

تَعْلِيْقَاتُ

عَلَّامُ

الْحِكْمَةِ الْمُتَعَالِيَةِ

تَأَلِيفُ

لِلْعَلَامَةِ الْحَقِّقِ آيَةِ اللَّهِ الْمَجَاهِدِ الشَّهِيدِ السَّعِيدِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ طَهْرٍ الْخُمَيْنِيِّ

مُؤَسَّسِ نَظْمِ وَنَشْرِ كِتَابِ الْأَعْيَانِ الْخُمَيْنِيِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بمناسبة الذكرى السنوية العشرين
لشهادة العلامة المجاهد آية الله
السيد مصطفى الخميني قدس سره

هوية الكتاب

- | | |
|--|--------------|
| تعليقات على الحكمة المتعالية | اسم الكتاب : |
| السيد مصطفى الخميني قدس سره | المؤلف : |
| مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره | تحقيق ونشر : |
| آبان ١٣٧٦ - جمادى الثاني ١٤١٨ | سنة الطبع : |
| الأولى | الطبعة : |
| مطبعة مؤسسة العروج | المطبعة : |
| ٣٠٠٠ نسخة | الكمية : |
| ١٧٠٠٠ ريال | السعر : |

مقدّمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين.
أمّا بعد، فقد قامت مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره لإحياء تراث
الشهيد العلامة الأفخم المجاهد الكبير آية الله السيّد مصطفى الخميني قدس سره بمناسبة
الذكرى السنوية العشرين لشهادته تغمّده الله وحشره مع أوليائه.

ومن المؤسف أنّه ضاعت علينا كثير من كتبه القيّمة في العلوم الأدبية والرجال
والدراية والفقه وأصول الفقه والحكمة والعرفان بل النجوم وغيرها، ولم يبق لنا من
كتبه سوى ما صنّفه في النجف الأشرف و بوسا عند التباعد مع أبيه المجاهد الكبير،
وهذا الكتاب الذي كتبه الشهيد في قم المقدّسة وأنّ تحصيله أضاف إليه بعد التباعد،
وقد منّ الله تعالى فحفظ هذا الكتاب ليطلع المحقّقون على بعض آراءه في العلوم
العقلية، وضاعت كتب و رسائل و حواشٍ في الحكمة والعرفان مثل الحواشي على
«الهداية الأثيرة» و «المبدأ والمعاد» لصدر المتألّهين و على «شرح فصوص الحکم»
و رسالة في الوجود الذهني وفي علم الباري وغيرها.

ولا يخفى على المراجع البصير أنّ هذه التعليقات مع إيجازها واختصارها فيها
نكت عالية تفتح على الناقد الخبير أبواب التحقيق والتدقيق في الفلسفة العليا وعلم

بل في بعض مباحثه و بالأخص مباحث الجواهر و الأعراض، فلعلّ شدة اهتمام الشهيد للتعليق على هذه المباحث لعدم وجود تعليقات كثيرة عليها، فكتب بالدقة و التدبّر ردماً للصدع المشهود في شروح الأسفار.

هذا و قد تتلمذ بعض الكتاب عند الحكيم المحقق آية الله السيد أبي الحسن الرفيعي القزويني و نقل عنه تحقیقات و شروح طيّ حواشيه و أرخ شروع تحصیله عنده قَدْرُ سنة ١٣٧٤ هـ.ق.

هذا كلّ حول تاريخ الكتاب، أما البحث عن دقائقه و ما أفاده في كلام موجز فيحتاج إلى بسط لا يسعه المقام، فله في أكثر المباحث من الوجود الذهني و الحركة و العقل و المعقول و مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص و مباحث النفس و المعاد لطائف مطابقة للبرهان و الذوق السليم - فإن الحكمة المتعالية يحتاج إلى الذوق السليم حتّى لا ينكر طالبه البديهيات - فليراجع.

ومن المشهود البارز شجاعة المصنّف الشهيد في نقد الآراء و إراءة التحقیقات و تدبّره في كلّ ما أفاده المتقدّم و المتأخّر حتّى لا یسلّم لرأي لم ينقده و لم يتدبّر فيه صوناً عن الخطأ في الفكر.

فمع حسن ظنّه بالحكماء و العرفاء حتّى یوجّه كلامهم حيث یرى فيها الخلل، لا یحسن التقليد و الاعتماد على آراء احد حتّى أستاذہ العلامة جامع المنقول و المعقول الإمام الخمينی الراحل قَدْرُ مع أنّه قد يستفاد منه لباب أفكاره و ما منحه الله من العلم و التقوی بل ینقل عنه في مطاوي كتبه ما يدلّ على شدة ذكاء الإمام الراحل و براءته العلمية و عدم اعتماده على أحد من علماء المعقول و المنقول كما هو المشهود من كتبه الشريفة.

ما بعد الطبيعة، بل والطبيعة. وفيها من كثرة المعاني ودقّتها وتعدّد الإشكالات وأجوبتها مع تجنّب الزوائد والفضول ما يدل على عمق الفكرة وجدتها.

مختصر حول هذا الكتاب

إن كتاب «الحكمة المتعالية» المشتهر بالأسفار الأربعة لصدر الحكماء والمتألهين من أحسن كتب الحكمة المصنّفة في الدورة الإسلامية، و لصاحبه دقائق في المباحث المختلفة للحكمة ومبان مفيدة، وإداعات ومتفرّدات لم يوجد مثلها في كتب المتقدّمين؛ بحيث صار الكتاب مرجع المحقّقين، ومصدراً للدرس والتحصيل للمشتغلين بالحكمة منذ تأليفه إلى اليوم.

وعلى هذا الكتاب حواش وتعليقات لأعظم الفلاسفة في القرون الأخيرة، نحو تعليقات الحكيم المتبحّر السبزواري رحمته الله المطبوعة بهامش الكتاب، و تعليقات المدرّس التحرير الآغا عليّ الزنوزي غير الموجودة بأيدي الطالبين - والعجب أن المصنّف الشهيد ينقل عن حواشيه على الأسفار أحياناً، فلعلّ هذه التعليقات كانت بيده مدّة أو عند بعض أصدقائه -.

ومن الحواشي على الكتاب ما علّقه العارف الكامل الغني عن التعريف الإمام الخميني رحمته الله وهي أيضاً مفقودة، لكنّ الشهيد حيث تتلمذ بعض الكتاب عند والده العلامة قد نقل عنه بعض المطالب و الدقائق، وأرخّ بداية قراءته عنده سنة ١٣٧٤ هـ.ق، في بلدة طهران.

و الكتاب الذي بين يديك أحد التعليقات القيّمة على كتاب «الحكمة المتعالية» صنّفه طيّ أعوام متعادية حين تحصيله و تحقيقه وإن أوجب طول مدّة كتابته عدم انسجام بين التعليقات، فبعضها أحسن وأدقّ. ومع الأسف ليست على جميع الكتاب

كما لا يخفى على البصير. و أيضاً توجد في الكتاب أفعال تتعدى بغير حرف الجرّ المعهود في اللغة الفصحى.

٦- التقطيع و جعل علائم الترقيم : فقد جعلنا بعض العلائم في الكتاب ليسهل فهم العبارة و هذا أيضاً جهد علمي صعب بعد كون العبائر في نهاية الإيجاز.

٧- تخريج الآيات الكريمة و الأحاديث الشريفة و أقوال العلماء : حسب ما بأيدينا من كتبهم و مع ذلك لم نستطع تخريج بعض ما نسبته المصنّف الشهيد إلى كتب مثل «سبيل الرشاد» غير الموجود بأيدينا.

و في الختام نرفع إلى مقام المؤلف الشهيد العلامة قدس سره و إلى حضرات الأعلام و الفضلاء اعتذارنا ممّا قد يعثر عليه من خلل أو زلل في عملنا.

مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره

فرع قم المقدسة

عملنا في الكتاب

١- الاستنساخ : النسخة الأصلية للكتاب هي مطبوعة بهامش الأسفار الأربعة بطبعته الحجرية وطول الزمان أحدث فيه تمزيقاً ولهذا لم يتيسر لنا قراءة بعض كلماته أو جملاته فوضعنا بدلها علامة (....) فاستسخرناها بالدقة وقابلنا الاستنساخ مع المتن، ولقد تركنا إدخال تصحيحات كثيرة من المصنّف على الأسفار الأربعة لأنّه لم يكن بيده نسخة مصحّحة من الكتاب .

٢ - تعيين مواضع التعليق : حيث كان التعليقات على ما طبع سابقاً و الموجود المتداول اليوم هو المطبوع بتصحيح الشيخ العالم الفاضل محمد رضا المظفر، فعينّا مواضع التعليق من الجديد حتى يسهل للمراجع واعلم أن هذه المواضع أحياناً كانت خفيّة حتّى في النسخة الأصلية.

٣ - تصحيح مواضع التعليق : قد يرى أحياناً أنّ النسخة القديمة والحديثة مختلفة في موضع التعليق فأثبتنا إحدى النسختين رعاية لكلام المحشّي وسهولة للمراجعين.

٤ - وضع العناوين : حفظنا العناوين المذكورة في الأسفار الأربعة حتّى يسهل المراجعة إلى الكتاب. فترى اختلاف يسير بين ما أثبتنا وما في المطبوع حديثاً؛ حيث إن التقاسيم والفصول فيه مغشوشة أحياناً.

٥ - تقويم النص : لا يخفى على القارئ أنّ الكتاب المكتوب بهامش الآخر يكون مسوداً فيوجد فيه الأخطاء و السهو، لكننا حفظاً لمراد المصنّف عن الخطأ لم نصحّ منته و لم نقوّم نصّه، فيرى في الكتاب كثيراً ما رجوع الضمير المذكّر. إلى المؤنث لفظاً أو مجازاً، أو رجوع الضمير المفرد إلى التثنية و الجمع فعليكم بالتأويل

تعليقات

على

الحكمة المتعالية

مقدّمة المؤلّف

قوله: إلى أن انزويْتُ في بعض نواحي الديار. [١ : ٢١/٦]
وكأنّه كهك، وهي قرية من نواحي قم المقدّسة قريب من أربعة فراسخ، وكان - قدّس الله نفسه وطاب الله رمّسه وجزاه الله خير الجزاء وغفر الله له إن عصي - يتردّد بينه وبين حرم بنت الرسول بضعة البتول فاطمة المعصومة - سلام الله تعالى عليها، ورزقني الله زيارتها ومحضرها - ويبدو له ما يكتّم عليه عند دعائه عندها، وكان في أوّل الأمر راغباً في البوادي الظلمانية وقائلاً بأصالة الماهية، فنور الله قلبه بنور الوجود والآئمة.

نجف، ليلة الثلاثاء ٢١ / ربيع الثاني / ٨٦

قوله: و ظهور الجاهل الشرير. [١ : ٦/٧]
يظهر من هذه المقدّمة ما وصل إليه من أبناء الزمان و يتجلّى لك منها أنّه كيف يعيش و صدره من الآلام و الأسقام قد ضاق، و قلبه من المكاره و الأحجام احتراق، مع أنّه ﷺ كان في عصر العلماء فيه محترمون و الفضلاء فيه مرغوبون، و هو عصر السيّد الداماد - المتوفّي سنة ١٢٤١

ـ، والشيخ البهائي - المتوفى ١٠٣١ -، وسلطان العلماء - المتوفى ١٠٦٤ -، و المجلسي الأول - المتوفى ١٠٧٠ -؛ فإنهم من أئمة المسلمين و فقهاء الربانيين و كانوا عند أبناء الدنيا موجهين و بباب السلاطين مرتاحين.

ولعمري كان يرى وهو يرى عصرنا البارز فيه الفساق عدول المؤمنين والفقار من أصحاب الكشف واليقين و طالبين الرياسة مراجع التقليد والدين إلا من شد منهم غايته و ندر نهايته، و الكامل فوق الكامل و الفهم كله هو الراضي بما يحصل له من القدر و القضا و يسعى و يصير و يجد في تحصيل الكمال الإنساني حتى يكون مصداق قوله تعالى:

﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾. (١)

فلا شكوى إلا إلى الله تعالى من الأخلاء إلى الدنيا و زخرفها و الركون إلى الطبيعة و أحكامها، و نرجوه أن يوفقني للأنس معه و القطع عن خلقه في الملك و الملكوت، و الخلوة عنده و الانقطاع من غيره في الناسوت و الجبروت و هو خير المعين و الموفق.

و ندعوه لإصلاح أمر الدين و عود الوالد المحقق إلى وطنه بأحسن الوجه و الطريق و يحيى به ميث البلاد من الإسلام و آثاره و الديانة و أحكامه. و الحمد لله أولاً و آخرأ و ظاهراً و باطناً.

لمحرّره السيّد المصطفى الخميني، عفي عنه

النجف الأشرف، سنة ١٣٨٦

قوله: و يشرح لإتمامه صدري. [٢٣/٨ : ١]

قضية هذه الجملة تقديم المقدمة على الكتاب في تأليفه و مقتضى قوله: «و قد اطلعني الله فيه» تأخيره تأليفه عن أصل الكتاب. و لعمرى إنه ألفه بعد فراغه من الكتاب كما هو الدأب في المقدمات الطويلة، و غفل عن مراعاة بعض الجهات كما لا يخفى. و اشتمال هذه المقدمة على تعريف نفسه و إلقاء فكره و رقائقه عن السابقين إلى عصره، محمول على بعض الأمور و قد حكى عن الأبرار أمثاله.

و إنني تذكرت عند بعض أصدقائي أن الاطلاع على أحوال الناس لا يورث قصوراً عن البلوغ إلى درجاتهم، ولكن الغور في حاله و كتبه و صحفه يوجب الإقرار باليأس عن الوصول إلى مرامه و مقامه، و حتى مثل الشيخ و غيره ليس عندي ممّا يعجز الإنسان عن النيل إلى فعليته و قواه. و هذا لا يورث تماميته عن كلّ جهة، و قد أعربنا عن مواقف قصوره في «القواعد الحكيمة» و من لا يصدقنا مجازف في قوله، فراجع.

قوله: و فيه مقدمة و ستة مراحل. [٥/٢٠ : ١]

أو ثمانية أو إحدى عشر مرحلة.

في العلم الإلهي

بالمعنى الأعمّ

المرحلة الأولى في الوجود و أقسامه الأولى

المنهج الأول في أحوال نفس الوجود

فصل (٨)

في مساوقة الوجود للشيئية

قوله: فإذا لم تكن شيئاً يكون لا شيئاً. [١ : ٢/٧٨]

لا يلزم ذلك، فإنّ عدم الصّحة لا يلزم العدم الواقعي فهذا منه في

غير محلّه.

المنهج الثالث في الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود

فصل (١)

في إثبات الوجود الذهني والظهور الظلي

قوله: مظهره. [٧/٢٦٣ : ١]

أقول: إنّ النفس، بعد كونها تشتدّ في جوهرها ليست لها إمكان إيجاد كمالاتها التي بها فعلية صورها في القوس الصعود؛ لأنّ ما لا كمال له، لا يمكن إيجاد الكمال لنفسه.

فانقدح: أنّ المظهرية والخلّاقية للمعقولات التفصيلية ليست إلّا في القوس النزول أي أنّها بعد أن استكملت واتّحدت مع الصور العلمية التي هي غذائها يقتدر على إيجادها في المرتبة المتأخّرة التي هي المعبّر عنها بالقوس النزول، وأمّا في القوس الصعود فلا يقتدر عليها، فما يمكن أن يرد على المصنّف قدّس سرّه ليس إلّا من جهة عدم الوصول إلى قصوى مرامه ومغزى كلامه. وليس يتوهم أنّ في القوس الصعود، حلول الصور عليها؛ فإنّ النفس بمنزلة الهيولى للصور، والهيولى معلول الصور أو متقوم بها تقوّمًا جوهريًا.

من السيّد مصطفى الخميني

[٧/٢٦٣ : ١]

قوله: المدرك العقليّة.

ليس يخفى: أنَّ النزاع لايجيء بناءً على مسلكه، فإنَّ الصور في القوس النزول معلول النفس، وما هو المعلول ليس إلَّا الوجود، ثمَّ بعده ينتزع منه المفاهيم. و أمَّا في القوس الصعود، فإنَّ المتحد مع الجوهر ليس إلَّا الجوهر، فلا يتأتَّى الإشكالات والإيرادات. نعم بناءً على مسلك الحُلُول يصحَّ الكلام و يفتح الباب.

من السيّد مصطفى

قوله: يقدرون على إيجاد أمور موجودة في الخارج. [١ : ٢٦٦/٨]
كما في القصّة المعروفة المنسوبة إلى الثامن من الحجج صلوات الله تعالى عليه.^(١)

قوله: إلَّا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات. [١ : ٢٦٧/٣]
و لعمرى إنَّ الحضرات الخمسة غير ما ذكره المحشّي، فراجع.
قوله: على التفصيل. [١ : ٢٧٠/١٢]

أقول: يمكن أن يقال إنَّ الحكم في القضايا الحقيقية أيضاً على الأفراد، ولكن الأفراد أيضاً من العناوين التي ليست متقيّدة بالقيود التي منحصرة بالفعليات والمحقّقات، بل يلحظ بنحو الإجمال.
و أيضاً ما ذكره ليس إلَّا مماشاة، و إلَّا لamenى للسراية و عدمها بل الحكم في جميع القضايا ليس إلَّا على نفس الطبائع.

إنّما الإشكال و الاختلاف، ينشأ من الأدوات التي ترد على الطبيعة من حيث هي هي فتكثرها، و لاكثره لها إلَّا في الخارج حقيقة أو لبعض

القيود، مثل الموجودین مثلاً؛ فإنّه ينقلب بذلك القيد القضية الحقيقية قضية خارجية.

من السید مصطفی الخميني

فصل (٣)

في ذكر شكوك انعقادية وفيه فكوك اعتقادية عنها

قوله: بناءً على أنّ الجوهر ذاتي لها. [١ : ١٢/٢٧٧]
و الوجه فيه معلوم؛ لأنّ الجوهر له أنواع خمس، و ما له النوع فهو الجنس. و على القول بأنّ الجواهر من الأجناس العالیة، فالجواهر عرضي لها مثل العرض للمقولات التسع العرضية، و يندفع الإشكال بناءً على هذا المسلك؛ لأنّ اتحاد العرض مع العرض لا مانع منه إذا كان من العرضيات الغير المقولية.

من السید مصطفی

قوله: مع کیف. [١ : ١٧/٢٧٧]

فالشيء الواحد يتجنّس بجنسين تارة جنسين عاليين بسيطين، و ذلك عند إدراكه الكليات المقولية و الجواهر البسيطة مثلاً و الأعراض العالیة. أو يلزم كون الواحد متجنّساً أو متفضلاً بجنسين و فصلين عند إدراك النفس الأنواع المختلفة. أو يلزم تفضّل الواحد بفصلين مع الاشتراك في الجنس، مثل ما إذا تصوّر سواداً مثلاً. فانقدح أنّ للإشكال ثلاث شعب.

من السید مصطفی

قوله: فنقول العلم. [١ : ٢٩٠/٦]

و ليعلم أَنَّ المصنَّف قَدْ يُخْتَارُ في سلك العلم أَنَّهُ من مقولة الوجود، بل كُلُّ الكمالات ترجع إلى حقيقة الوجود. نعم بعد كونه في صدد بيان ردِّ الخصم بنحو ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(١) يتمشَّى معهم؛ و يدفع الإشكالات بناء على أَنَّ العلم من مقولة الكيف. و لذا ترى يشهر أيضاً في الصور العلمية؛ فَإِنَّهُ بناء على الصدور و الحلول يختلف جهة الإشكال و دفعه. فما تخيَّله المحشِّي و قال: «و لقد أحسن» ما فيه واضح.

من السيّد مصطفى

فصل (٤)

في زيادة توضيح لإفادة تنقيح

قوله: مسلّكاً دقيقاً قريباً من التحقيق. [١ : ٣١٥/٨]

كلّما ينقضي من الزمان و يتصرّم عني الدهر لا يزال يزيد تعجّبي في هذا الكلام، فإنّ هذا السيّد بناء كلامه على أصالة الماهية، فهل يمكن تقريب كلامه إلى الحقّ الذي هو تأصل الوجود. و لعمرى إنّه ليس إلّا حسن ظنّه بالفضلاء.

من السيّد مصطفى

فصل (٥)

في بيان مخلص عرشي في هذا المقام

قوله: يتأثر بكيفية نفسانية هي علمها به. [١ : ٦/٣٢٤]
هذا ما قلنا في التعليقة السابقة، أنَّ التأثر يكون في القوس
الصعود و النزول في مرتبة العقول التفصيلية المعبر عنه بمرتبة
الروح و هو القوس النزول. فإنَّ الخلَاقية ليست إلَّا بالنسبة إلى هذه
الصورة دون الأُخرى.

من السيّد مصطفى

المرحلة الثانية

في تتمّة أحكام الوجود

فصل (٢)

في أنّ الوجود على أيّ وجه يقال إنّ من المعقولات الثانية

قوله: و بأيّ معنى يُوصَف بذلك.
بالمعنى الحَكْمِي أو المنطقي.

فصل (٨)

في أنّ المعدوم لا يعاد

قوله: فلا يتصوّر وجودان لذات بعينها.
خلافًا لما ثبت في الوجود الذهني، فمقصودهم الوجودان
المخصوصان، فتدبرّ.

قوله: كون أمس متقدماً على غَدِ ذاتي لأمس. [١٠/٣٥٨ : ١]

بواقع التقدّم لابنوانه؛ فإنّه يجتمع مع التأخّر باختلاف النسبة.

مصطفى خميني

فصل (١٠)

في أنّ الحكم السلبي لا ينفكّ عن نحو من وجود طرفيه

قوله: و هو غير صحيح. [٥/٣٧٢ : ١]

أرادوا بذلك في موضع كانت القضيتان واحدة.

قوله: على أنّ الفرق لا يجري. [٣/٣٧٣ : ١]

أي الفرق الذي فهمه الجمهور.

قوله: على عقد وضع إيجابي. [٤/٣٧٣ : ١]

فلا يجوز أن يكون موضوعه معدوماً.

قوله: ففي مطلق العقود. [١٣/٣٧٤ : ١]

(العقود) الإيجابية (صح).

فصل (١٢)

في أنّ المتوقّف على الممتنع بالذات

لا يلزم أن يكون ممتنعاً بالذات

قوله: كما لا يتصوّر لذات واحدة وجودان. [١٤/٣٨٦ : ١]

خلافاً لما قيل: «والذات في أنها الوجودات حِفْظُ»^(١).

المرحلة السادسة

في العلة و المعلول

فصل (١)

في تفسير العلة و تقسيمها

قوله: و ليس الحاصل في النطفة إلا صورة آدمية. [٢ : ١٣٠/١٠]

فاتحدت العلل الثلاثة: الفاعلية و الغائية و الصورية. لكن هنا بحث و هو أنّ المبدأ ولو يمكن أن يكون الصورة الآدمية، و هكذا الغاية بناء على كون الصورة الآدمية ذات مراتب متفاوتة، ولكن العلة الصورية للنطفة ليست الصورة الآدمية بل هو الصورة النطفية؛ فإنّ ما فيها من الإمكان الاستعدادي هو الصورة الآدمية لا الصورة الفعلية التي هي شخص النطفة بما هي نطفة.

فصل (٤)

في إبطال الدور و التسلسل في العلل و المعلولات

قوله: و متعلّقة الوجود بالمعلول معلول. [٢: ١٩/١٤٤]

أقول: التقريب القريب هو أنّ كلّ شيء صدق عليه عنوان العليّة و المعلولية له الطرفان، و تلك السلسلة يصدق عليه عنوان العليّة لكونها علّة للمعلول الأخير، فالمعلول الأخير طرفها للمعلولية و يصدق عليه عنوان المعلولية كعليّة الأحاد لها عليّة الأجزاء للمركّب، فلا بدّ من الطرف في العليّة و هو مفقود. فيعلم تناهي السلسلة.

و المغالطة: أنّ كلّ ما هو صادق عليه العليّة و المعلولية فله طرفان يصحّ في العلل و المعاليل الواقعية لا الاعتبارية، و لذلك ولو كانت السلسلة متناهية أيضاً يصدق عليه العلة و المعلول: أنّها العلة بالقياس إلى الأخير، و يصدق عليها المعلول لاحتياج المركّب - و هي السلسلة في لحاظ الاجتماع - إلى الأجزاء و هو الكلّ في لحاظ الكثرة، فتناهي السلسلة و لاتناهيها لامدخل له في المطلوب المترتب عليه. فما هو الثابت في كبرئ المسألة هو المعلول المفاض وجوده لا المعلول الاعتباري.

نعم يمكن تقريب البرهان بوجه آخر و هو: أنّ كلّ واحد من أحاد السلسلة معلول فلا بدّ له من طرف (علّة). أمّا الطرف في ناحية العليّة فينتهي إلى المعلول الأخير، و أمّا الطرف في ناحية المعلولية فإن كان علّة دون المعلول فهو المطلوب، و إن علّة و مغلولاً فهو في السلسلة

مندرج و محكوم عليه بحكم لزوم الاحتياج إلى الطرف، فيسلم البرهان عمّا يرد عليه.

و العجب منه حيث قال: «هو أسدّ البراهين». و لعمرى إنّ جميع البراهين مخدوشة إلاّ الأسدّ الأخصر المنسوب إلى الفارابي.

من الفاني السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و هذا أسدّ البراهين في هذا الباب. [٢: ٤/١٤٥]

و لا يخفى عدم اختصاصه بالعلل و المعاليل، فيأتى لنفي بعد الغير المتناهي على القول به، خلافاً لنا في حواشينا على الجواهر و الأعراض، و لنفي اللامتناهي في الأوضاع. و يتبدّل لفظ العلّة و المعلول بلفظ المتقدّم و المتأخّر فيتمّ المطلوب، فافهم و اغتنم.

السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

في ليلة الأحد من شهر شوال المكرّم سنة ١٣٧٩

قوله: و الثاني برهان التطبيق. [٢: ٥/١٤٥]

المغالطة فيها: أنّ الجملة الثانية تزيد على الجملة الأولى بمقدار متناه من الجهة المتناهية لا من الجهة الغير المتناهية، والزائد على الغير المتناهي من ناحية المتناهية بمقدار متناهي ليس بمتناهٍ إلاّ من تلك الناحية.

و بعبارة أخرى: لو كان شيء غير متناه من طرف المشرق و هو متناه من طرف المغرب، فيمكن ازدياد أحد الغير المتناهيين على الآخر بمقدار متناه من غير لزوم تناهيهما، لأنّ الازدياد من الطرف المتناهي لا الطرف الآخر. فبعد التطبيق، الجزء هو الخطّ بعد التطبيق، و الكلّ هو ذلك مع المقدار

المقطوع، ولكن السلسلة من طرفها الغير المتناهي باقٍ على حالها.

من السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و سيأتي ما فيه. [٦/١٥٣ : ٢]

في الهدم الآتي.

قوله: برهان التضاف. [٢/١٦٢ : ٢]

أقول: الذي يستدعيه الوجدان و البرهان: أنَّ المتضايين متكافئان في المفهومية دون ذوات المتضايين.

و بعبارة أخرى: مفهوم العلّة متقوم بمفهوم المعلولية و بالعكس. و مفهوم العاقلية و الابوة متقوم بمفهوم المعقولية و البنوة دون ذواتها. فلو كانت ذات العلّة مجردة، تستدعي تجرّد المعلول بتلك الجهة. ولو كانت ذات العلّة بسيطة تستدعي بساطة المعلول، و هكذا. فعليه لاتستدعي العلّة بما أنّها محضة معلولاً محضاً، و لا المعلول بما أنّه محض العلّة المحضة، فلا تضايّف بين العلّة و المعلول، بل التضاف بين العلّة و المعلولية، فالعلّة تستدعي المعلولية و لو أضيفت بها الصفة الأخرى مثل المحضة و البساطة.

و بعبارة ثالثة: اشتهر في ألسن عوامّ الحكماء، أنَّ المتضايين متكافئان في العدد أو عدداً و بتلك الجهة يتمّ برهان التضاف، ولكنّه باطل؛ ضرورة أنَّ العلّة للمعلولين ممّا أطبقت عليه الحكماء، فالعدد في ناحية العلّة واحد و في ناحية المعلول متكثر. و لعمرى إن الماتن كان متوجّهاً إلى أمثال تلك الخدشات في البراهين.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: السادس برهان الحيثيات.

[٢: ١٦٣/١٣]

أقول: لا بأس بأن يحصل منه القطع و العلم، فيعدّ برهان الحيثيات، إلا أنه إذا كان النفس متوجّهاً إلى جريانه في النفوس - مع أنها غير متناهية عند الحكماء بالدليل - فلا يحدث تناهي السلسلة.

و توهم: أنّ في النفوس برهان يؤدّينا إلى عدم التناهي بخلافه هنا فيمكن الحدس؛ فاسد، لأنّ قيام البرهان في موضع لا يورث الاحتمال لعدم تناهي جميع المواضع التي تجري فيها تلك المقدمات.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قول المحشّي: لنعم ما صنع السيّد الداماد.

[٢: ١٦٣/٢٠]

و لبّس ما صنع السيّد الداماد، حيث التزم بأنّ الممكن له إمكانان بل إمكانات غير متناهية، لأنّه يلزم من مقاله إمكان زيد مرّة، وإمكانه مع عمرو مرّة أخرى، و معه و مع بكر مرّة ثالثة، و هو ظاهر البطلان.

هذا مع أنّ على فرض الصحّة لا يتمّ المطلوب؛ فإنّ جميع السلسلة ليس له حدّ حتّى يتسحب الحكم إليه. مع أنّ فرديته للعامّ لا يمكن إلّا بعد المحدودية، وإذا فرض الحدّ يلزم الخلف. و العجب من العلامة السبزواري حيث تعرّض له و لم يأت ما فيه ظاهر، و لعلّه اقتفاء بأثر المصنّف احتراماً له ﷺ و هو إنصافاً في محله.

من العبد الصغير السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: التاسع البرهان الأسدّ الأخصر.

[٢: ١٦٦/٧]

أقول: و قد اتّخذ منه الشيخ البرهان المنسوب اليه على ما ببالي بالأسدّ الأخصر ايضاً. ولكن الأسدّ الأخصر للشيخ سخيّف، و للفارابي في

غاية المتانة والقوة.

أما تقريب الأول: فلأنّ جميع السلسلة معلول، فلا بدّ له من علّة. فإن كان ما فرض لها من العلّة يكون معلولاً فهو داخل في السلسلة، وإن لم يكن معلولاً فهو المطلوب، لانتهائها.

وفيه: أنّ جميع السلسلة معلول، والعلّة آحادها، فلا علّة سواها، فلا يثبت انتهائها.

وأمّا الثاني فتقريبه: أنّ الشيء إذا كان محتاجاً إلى شيء آخر هو محتاج إلى ثالث فيما فيه الاحتياج، فلا يسدّ باب احتياج الشيء الأول إلّا بأن يكون الشيء الثالث غير محتاج إليه برابع، وإلّا فهو لو احتاج إلى الرابع المحتاج إلى الخامس وهكذا إلى غير النهاية، لا يصير الشيء الأول غنياً؛ وحيث فرض غنائه، فيعلم انتهاء السلسلة إلى ما لا يحتاج إلى غيره وهو المطلوب.

ثمّ إنّّه لا يفرق في تمامية هذا البرهان بين كون مصبّه الوجود والشيء هو الماهية، أو مصبّه كمال الوجود والشيء المفروض هو أصل الوجود.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٢٢)

في تفصيل القول في الغاية والاتّفاق والعبث والجفاف

قوله: ولا خلاف. [٢: ١٧/٢٥٠]

ولاخلاف بين الإلهيين، وأمّا القائلين بالبخت والاتّفاق فهم ينكرون

الفاعل أيضاً، كما أنّ منكري المادّة كثير من أعظم الفلاسفة مثل الشيخ المقتول، إلّا أنّ المراد من المادّة أعمّ من الهيلوي أو الصورة الأخرى الحافظة لجهة الانفصال والاتصال.

من السيّد مصطفى

قوله: و أمّا أنّ لكلّ معلول فوجوده علة غائية. [٢: ١٨/٢٥٠]
قد يقال - ويمكن الركون إليه -: إنّ القوم مطلقاً قائلون بالغاية إلّا أنّ منكريها كانوا يتوقّعون من المبدء الخيالي غاية فكرية فنفوها، و المثبتين يدّعون أنّ هذا التوقّع في غير محلّه، بل المبدء الخيالي لا ينتج إلّا الغاية المناسبة له.

«گندم از گندم بروید جو ز جو»

كذلك منكروها ينفون الغاية بوجودها المتعقّب الذي لأجله الحركة، و المثبتون يدّعون أنّ ما هو الغاية هو الذي بمهيّته دخيلة في فاعلية الفاعل. و عدم الوصول إلى الغاية غير عدم الغاية له كما لا يخفى.

كذلك منكروها ينفون الغاية في الفواعل الطبيعية بمعنى ما لأجله الحركة، و ذلك هو الغاية عند الإطلاق ابتداءً. و المثبتون يدّعون أنّها الأعمّ ممّا لأجله الحركة أو ما إليه الحركة.

فالحمد لله جمع بين الكلمات و صارت الموجبة الجزئية موجبة كلية حتّى في الغاية، و هذا من قبيل:

جون دوئی را از میان برداشتی موسی و فرعون کردند آشتی
والحلّ كلّ الحلّ و السرّ كلّ السرّ: أنّ الغاية أعمّ من المرتکز الابتدائي و

أنَّ المراد في إثبات الغایة لیس ما هو المتأخَّر إتیة و وجوداً بل المراد ما هو المتقدم تصوّراً وفكراً و ماهیة سواء ترتّب الغرض أم لم یترتّب.

من العبد السید مصطفی الخميني عفي عنه

المبحث الثاني

في الاتفاق

قوله: أجرام صغارٌ لا یتجزئ لصلابتها. [٢: ١٨/٢٥٣]

و هذا هو الرأى المنسوب إلى لاپلاس الغربي.

و قد قيل: أنه يستفاد من الكریمة:

﴿نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾^(١)

من السید مصطفی الخميني عفي عنه

قوله: فظهر أنَّ وجود العالم لیس على سبيل الاتفاق. [٢: ٢١/٢٥٦]

إن قلت: كان الكلام في أنَّ القوم اتفقوا على أنَّ الفعل محتاجٌ إلى مادةٍ و صورة و فاعل، و في الغایة إشكال. و الآن حَصَّصَ أنَّ الفاعل أيضا محلّ إشكال. و أيضا مسألة الاتفاق و الاتفاقيات لیس محلّ البحث عنها هنا؛ لما أنَّ البراهين القاطعة ناهضة على ثبوت المبدأ الأول تعالی فالاتفاق بلا أساس و البحث عنه بلا وجه، بل الحكيم لابدّ له من إثبات الغایة في الاتفاقيات مثل الآخرين.

قلت: كلّ من قال بالغایة قال بالفاعل ولاعكس. و كلّ من يقول بالاتفاق

يقول بالغایة لولا الاتفاق، و حيث بطل الاتفاق ثبت الغایة مطلقاً.

أو يقال: إن المرام سيق لإثبات الغاية في جميع المقامات و المباحث إلا أن في مثل الجزاف و العبث و الطباع يثبت مع ثبوت الفاعل فرضاً، و القائل بالاتفاق أيضاً ينكر الغاية، إلا أن إنكار الاتفاق قهراً يثبت الغاية أيضاً بسببه موضوعه، و انتفاء المحكوم عليه.

هذا ما سنح إشكالاً و عرضته على والدي العارف الحكيم الراسخ و أجاب بما سمعته أخيراً، إلا أن بعد في نفسي شيئاً؛ لما أن إنكار الاتفاق إنكار لموضوع البحث و هو إثبات الغاية للاتفاقيات مع حفظ كونها اتفاقية، فالبحث عنها هنا ظني أنه بلاوجه، و تطويل في بحث الغايات كما صرح به نفسه الشريفة من «أن الكلام في إشكال وقع في الغاية و إلا اتفقوا على ثبوت العلل الثلاثة الأخر»^(١).

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: البخت. [٢: ٤/٢٥٩]

قيل: هو كلمة فارسية معربة و أصله الحظّ و النصيب. و بينه و بين الاتفاق عموم مطلق؛ فإن كل اتفاق ليس بختاً بخلاف عكسه. فإنّ الاتفاق السعيد بخته و الشقيّ ليس ببخت. و نظيره في الفارسية كلمة «شانس» ولكن الترادف أوفق بمراد استعماله.

لما يقال: «خوش بخت، بدبخت، خوش شانس، بدشانس»، نعم يلاحظ البخت بالقياس إلى الحيوانات بل و النباتات بخلاف الاتفاق فهو أعم من هذه الجهة.

السيد مصطفى عفي عنه

المبحث الثالث

في غايات الأفعال الاختيارية

قوله: خالياً عن الحكمة. [٢: ٢٥٩/٢٣]

كان ينبغي تقرير الإشكال الذي يلوح في الذهن و يظهر في بادئ الأمر و يختلج في مخيلة بعض أصحاب التحصيل في العصر و هو: أن الله تعالى كلّ الكمال و لا حالة منتظرة له تعالى و لا يزداد فيه من جهة من الجهات شيء من إبداع التكوينات و إبداع التشريعات، و أنه تعالى ليس فاعلاً بالقصد و الروية و لا عالماً بالارتسام بعد وجود ذي الصورة و الصورات، فما الداعي في إيجاد العوالم العينية و ما الغرض؟

و توهم: أن الداعي إيصال المصالح إلى العباد، فاسد كما تقرّر في محلّه؛ أو أن الداعي وصول شيء إليه، باطل؛ أو أن الداعي معرفة الأعيان الثابتة ذاته تعالى زائداً على معرفته بذاته، غير تمام للزوم النقص، فتتخصّر بعد ذلك كلّ أن يكون الفعل بلا غاية و لا غرض و لا روية و لا فكر و أمثال ذلك ممّا في الفواعل الإرادية التي تستكمل بالغايات. فإثبات الغاية يرجع إلى ضعف فيه تعالى عن ذلك، و أمّا كون الغاية ما إليه الحركة فأفحش و أقرب إلى الشيطنة الوهيمية.

فانحصر فيما سلكوه، و سبق حلّ هذه المعضلة سهلاً و تيسراً لكلّ أحد، بل لا ينحلّ أمثال هذه المعضلات إلّا لمن له القدم الراسخ في الفلسفة العلمية الإلهية و المعارف الحقيقية الربّانية، و قد عدّه الماتن رحمه الله في عداد الأباطيل الواضحة مع أنها أباطيل غير واضحة إنصافاً.

قوله: فلو أبطلنا هذه القاعدة. [٢: ٩/٢٦٠]

إذا كان الترجيح بلا مرجح يرجع إلى الترجح، وإلا الجائز يحتاج إلى العلة و عدم كونه جزافاً إلى المرجح، والبحث حوله يطول، خصوصاً لنا شبهة لم أعر على جوابه بعد ولا أذكره خوفاً من الإضلال.

من العبد السيد مصطفى عفي عنه

قوله: والجواب. [٢: ٣/٢٦٢]

والجواب عن كل الشبهات بأن أساس الفلك منهدم و بنيانه، غير مستقيم كما ثبت في العصر من كيزنيك والغالية. ولي رسالة في الهيئة ردّاً على رسالة «الهيئة والإسلام»^(١) متضمنة لشؤون المسائل من البعد الهويّة.

من العبد السيد مصطفى الخميني

قوله: فليس في الوجود إلّا هو. [٢: ١٤/٢٦٤]

ليس يخفى على الفطن العارف برموز دقائق هذا الكتاب والكنوز المخفية في هذه الأساطير التي ليست في الكتب الآخرين قديماً وحديثاً: أنّ المشرب قبل كلام العارف أبي الخير غير المشرب الذي اختاره بعده. قال والدي العارف في «شرح دعاء السحور» ملخصاً وفي «المصباح الهداية إلى الخلافة والولاية» مفصلاً: «إنّ قوله عليه السلام «أحبّ المسائل» إشارة إلى السؤال الواقع في الحضرة العلمية الجمعية من الأسماء الإلهية لكونها مفتاح الظهور والمعرفة، والأحبّ من الأحبّ هو سؤال ربّ الإنسان الجامع الكامل الحاكم على الأسماء و

١- هذه من الرسائل المفقودة للمصنّف رحمه الله.

الصفات و الشؤون و الاعتبارات، هذا بحسب مقام التكثير. و أمّا بحسب مقام التوحيد و الارتباط الخاص بين كلّ موجود مع ربّه بلا توسط واسطة، فكلّ المسائل إليه حبيبه»^(١) انتهى مغزى مراده.

و في هذا المختصر و الأنموذج المعتبر تفصيلات لو استغرقنا في بحر من بحارها المحيطة فالنجاة منها مشكل، و نموزجات لو شرعنا في تفصيلها فالكتاب الواحد في كفايته عنها أشكل، و مجمل الحلّ أنّ الكثرة الاعتبارية لا يحاذي شيئاً، ولو كان لا ينحلّ المعضلة التي بنينا في الصفحة الماضية.

مصطفى خميني

المرحلة السابعة

في القوّة و الفعل

فصل (١)

في معاني القوّة

قوله: بالاشتراك. [٣: ١٢/٢]

لا يبعد ادّعاء أنّ القوّة مشترك معنوي بين مصاديقها و الجامع و إن لم يكن ذاتياً لعدمه بين المقولات العالية مثل الفعل و الانفعال إلّا أنّ الجامع العرضي ممّا لا مانع منه، فإنّ الإدراك مثلاً موضوع للإدراكات الفعلية و الانفعالية، و مع هذا معنوي لا لفظي، و الجامع عرضي لا ذاتي؛ لأنّ الإدراكات كما تكون فعلية تكون انفعالية.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: ولكنّها يشبه. [٣: ١٢/٢]

غرضه: أنّ ادّعاء الوضع التخصيصي مشكل، وادّعاء أنّ ذلك المعاني

لها الجامع أيضاً مشكل، فلا محيص إلّا عن القول: بأنّ بين المعاني سخيّة خاصّة و قرباً مخصوصاً كما فعله، و اللفظ أولاً كان موضوعاً للسبداً المخصوص في الحيوان ثمّ انتقل منه إلى ما يقرب منه و ما يقرب من القريب منه، ولكن للتأمل فيه مجال واسع.

السيد مصطفى عفي عنه

قوله: ثمّ إنّ للقوّة.

[٢/٣ : ٣]

قد ألهمني ربّي: بأنّ القوّة ليست لها إلّا معنى واحد و هو القابلية، و ذلك يعلم من النظر إلى موارد استعمالها؛ فإنّ قوّة التأثير و قوّة التآثر بمعنى قابل لأنّ يؤثّر و قابل لأنّ يتأثّر، و كذلك المعاني الآخر ممّا ذكره المصنّف تَبَيَّنَ و عقبه المحشّي. نعم يقع الإشكال فيما إذا وقع أمثال هذه الكلمات في الحدود فإنّه يلزم القرينة لأنّ ينحصر في إحدهما.

من السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: كأنّه أمر ممكن.

[٥/٤ : ٣]

بالإمكان العامّ.

قوله: بمعنى الإمكان.

[٢/٥ : ٣]

غير مجازف من يدّعي: أنّ القوّة غير الإمكان، فإنّ الإمكان ليس إلّا أمراً اعتبارياً في وعاء المفاهيم بخلاف القوّة، فإنّها من الأعراض الخارجية أو الجواهر النفس الأمرية، و إنّ يعبر عنه بها أو بالعكس فليس إلّا تسامحاً.

من السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: أحد الأنواع من الكيفية.

[٥/٥ : ٣]

و هو من الكيفيات الاستعدادية التي قسّمت إلى القوّة إلى جانب

الانفعال أو إلى جانب اللانفعال. وقيل: إلى جانب الفعل مثل المصارعة، وقد ردّه الشيخ^(١).

من السيد مصطفى

فصل (٢)

في تحديد القوة بهذا المعنى

قوله: لم يكن متغيراً. [٢: ٥/٢٠]

و لا يلزم التالي الفاسد المذكور في الطبائع التي تجددّها في ذاتها بذاتها بحيث لا يعلّل؛ فإنّ عند ذلك لا يلزم ثبوت الحركة لذيها خارجاً عنه، بل ذلك الوصف ثابت في مرتبة ذاتها من ابتداء نشوها، فليتناًمل.

من العبد السيد مصطفى

قوله: لست أقول. [٣: ٦/١٥]

الظاهر أنّه سهو؛ فإنّه تَبَيَّنَ قد تكرر منه أنّ الهولوى صرف القبول، و في حدّ ذاتها يقبل الصور بعد تخصّص استعداد فيها. نعم، لا يمكن قبول الصور كلّها في الآن أو في الزمن الواحد، و أمّا أنّ الصورة بما أنّها صورة فعلية يقبل فهو أمر باطل الذات، أو أنّ الهولوى بتخصّص الصورة يستعدّ بمعنى أنّها تكسب الاستعداد فهو أيضاً واضح البطلان، فلا محالة يقال: إنّ الهولوى قابلة لأخذ الصور جميعها إلّا أنّ الفعليات - المراد منه

العقلیات بما هي هي، فلا تغفل - لمكان تنازعها مع أنفسها لا يعرضان على الهيولى بل يجتمعان عليها، و تعقبهما في الأمد و الزمان، فافهم.

من السيد مصطفی الخميني عفي عنه

قوله: غير أن يكون لها شعور بها كذلك. [٧/٧ : ٢]

على رأي الأقدمين منهم.

قوله: هو القوى النباتية. [٨/٧ : ٢]

و قد يقال: إنّ ما هو المصدر لأفعال كثيرة إمّا يكون على وتيرة واحدة و نظم معيّن أو لا، و الأوّل مثل النبات و الثاني مثل الحيوان. و يمكن تقسيم آخر راجعاً إلى الشعور؛ فإنّه أعمّ من التعقل والإحساس. فإن كان الثاني وحده فهو مثل الحيوان و إلا فكالإنسان.

لمحرّره الجاني السيد مصطفی الخميني

قوله: مستنداً على أمر. [٧/٨ : ٣]

قد تكرر: أنّ معنى المعقول لا يضاف إلى شيء بل هو صِرف الشيء خصوصاً الشيء الذي أُشير إليه، فإنّه لابدّ و أن يكون تكويناً عندهم. و لذا يتمّ كلامه لو سلّمنا أنّ المراد من الاستناد، الارتباط الحاصل بين المعنى الموهوم و المعنى الخيالي؛ لما أنّهم أقروا بأنّ الوهم من العقل نازلةً و العقل من الوهم عالية، و ذلك قد أبطلناه في مباحث العقل و المعقول. كما أنّ الإشارة لابدّ من كونها إلى أمر محسوس، قد يأتي عليك فيها أنّها غير تمام أيضاً مع أنّ انعدام الصورة ممّا لا أساس له أصلاً.

من السيد مصطفی الخميني عفي عنه

قوله: و نسبة الوجوب إلى الإمكان. [٨/٨ : ٣]

ليس المراد منهما اللذين في قبال الامتناع حتّى يندرج في المفاهيم،
فإنّه ليس النسبة بينهما بالكمال والنقص بل النسبة الكذائية بين
الإمكان الفطري والوجوب الذاتي الخارجي المعبر عنه بالوجود
المتأكد.

من السيد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٣)

في أنّ القدرة هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا؟

قوله: أقول هذا المعتذر. [٣: ٩/١٠]

ولعمري إنّ في كلام المصنّف قَبْرٌ موارد للتأمل والإشكال لا محلّ
لذكرها هنا.

من السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب. [٣: ١٠/٤]

وذلك نظير الإمكان الاستعدادي الذي صرف الاستعداد كيف لاتجامع
الفعلية؟! وذلك لما أخذ في حقيقته استواء طرفي الفعل والترك مثل
القدرة أيضاً؛ فإنّ موضوعه مصاحب الإمكان الذي معناه استواء الطرفين،
فاذا خرج من هذه الشأنية إلى أحد الطرفين فلا بدّ من مؤثّر آخر يخرج به
من الإمكان إلى الوجوب؛ فإنّ العلّة الناقصة موضوع امتناع المعلول و
الأثر، والعلّة التامة موضوع الوجوب والبتّ فلا يجتمعان.

مصطفى الخميني

فصل (٤)

في إيضاح القول بأن كل واحدة من القوة الانفعالية

متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب

قوله: و أما من فسّر القادر. [١/١١ : ٢]

قد استقرّ هذا البحث لنا في رسالتنا في المباحث الكليه أن تعريف هؤلاء الأعظم ... المشية على الذات بل و الفعل عليه فضلاً عن غيره، و تعريف الكلامي قابل التوجيه من جهة كون المراد من الإمكان ما يتضمّن الوجوب، و الصحة ما يتضمّن اللزوم و امتناع عدمه، و ذلك يدفع الإشكال المشار إليه و هو لزوم النقص و الإمكان فيه تعالى.

لمحرّره السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: و هو في جميع الأحوال. [١٣/١١ : ٣]

غرضه: أنّه يصدق الفاعل بالإرادة و يتّصف القادر بذلك الوصف سواء وقع الفعل منه أم لا، أي سواء حصل له الداعي أم لا. فليس يتوهم أن صدق ذلك يتوقّف على تحقّق الأثر حتّى يصدق بعده أنّه فاعل بالإرادة. فما ذكره المحشّي رحمه الله فهو خلاف التحقيق عن مثله، و التكلّم على دأب المتكلّم ظلم و هو عزيز منه.

لمحرّره العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: لو نظرت حقّ النظر. [١/٨٤ : ٣]

و العجب منه أنّ بعد تصريحه: بأنّ الفواعل التسخيرية غير إرادية و إدراكية و بعد إثباته الاختيار للإنسان الذي ظلّ فاعل المختار حتّى يتمّ مسألة الجبر و الاختيار و يثبت قصد الأمر بين الأمرين، قال: إنّ الكلّ

مسخرات بأمر ربّه. و أراد بالتسخير المعنى المصطلح مع أنّه خلاف التحقيق لدى أهله و هو منه الحمدلّله، ولكنّ الجواد قد يكبوا.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و كما أنّ المادّة الجسمية. [٧/١٤: ٣]

إن كانت مراده منها هو الهولوى المتخصّصة بإحدى الصور فلا يمكن له قابلية أخذ كلّ صورة بل الصورة التي عرضت عليه تُخصّصها بأمر مخصوص، فنسبة الضدّين غير متساوية. و إن كان مراده هو الهولوى فلا بأس به إلّا أنّ التعبير عنه بالمادّة الجسمية تسامح.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: لأنّها أيضاً كالفاعلة قد تكون تامّة. [٣/١٥: ٣]

و من هنا انكشف سوء التقسيم، فإنّ الفاعلة و المنفعله بعد ما تنقسم إلى قسمين معيّنين فكان الحقّ عليه أن ينقسم من ابتداء الأمر: أنّ الفاعلة و المنفعله إمّا ناقصة أو تامّة، فتبصّر.

من السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٥)

في تقسيم آخر للقوة الفاعلية

قوله: و هو البارئ جلّ ذكره. [١/١٦: ٣]

يأتي بعض ما يفيدك منّا في الفصل الآتي و كان عليه تميم ذلك الفصل بذاك الفصل لا عقد الفصلين على حدة.

من السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٦)

في طور آخر من التقسيم

قوله: قد تكون علّة بالعرض. [٩/١٦ : ٣]

و ذلك خلاف ما اصطلاح عليه بل ذلك هو المعدّ و الوساطة؛
لظهور المعلولات في محالّها المعيّنة عند بارئها.

ثمّ إنّ المعطي للصور في الموادّ الجرمانية ليس هو اللّه بذاته بل
هو بتوسيط ما هو منه وجود و حيثية كالعقل الفعّال المدبّر لهذا العالم.
اللّهم إلّا أن يقال: إنّ ما لا استقلال له في الوجود كيف يمكن له إعطاء
الوجود؟

ثمّ إنّّه ليس كلّ فعل يصدر من المادّيات، يكون فاعلها بالحركة فإنّ
الحركة ليس كذلك، تأمل.

من العبد الفاني السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٧)

في طور آخر من التقسيم

قوله: و المعدّ لا يلزم أن يكون شبيهاً. [١٤/١٧ : ٣]

و هذا بظاهره غير تمام، لأنّ المعدّ ممّا يؤدّي إلى الشيء نفسه، و لا بدّ
في حركته من وجود السخية بينه و بين ما يتحرّك نحوه، ولكن غرضه
أنّ الصورة التي لها تحقّق المعدّ لا يلزم مع الصورة الآتية عليه من
وجود التقرب الذاتي.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: مَنْ دَقَّ النظر. [١٦/١٧ : ٣]

ما ذكره المحشّي غير تمام؛ لما أنّ الغاية بالعرض ليس بغاية واقعاً بل هو ممّا يتخيّل الفاعل أنّه الغاية لفعله. فالعادة والصناعة مشتركان في جميع الجهات الجوهرية، والاختلاف المفروض بينهما عرضي.

من السيّد مصطفى

قوله: دون الإمكان. [٧/١٨ : ٢]

وقد مضى في بعض حواشينا ويأتي في القدم والحدوث: أنّ علّة الحاجة ليست الحدوث ولا الإمكان بل كلّ ذلك متأخّر عن المعلول خارجاً بمرتبتين، بل العلّة نفس ذات العلّة لا غير، فإنّ الفاعل التام - الذي هو منشأ للفعل بتمام هويته من اللّيس المحض إلى الأيّس المحض - هو يوجِد العالم لجهة في ذاته، لا أنّه الغاية بل أنّه العلّة. تأمّل وراجع المرحلة الآتية المذكورة في ذلك المبحث.

من السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (١٠)

في الحركة والسكون

قوله: في الحركة والسكون. [١٤/٢٠ : ٣]

قد يقال: إنّ التقابل بينهما بالتضادّ. وقد يقال: بالعدم والملكية. والمحكي عن «الشفاء» هو: أنّ السكون إذا اعتبر الحالة التي تحصل في الساكن وهو الثبوت، فالتقابل هو التضادّ؛ وأمّا إذا قيس إلى الحركة التي هو الكمال و ذلك ليس كذلك؛ أي السكون، فالتقابل بالعدم و

الملكة.^(١) والمصنّف يبيّن اختار أنّ الحركة و السكون يساوقان القوة و الفعل قريباً، و لم يبيّن أنّ الحركة مساوق الفعل و السكون القوة أو بالعكس.

و قيل: إن كانت القوة مبدأ التغيّر و الفعل فهو مثل الحركة مبدأ الكمالات، و إن كانت القابلية فتساوق السكون، فالحركة هو الفعل. ولكن الذي يظهر لي: أنّ المصنّف قد تعلّق غرضه بما لا يساعده العرف و العقل و اللغة؛ فإنّ مبنى كلامه يتمّ إذا كان الحركة أعمّ من الدفع و من الانتقال من الأيس إلى الليس، مع أنّ إثبات ذلك مشكل جدّاً.

و إن تعلّق مراده بأنّ معنى السكون هو المعنى الموسّع الذي هو الثبوت، و الحركة أيضاً أعمّ من التدرّج و الدفع، فيكون البحث هنا عن الحركة و السكون البحث عن العوارض الأولى للوجود. و لا يقال: إنّ الوجود إمّا ثابت أو متحرّك، كما يقال: إنّ إمّا علّة أو معلول بلا تخصّص نوع تخصّص الطبيعي أو التعليمي. و هذا أيضاً من الذوقيات التي لا يساعده الوجدان؛ فإنّ الحركة و السكون من عوارض الجسم و لا ربط لها بعالم الأمر و المجرّدات.

ولا يلزم الإشكال بأنّ البحث عنه هنا ممّا لا وجه له؛ لما تقرّر ممّا في محلّه إنكار اعتبار ذلك الأمور في العلوم بل العلوم لا بدّ لمسانئها من سنخية ذاتية واجدة إيّاها سواء كان من العوارض الأولى أم من العوارض الثانوية، و أنّ العلوم لا يحتاج إلى موضوعات محقّقة.

من السيّد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: وكلّ هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة. [١١/٢٢ : ٣]
و سيأتي من ذي قبل ما نقله عن الشيخ من: أنّ ذلك ليس من تحديد
الحركة بالجنس أو ما هو كالجنس، بل ذلك إعطاء المطلوب بالألفاظ
المرادفة له، ويخرج عن الحدّ للشيء.^(١) وأحسن ما قيل هو: أنّ
الحركة موافاة حدودٍ بالقوة على الاتصال، و السكون انقطاع هذه
الموافاة.^(٢) و يندرج فيه الحركة التوسّطية و القطعية.

من السيّد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: أنّها عبارة عن الغيرية.
[١١/٢٤ : ٣]
و هذا التعريف أحسن التعاريف التي وقع لها و لا يريد المعرّف منه
«التغير» كما ظنّه المصنّف، و لا «ملاك الغيرية» كما فعله المحشّي، بل
الغيرية ذاتية للحركة، فإنّ الحركة قوّتها عين فعليتها و وجودها عين
التشبّك بأعدامها، و حضورها لنفسها عين غيوبتها عن أنفسها؛ فإنّها كلّما
ينظر إليه فهو غير ما ينظر إليه، و ذلك الحقيقة عبارة عن الغيرية؛ أي
لانفسية لها مثل الجواهر و الصور النوعية و الجسمية، و ذلك أمرٌ
واضح.

و العجب من المصنّف حيث اعتقد و صرّح في كتبه كثيراً: أنّ الأجسام
عبارة عن الغيرية بهذا المعنى الذي ذكرنا و كيف غفل هنا عمّا توجه
إليه مراراً؟! تأمل.

من السيّد مصطفى الخميني عني عنه

١- الشفاء، الطبيعيات ١ : ٨٢، الأسفار الأربعة ٣ : ٢٣.

٢- التحصيل : ٤٢٠.

قوله: ما ذكره الشيخ^(١) [١٠/٢٦ : ٣]

قد استشكل السبزواري رحمته الله : بأنَّ الحركة لو لم تكن ما به التغيّر بل هو نفس التغيّر ولكنّ الغيرية غير التغيّر.

و هذا عن مثله بمكان من العجب؛ لما أنّه ليس في كلامه ما يعطي أنّ غرضه من الغيرية هو التغيّر، بل إنّهُ يصرّح بأنَّ الحركة عين الغيرية لا أنّ التجدّد و خروج الشيء هو الغيرية التي هي الحركة كما قال: «بل نفس خروج الشيء عن حاله نفس غيريته».

فما أنكرنا أنّ المصنّف قال: «الغيرية هو التغيّر» مستنداً إلى ما فهمه المحشّي غير تمام إنصافاً.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: فلنفرض أنّه حدث فيه شيء. [٥/٢٧ : ٣]

و لم يتمّ كلامه بتفريض أنّه زال عنه شيء ولكنّ الشبهة تأتي في الزوال أيضاً. و ذلك لأنّ الزائل إذا كان موجوداً ابتداءً وجوده فزائل بتمامه، و إلّا فبقي منه القوّة إلى آخره.

ثمّ لا يخفى: أنّ الترديد الظاهر من كلامه و هو أنّ الحركة إمّا بزوال شيء أو حدوث شيء، غير تمام؛ لأنّ الزوال يلزم الحدوث و الحدوث يلزم الزوال لعدم إمكان وجود القوّة بلا صورة و عدم إمكان اجتماع الصورتين في آن واحد و زمان فارد.

و يمكن توجيه كلامه بأن يقال: إنّ غرضه هو أنّ الحركة إمّا يقال باعتبار زوال شيء أو باعتبار حدوث شيء، لا أنّ الحدوث و الزوال من

المنفصلة الحقيقية، بل بينهما التلازم في الزمان.

من السيد مصطفى عفي عنه

قوله: بل المراد من الجسم. [١٥/٢٩ : ٢]

بأخذ الصورة الجسمية لا بشرط كما هو كذلك، فيعمّ المادّة لعدم كونها محضاً في الخارج بل لابدّ من تصوّرها بصورة مهملة.

من السيد مصطفى عفي عنه

قوله: لا يكون كذلك في الجسم. [١٦/٢٩ : ٢]

وقد استقرّ الرأى على: أنّ ما هو الموجود من التبدلات هو الحركة الجوهرية وليس في قبالتها شيء آخر من الكون والفساد ومثل الانتقال والاستحالة وغيرهما. بل قد يأتي: أنّ الحركات الكميّة والكيفيّة و الوضعية ممّا لا أساس لها، و السائل المتحرّك هو الطيّعة السيّالة بالسبيل الذاتي.

من السيد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (١١)

في تحقيق القول في نحو وجود الحركة

قد شرعت من هنا لدى الوالد المعظم في الرابع من شهر رمضان ٧٤، و نرجوا الله أن يوفّقنا لأن أتمّ المباحث المتعلّقه بالحركة و شؤونها.

من السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: ارتسمت صورة. [١١/٣١ : ٣]

و هذا مثل التوهّم الحاصل من الحركة الحاصلة من القطرة أو

الحجر أو الساقط السيّال من السماء، فإنّ قوّة البصر بتوسيط ارتسام الصورة القبلية و حصول الصورة الأخرى فيها قبل زوال الأخرى، فمنّ تعاقب الصور المترتبة يتخيّل المرمي الممتدّ الثابت.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و من هذا القبيل. [٣: ٢٢/٢]

و هو أوّل الكلام بالنسبة إلى الحركة القطعية التي أنكرها الشيخ و تبعه الجمهور، فما استدللّ به يتمّ بعد إثبات الصغرى و هو ثبوت مقدار من الوجود لجمع أنحاء الحركة في العين حتّى يصدق الماهية. إن قلت: الحركة القطعية عند الشيخ أمر ذهني و هو عيني، و إذا ثبت أنّه في وعاءٍ يمكن تحقّقه فتخصّصه بوعاء دون آخر يحتاج إلى دليل لا يقام عليه.

قلت: ليس ما في الذهن هو الحركة القطعية لما أن لا يمكن اجتماع أجزائه، و ما في الأوهام يكون من ذلك القبيل لاجتماع مبتدئه و منتهاه بل الصورة الواقعة في الوهم (صورة) متّخذة من الحصولات الخارجية و بتوسيط الاتّصال يعبر عنه بالحركة و إلّا ليست الحركة موجودة في الأوهام و الخيال أصلاً لعدم صلاحيته لذلك أصلاً. و يأتي أنّ الحركة غير موجودة إلّا الحركة في الجواهر.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: و العجب أنّ الشيخ. [٣: ٢٢/٣]

و قد أورد المحشّي على المصنّف بما لا دليل عليه و هو: أنّ الزمان منقسم إلى القطعية و التوسّطية و ذلك أمر عزيز غير مسبوق.

هذا مضافاً إلى أن الحركة التوسّطية و القطعية لا يقعان في الزمان طولاً بل الواحد المتحرّك باعتبار له الحركة القطعية و باعتبار له التوسّطية، و ذلك من الحثيات الممتازة عند العقل. فما قال: «إنّ الزمان منطبق على الحركة القطعية فهو غير موجود» فإنّ المنكر لها لا يدّعي أنّ الزمان ينطبق عليها لعدمها خارجاً و ذهنأً، و منشأً اشتباه المحشّي ذهوله عن عدم وجود الحركة القطعية حتّى في الذهن، و ذلك واضح في كلماته. و لذلك يظهر مواضع نظر آخر لما أشار إلى الإيرادات على المصنّف.

و ما قال: «إنّه كيف يكون بالمعنى الأوّل» إلى آخره، قد يأتي توضيح ذلك من نفسه الشريفة في الصفحة الآتية و هو أنّ ضعف الوجود منبع الوجود إلى هذه المراحل من الشدائد.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: و ذلك. [١٠/٣٥ : ٣]

و هو الآن.

قوله: و تشافع الحدود. [١٢/٣٥ : ٣]

فإنّها غير متجزّية فيلزم تتابع غير المتحرّكات و هو محال.

قوله: و نسبتها إلى معنى القطع. [٣/٣٦ : ٣]

أي: إلى الحركة التوسّطية و إلى الحركة القطعية.

قوله: فالجزء الموجود منها. [٨/٣٦ : ٣]

إنّ الجزء الذي لا يتجزّى مستحيل.

قوله: فلا يكون كلّ. [١١/٣٦ : ٣]

بل یلزم كونه دفعی التحقّق مع أنّه غیر قارّ الذات كما أشار إلیه.

من المصطفى

قوله: السابع أنّ الاتصال. [٢/٣٧ : ٣]

بل الاتصال بین الحال من الحركة؛ لأنّها الآنی و الآن وجوده الحالي، فاتّصال بین الموجود و المعدومین و احتفاف الموجود بالمعدومین.

من السید مصطفى الخميني

فصل (١٢)

في إثبات المحرّك الأوّل

قوله: بل الشیء لا یكون. [٩/٣٨ : ٢]

للزوم كونه حركة ذاتیة، و ما كان شأنه ذلك غیر متحرّك بناء علی مسلك المشهور.

مصطفى

قوله: و المسخّن لا یسخّن نفسه. [٢/٣٩ : ٣]

مبنی علی المفعول. و ما توهم من الإشكال مبني علی بناء الفاعل، و المعنى: أنّ المسخّن لا یسخّن نفسه بل تسخّنه لأمرٍ یكون السخونة بالقیاس إلیه أمر بالقوّة، فإنّ النار لیس تسخّنه بالفعل بل هو بالقوّة. إن قلت: هذا یتّم إذا قیس الأمر إلی المتسخّن المعین و أمّا المبهم منه فكونه مسخّناً بالفعل صادق.

قلت: هذا یتّم إذا كان النار غیر مشرط فی تسخّنه بشیء آخر مع أنّ

قابلية المحلّ من اليبوسة شرطاً، تأمل.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: لا خيرية فيه. [١٠/٤٠ : ٣]

أقول: لو كان الهيولى و القوة موجوداً يلزم كونه محتاجاً إلى المادّة و الهيولى الأخرى، فتسلسل دونه. و ترى المحشّي صرّح في كتابه الصغير أنّ الهيولى إبداعي^(١) لا يحتاج إليه، و ما كان كذلك فيكون قوّة الوجود و يسلب عنه الوجود بالذات و يحمل عليه بالتبع و الظليّة، و ذلك غير الظليّة في العلّة و المعلول، تأمل.

من السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (١٣)

في دفع شكوك أوردت على قاعدة كون كلّ متحرّك له محرّك

قوله: جهتي القوة. [١٥/٤١ : ٣]

ولكن غير خفيّ على المتأمل: أنّ مقصوده من أنّ القوة موجودة بوجود الفصل و الصورة و من تبعات تجلّياته.

من السيّد مصطفى

قوله: فعلى الأوّل يكون هو غير المتحرّك. [١٦/٤١ : ٣]

المراد من قوله: «هو غير المتحرّك» أي هو غير المتحرّك من جهة كونه متحرّكاً، لأنّه ساكن كما قد يتوهم.

فالبرهان مؤلف من الحلّ و الإفساد. أمّا حلّه، فهو أنّه يلزم اختلاف

الجهة؛ وأمّا إفساده، فهو أنّه يلزم اتّحاد جهتي القوّة والفعل.

من السيّد العبد مصطفى عفي عنه

قوله: أليست الطبيعة. [٤/٤٢ : ٣]

لم يُعلّم المصنّف مرامه و مقصده و لم يبيّن ما في كلامه من الإشكال، و ذلك لوضوحه فإنّ الطبيعة إن كانت عبارة عن المادّة التي تقبل الحركات و تُسَلِّط الصور إلى محالّها و معادها، فذلك الحركة الجوهرية فإنّ الطبيعة المتحرّكة لا يكون إلّا ذلك أي متحرّكاً بالحركة الذاتية. و إن كان غرضه الحركات العَرَضِيّة فالكلام عائِدٌ من رأس: فبناء على الأوّل لا سكّون و لا اجتماع و المحالية معلومة في محلّه، فما تخيّلّه فاسد. و على الثاني فإنّ الحركات العرضية أمر بالقوّة لا بدّ له من مُحدث مفيد، و المفيد غير المستفيد. فما أورد على البراهين الأوّل لا يتمّ، تأمل.

من السيّد العبد الفاني المصطفى الخميني عفي عنه

قوله: أن يكون الجسم. [٦/٤٢ : ٣]

أي الجسم المقسور بناء على مسلكهم من كون هذا الجسم مبدأ الحركة و قابلها.

مصطفى

قوله: لأنّها أمر إضافي. [١٩/٤٢ : ٣]

اعتراض المحشّي: أنّ من الممكن أن تكون الصورة الجسميّة عبارة عن ذات له قابلية الأبعاد. و قال: إنّ القابل بهذا المعنى فصل مقسّم للجوهرية مقوّم للجسميّة. انتهى.

و ما قاله لو يمكن إتمامه، ليتمّ الشقّ الأوّل؛ فإنّ القابلية إن ثبت

إضافيته يقتضي عدم كونه غير قابل لتقويم الجوهر أنّ إضافيته ذاتية لها. وإنّ من الإضافات ما لا تختلف بالاعتبار، وإلاّ فإن اختلف بالاعتبار فيمكن جعله نفس الصور الجسميّة و يعتبر كونه في هذا الحدّ من التحقق جوهرًا مع أنّه ليس كذلك فلا يكون مقسّمًا للجوهر ولا مقومًا لشيء آخر وهو الصورة الجسميّة.

ولكن لم يثبت أنّ القابلية من المعاني الإضافية، بل القابلية: إمّا هو القوة المنفعلة فهو من الأعراض المتقارن للهيولى وهو الإمكان، أو هو معنى في الفعل فهو أيضاً أمر اختراعي، أو معنى جامع لهما كما مرّ في فرض تصوير الجامع بين القوى الفعلية والانفعالية. هذا ولكن مع ذلك ليست القابلية عبارة عن الصورة الجسميّة.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: يبتني على إثبات. [٣: ٤٤]

المراد من الإمكان والقوة أمران ... هذه الأوصاف لا اقتضاء الطرفين و من القوة أمر أنّه ليس يعرض ويتّصف بغير واسطة، وذلك غير البرهان الخامس والسادس كما ظنّه المحشّي؛ فإنّ ظاهر عبارته أنّه من مبادئ البرهان لا نفسه.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: والقابل. [٣: ٤٤/٥]

و سيأتي في الصفحة الآتية معنى القابل والخلط الواقع في كلمات الإمام^(١).

من السيّد مصطفى

قوله: بحسب أصناف التقديم.

[١٩/٤٤ : ٣]

حتى ألبس الزماني في الجملة.

قوله: فمبناه على الغفلة.

[١٣/٤٥ : ٣]

قد استقرّ آرائهم على الفلك المعلوم عدمه في زماننا هذا، و يظهر منه: أنّ له المادّة و الصورة، و أنّ الفلك له الجنس و الفصل الحقيقيّين لا مثل الألوان و شبهها مع أنّ استحالة الخرق و الالتيام و الكون و الفساد ينفي ذلك؛ فإنّ من حصول تلك الأحوال في الأجسام العنصرية ينكشف وجود القدر المشترك و وجود كلّ من الطرفين بحيث يخصّه و يعبرّ عن الأوّل بالمادّة و عن الثاني بالصورة، فإنّ جميع البراهين المقامة على إثبات المادّة في العالم يتقوّم بأنّ الإنسان يرى حصول التغيّرات و التبدّلات العرضية و الجوهرية، و إذا كانت الفلك مستحيل الاستحالات فكيف يمكن كشفها و ما الاحتياج إليها؟

و أيضاً قد ثبت في محلّه: أنّ تكثرّ أفراد ماهية واحدة ينتسب إلى المادّة الثابتة القابلة للكثرة و قد استقرّ رأيهم على أنّ الأفلاك مثل العقول أنواعهم منحصرة في الأفراد مع أنّ المادّة إذا اقتضت ذلك فلا يفرق. و توهم أنّ المادّة العنصري يكون هكذا و الأثري ليس كذلك، فاسد جداً؛ لأنّ العقل لا يرى للمادّة إلّا معنى واحداً و حيثية واحدة، و الاختلاف في الموادّ لابدّ و أن يكون من قبل الصور و تخصّصها بها (صرّح به قدّس سرّه هنا و في الأبواب الأخر) فلا ربط بين الخلط في كيفية ارتباط الجنس و الفصل و كيفية اتحادهما خارجاً بالفعل.

و ما يقال فيه بل الجواب هو: أنّ تلك الأحوال منتهية إلى الصورة

البيسطة و لا دخل لشيء آخر فيه، أو يقال: إن الصورة الجسمية في الأفلاك تغاير الصور الجسمية في العنصریات و ذلك لأن الصورة الجسمية هنا غير الصور النوعية بخلاف الأفلاك، و كل ذلك لعدم تماديه بالمعنى المشترك بل هو مادي بعد ثبوت النفس الشاعرة له، تأمل.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و كيفية ارتباط الجنس. [١٣ : ٤٥]

و بعبارة أخرى: أن الشق الثالث في الفلك يقتضي هذا الاختلاف و هو الصورة النوعية و تلك الصور مقتض للصور الجسمية.

من السيد مصطفى

قوله: فساد هذا الأصل. [١٠ : ٤٦ : ٣]

يحتمل كونه عطفاً إلى قوله: فإن قيل.

قوله: و بتقدير. [١٠ : ٤٦ : ٣]

هذا إشكال من المستشكل على نفسه: أن على فرض صحة أن الأصل المزبور فاسد - و هو عدم جواز اتحاد الفاعل و القابل - يكفينا لإثبات المدعى - و هو أن كل متحرك لابد له من محرك غيره - الطريقة الخامسة. فأجاب بقوله: «فليكن البيان فيه» و استشكل نقضاً و أجاب المصنف كما ترى، فما فعله المحشي لا يخلو من غرابة.

من السيد مصطفى عفي عنه

فصل (١٤)

في تقسيم القوة المحركة و في إثبات محرك عقلي

قوله: ما يحرك بالذات. [٣: ٤٧/٣]

يفهم من مقابله: أن غرضه من بالذات أي بلا واسطة و بعض تقسيماته و إن تداخل من جهة المثال إلا أن في كل فرض بيان جهة خاصة، فإن مثال القسم الأول حركة اليد و مثال القسم الثاني حركة المفتاح بما أنه أفاده وصف الحركة، و مثال الثاني أيضاً ذلك إلا أنه بما أنه يباشر في قبال من لا يباشر، فما وقع في عبارة المحشي لا يخلو من تعسف.

من السيد مصطفى عني عنه

قوله: بأن يتحرك. [٣: ٤٧/٦]

كحركة اليد.

فصل (١٥)

في أن كل حادث يسبقه قوة الوجود و مادة تحملها

قوله: ليس من الأمور العقلية المحضة. [٣: ٥٠/٤]

هذا هو الإمكان الذاتي و ما ثبت هنا هو الإمكان الاستعدادي و هو القوة.

قوله: و كذا لو كان عرضاً قاراً. [٣: ٥١/٣]

فإنه و إن تعلق خارجاً بالغير إلا أن قيام المفهوم في الماهية ثابت

بذاته بخلاف الإضافة فإنها إضافة مفهوماً ووجوداً.

من السيد مصطفى

قوله: حتّى يكون مضافاً مشهورياً. [٥/٥١ : ٣]

العبارة غير سليم، والمراد أنّه حتّى لا يلزم كونه مضافاً مشهورياً لأنّه فيما إذا كان الإضافة خارجة عن ذاته، بل يكون مضافاً حقيقياً لأنّه عين ذاته.

من السيد مصطفى

قوله: واعلم أنّ موضوع الإمكان. [٩/٥٢ : ٣]

قد نرى في لسان هؤلاء الفضلاء: أنّ الهيلولى أمرٌ إبداعي، والظاهر من غرضهم كون الهيلولى لا تحتاج في تحقّقه إلى المادّة، بل إمكانه الذاتى كافٍ في ذلك.

ولكن يناقش عليهم: بأنّ الهيلولى لا إشكال في أنّها لا يمكن أن يكون بلا صورة جسمية، والصورة الجسمية لا يمكن إلّا بالصورة النوعية، فما هو الإبداع لا بدّ وأن يكون إمّا الجماد أو النبات أو الحيوان، وذلك واضح البطلان؛ لما أنّ كلّ واحد منها زمانى بالاتّفاق ويرد عليهم إشكالات آخر. فيحمل غرضهم على أنّ المراد من الإبداع أى كون المادّة لا يحتاج المادّة الأخرى حتّى مادّة الاحتياج.

المصطفى عني عنه

قوله: إلى لا نهاية. [١٢/٥٢ : ٣]

ولا مانع منه لأنّه تعاقبي.

قوله: فإنّ حدّ المضاف. [١٧/٥٤ : ٣]

الحق: أنَّ الإشكال لا ينحلَّ لأنَّ تعريف المضاف عبارة عن النسبة المكررة بين المتعلِّقين ولا بدَّ من كون طرفيها من الموجودات العينية، لا أنَّ أحد طرفيه عينيًّا وطرفه الآخر وهميًّا، فإنَّه يلزم كون الوهم في حذاء الخارج، وهذا لازم لمادَّيته في الإضافة لا بدَّ لها من ثبوت الطرفين في وعاء الإضافة، ولا إضافة بين الشيء العيني والذهني. فهذا البيان انقذ أنَّ الإشكال لا ينحلَّ به.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: وهو الماء. [١/٥٥ : ٢]

الذي هو الوجود المقيّد في قبال الماء.

قوله: وإمّا إمكانه. [٦/٥٦ : ٢]

قد نسب إليه وصرّح: أنَّ الهويات البسيطة لا ماهية لها. وقد توهم: أنَّه نفى الحدوث الذاتي وهنا يثبت الإمكان الذاتي، فلا مناقضه بين الكلمات، والغرض إثبات أنَّ الهويات المجردة لا يحتاج إلى الاستعداد والإمكان العرضي.

من السيّد مصطفى

فصل (١٧)

في أنَّ الفعل مقدّم على القوّة

قوله: وقع له فلتة. [١/٥٧ : ٣]

قوله «فلتة» فاعل «وقع» و «أنَّ اشتغل» يؤوّل ويصير: فلتة الاشتغال بتدبير البدن و لم يقدر أعانه البارئ.

قوله: انكساغورس. [٢: ٨/٥٧]

القاعدة المنسوبة إليه المعروفة هو أنّ «كلّ شيء في كلّ شيء»، ولكن لا يبعد كون ادّعائه أنّ الأشياء لها الخواصّ التي يمكن استفادة كلّ خاصيّة عن كلّ شيء بالفعل، وهذا احتمال.

و احتمال آخر وهو: أنّ الكلّ في الكلّ بالقوة لثبوت أنّ مقتضى الهيولى المشتركة إمكان انقلاب كلّ شيء أو أنّ استفاد خاصّة كلّ شيء عن كلّ شيء بعد الانقلاب و التحوّلات

و شبه الاحتمال الأوّل ما سلكه الشيخ في بقاء الصور العنصرية بفعليتها مع المركّبات و الموالييد.^(١) فما اختاره يقرب في البعد من احتساب هذا كلّ شيء في كلّ شيء، تأمل.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: ثمّ القوة مطلقاً متأخّرة عن الفعل بوجوه التقدّم. [٢: ١٢/٥٧]

حتّى زماناً، ثبت هنا: أنّ المتقدّم على الفعل هو القوة التي ليست إلّا العرض و لمكان العرضيّة متأخّر عن الفعلية. و المراد من الفعلية ليست صورة بل هو الأعمّ من فعلية الهيولى و الصورة، و تقدّم الفعلية على القوة لا يمكن زماناً إلّا في الفعلية التي كانت للهيولى، فإنّها في هيولانيّته فعلية، و ترى في الصفحة الآتية أنّ الصورة متقدّم على الهيولى ذاتاً و هي عليها زماناً، فانتظر.

من السيّد مصطفى

فصل (١٨)

في تحقيق موضوع الحركة وأن موضوعها هل الجسم أم غيره

قوله: إلا في الوهم. [١٤/٥٩ : ٢]

بل في الخيال والحس المشترك كما مضى.

قوله: وبعكس النقيض. [٥/٦٠ : ٣]

اعلم: أن البراهين المشار إليها في هذه الأساطير بعضها يرجع إلى المفارقات وأنها لا تقبل الحركة والتغير، وبعضها يفيد المعنى الأعم منها ومن الفعليات ولو كان مادية إذا كان ذلك متصوراً. وذلك هو برهان أن الحركة لا يمكن إلا للفاقد الذي يطلب الوجدان، وذلك ينافي الفعلية من كل جهة، فتبين أن الفعلية الصرفة لا يمكن أن يكون موضوع الحركة سواء قد كان مجرداً أو مادياً وإن لم يتصور في الماديات شيء هكذا.

عن السيد مصطفى عني عنه

قوله: مركب الهوية. [١٠/٦٠ : ٢]

قد مر: أن الفعلية المحضة لا يمكن والقوة لا يمكن، فكيف يمكن

المركب منهما مع أنه ليس شيء زائد عليهما؟

و بتوضيح آخر، يُسأل عن الموضوع المركب: أن ما هو يطلب

الحركة طلب الموضوع لعرضه هل هو أمر عرضي له الحركة أم

ذاتي؟ إن كان عرضياً لابد وأن يرجع إلى ذاتي، وإن كان ذاتياً فيستقل عن ما

بالذات و هو إما القوة أو الجهة الفعلية أو الجامع بينهما؛ و الأول مستحيل و كذا الثاني، و لا جامع لهما خارجاً بل و لاذهنأ، و يرتفع الإشكال ببيان يأتي.

من السيد مصطفیٰ عفی عنه

قوله: و هذا هو الجسم. [١٠/٦٠ : ٣]

و لا يتم ذلك، فإنّ الحركة من الصفات و العوارض كما يأتي عند بيان البرهان الثاني، و لابدّ من تحقّق موضوعه، و ليس للجسم تقدّماً عليها لعدم إمكان تحقّقه إلّا مع الصورة المنوّعة، فما هو موضوع الحركة هو الأنواع لا الصورة الجسمية. و لآمانع من كون موضوع كلّ حركة شيء غير موضوعٍ لحركة أخرى؛ فيقع الجماد موضوع الحركة فيه و النبات موضوع الحركة فيه و كذا الحيوان.

من السيد عفی عنه

فصل (١٩)

في حكمة مشرقية

قوله: فلم يتخلّل الجعل. [١٢/٦١ : ٣]

المراد من عدم التخلّل: أنّ جعل الجاعل الأوّل لا يتطرّق إلى لازم المجعل، لا أنّ لازم الوجود غير مجعول؛ فإنّه مردود لأنّ الوجود كلّما كان فهو مجعول سوى الواجب.

من السيد مصطفیٰ

قوله: لأنّ موضوع التجدّد. [٨/٦٢ : ٣]

فإنه في هذه الصورة ليس لازمة لها الحركة بالمعنى السابق
اللازم للوجود.

قوله: و ما ذكر أيضاً فيه. [١٠/٦٢: ٣]

أي في الفصل السابق.

قوله: زماناً. [١٤/٦٣: ٣]

هذا ما واعدناك سابقاً من: أن تقدّم الفعل على القوة زماناً غير تأخره
عن الهولوى زماناً؛ لأنّ القوة عرض و الهولوى جوهر.

من السيد مصطفى

فصل (٢٠)

في إثبات الطبيعة لكلّ متحرّك و أنّها هي المبدأ القريب
لكلّ حركة سواء كانت الحركة طبيعیه أو قسرية أو إرادية

قوله: فاعلها الطبيعة. [٨/٦٤: ٣]

و ظنّي أنّه غير تمام إلّا على وجه و هو: أنّ فاعلية الطبيعة إن كان
بمعنى معطي وجود الحركة فهو واضح الفساد، و إن كان المراد مباشرة
الطبيعة لها فهذا غير معنى الفاعل.

و الطبيعة المقسورة بعد تمامية قسرها ليس فاعل حركتها بنفسها بل
هي جاذبة الأرض أو جاذبة في الأرض و فيها أيضاً ولكن بالنسبة أي كما
أنّ الحجر المتوجّه إلى الأرض بمقتضى جاذبتها ترجع إليها كذلك
الأرض بمقتضى جاذبة هذه الطبيعة تقرب منه و ذلك بالنسبة.

من السيد مصطفى

قوله: و الحركة غير منقطعة بعد. [٩/٦٤ : ٢]

و ذلك غير تمام؛ لأنَّ الحركة الطبيعية و الحركة القسرية
شخصان من الحركة و ما يحتاج إحداهما إلى العلّة لا يحتاج الآخر
إليها. فما هو العلّة المعدّة بالعرض تمت و معلولها أيضاً تمّ كما ترى.
فالعلّة المعدّة في الحركة القسريّة ليست بالعرض.

من السيّد مصطفى

فصل (٢١)

في كيفية ربط المتغيّر بالثابت

قوله: بانضمام الصورة. [١٩/٦٨ : ٣]

الجسمية و النوعية و الشخصية. و معنى الإبداع أنّ الهولّى لم
يستتبع الهولّى النوعي و إلّا لتسلسل.

من السيّد مصطفى

فصل (٢٢)

في نسبة الحركة إلى المقولات

قوله: في نسبة الحركة. [٤/٦٩ : ٢]

و يأتي من بعد زيادة تحقيق - إن شاء الله تعالى -، فما في الحاشية
غير تامّ، فتأمل.

من السيّد مصطفى

قوله: يرجع إلى الجمع.
[٨/٧٣ : ٢]
أي إلى الحركة التوسعية و القطعية؛ فإنّ في الأولى كلّها بالفعل،
و في الثانية بالفعل و القوة فتفظن.

مصطفى

قوله: لا بما يحلّه.
[١١/٧٤ : ٢]
أي غير متقوم بالحال.

فصل (٢٣)

في تعيين أنّ أيّ مقولة من المقولات تقع فيها الحركة
وأيّها لم تقع فيها

قوله: و ما إليه الحركة.
[١٤/٧٥ : ٢]
قد يتوهم: أنّ ما لأجله الحركة أيضاً محتاجة إليه في تحقّق
الحركة.
و فيه: أنّه داخل في غرض فاعلها لا نفسها، و كذلك إذا كان ما إليه
و ما لأجله واحداً.

من السيّد مصطفى

قوله: و ما إليه ضدين.
[١/٧٦ : ٢]
و تارة يكون المشهورين منهما كالحركة من الخضراء إلى
الحمراء، و أخرى حقيقيين كالحركة من الأبيض إلى الأسود أو العكس.

من السيّد مصطفى

قوله: كما أشرنا إليه.
[٢/٧٧ : ٢]

عند نقل الاحتمال الثالث، و توجيهه بوجه و هو: أنَّ الحركة تجدد الأمر لا الأمر المتجدد.

منه

قوله: يقع الحركة في شيء منهما.
[٤/٧٧ : ٣]
أي في مقولة أن يفعل و أن يفعل.

فصل (٢٤)

في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس

قوله: فقد اختلف.
[١٦/٨٠ : ٣]

و هذا هو المعروف من: أنَّ مقولة الوضع منها تامّ و منها ناقص، و إذا كان كلّ منهما وضعاً فتارة: يقع الحركة في التامّ منها، و أخرى: في الناقص منها. ففي صورة التباين الكلّي يقع تامّها، ففي الجزئي يقع ناقصها.

من السيد مصطفى عفي عنه

قوله: فهكذا في كلّ حركة.
[١١/٨٢ : ٣]

فإنّ أول الخطّ الامتدادي - مثلاً - تارة يتخيّل نقطة تنجرّ إلى هذا المقدار، و أخرى أنّها النُقْطَات المتّصلة و الوجودات المرتبطة بعضها ببعض، فالنقطة و ما هو في الخارج حقيقة واحدة بسيطة ممتدّة.

من السيد مصطفى

قوله: بحسب التحليل.
[١٤/٨٢ : ٣]

و عرفت: أنَّ العوارض التحليلية مقومات الموضوعات كالجنس

و الفصل و الوجود و الماهية بخلاف العوارض الخارجيّة.

مصطفى

|٥/٩٠ : ٣|

قوله: خوض عظيم في التشكّك.

أي في الإشكال ثمّ في حلّه.

المرحلة التاسعة

في القدم و الحدوث و ذكر أقسام التقدّم و التأخّر

قوله: في القدم و الحدوث. [٣ : ٢٤٤/٢]

لا يبعد ادّعاء توقّف فهم كلّ واحد على الآخر توقّفاً غير دوري؛ فإنّ الحادث هو المسبوق، و القديم هو الغير المسبوق. و ذلك مثل الماهيات و الوجودات الخاصّة المجردة و كذا المادّيات التي تكون في أمَد الزّمان و كذلك نفس الزمان و الحركة و كذلك الفلك الأقصى - بناء على كونه موجوداً - و منه ينتزع الزمان و يُعتبر.

فما في كلمات القوم من التعاريف المختلفة تارة بأنّ الحادث ما كان مسبوقاً بالعدم، أو ما كان مسبوقاً بالغير و أمثال ذلك، فلا يفيد شيئاً فيما لم يمكن مابه التقدّم و التأخّر، فافهم.

فصل (٢)

في إثبات الحدوث الذاتي

قوله: في إثبات الحدوث الذاتي. [٩/٢٤٦ : ٣]

و لا يخفى: أنّ مقتضى بعض المذاهب إنكار الحدوث في العالم إلّا اسماً و رسماً لا حقيقةً و جوهرًا؛ فإنّ الوجود و تجلياته و أسمائه الحسنی و صفاته العليا، كلّها راجعة إلى واحد حقيقي بسيط ذي مراتب طولية؛ لاحتياج يكون حدّ المراتب سمة عليه لتلك المرتبة و كذلك العكس. بل الحقيقة الواحدة الجارية في كلّ مقام و منزل يسمّى بأنّه ذاك المقام و المنزل. و ذلك الحدوث الإلهي غير ما اصطلاح عليه المحقّق المحشّي في كتابه الصغير^(١) بل هو بعناية أخرى فصلّه في حواشيه عليه، فراجع.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: الممكن يستحقّ العدم. [١/٢٤٧ : ٣]

للعدم إطلاقان:

الأوّل: يطلق و يراد به المعنى العرضي للماهية مثل الوجود، و ذلك هو العدم الآتي من قبل عدم العلّة.

الثاني: يطلق و يراد به العدم الذاتي، و هو المعتبر على اعتبار الماهية متأخراً عنها و معها في حالي الوجود و العدم العرضيين، و هو عدم اقتضاها الوجود و العدم. فإذا صحّ أن يقال: أنّه يستحقّ الإمكان، يصحّ

١- شرح المنظومة - قسم الحكمة : ٨٢، عند قوله : «مما اصطلحت أنا عليه».

هذا الإطلاق أيضاً، فلا وجه للإيراد ثم الدفع بما محصله يرجع إلى ما بيّنا.

من السيد مصطفى

قوله: فلها تقدّم على الوجود مطلقاً. [٣: ٥/٢٤٩]

يحتمل أن يكون مراده من الإطلاق أي مطلق التقدّم، و يحتمل كونه

مطلق الوجود. والثاني باطل بل الأول أيضاً وهو واضح.

ثم لا إشكال في أنّ الماهية متأخرة حقيقة و عيناً من الوجود و

الفرض الذي لا يهدينا إلى الخارج كيف ينتج لنا شيئاً؟ فإنّ الماهية و

المفاهيم موصوفات ذهنية - بمعنى لا مطلقاً - كيف يكون متقدّماً على

الوجود؟! و التقدّم الذي فرضه هذا الحكيم ذهني لا خارجي، و لا يكفي

عن الذهني بالخارجي.

فالحديث الذاتي أيضاً لا يثبت بما ذكره، فلا بدّ و أن يقال في إثبات

الحدوث الذاتي: إنّ الوجود المطلق الذي هو صرف الكمال و

الخلّاقية فائضة، و الفيض منه واجب بالغير، فتكون ذلك الغير أمراً

حادثاً و كذلك المفاهيم الناقصة التي يعتبر فيها يكون حادثاً. هذا لو تمّ

فهو، و إلّا لا يتمّ المطلوب بما صنعه الماتن.

من السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: بلا اختلاف حيثية. [٣: ٧/٢٤٩]

هذا بظاهره سخيّف؛ لأنّ المفاهيم الناقصة خصوصاً مثل العدم و

الوجود اللذين يكونان متناقضين لا يمكن اعتبارهما من حيثية واحدة.

فالحيثية التي تكون منشأ لصدق الوجود، لا يمكن أن يكون منشأ لصدق

العدم، فاختلف الحيثية لازم قطعاً. نعم، إن كان المراد أنّ الواحد مصداق

المفهومين، فهو أمر صحيح لا مانع فيه.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: فهي متّصفة بالتقدّم على الوجود بالوجود. [٣: ٩/٢٤٩]

هذا أيضاً سخيّف بظاھرهِ؛ لعدم إمكان تقدّم الشيء على الشيء بنفس ذلك الشيء، للزوم التسلسل والخلف.

فإن قيل: تقدّم الوجود الخاصّ على الوجود الخاصّ بالوجود المطلق مما لا مانع فيه.

أقول: هذا في الفرض تمّ، وأمّا الخارج فليس كذلك؛ فإنّ النطفة له فعلية الصورة النطفية و قوّة الإنسان، والقوّة إن كانت معدومة مطلقاً فهو باطل، وإن فرض لها وجود تبقى فهو يتمّ ويلزم منه تقدّم الوجود على الوجود بالوجود الخاصّ أيضاً وهو أمر غير تمام.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: وبهذا يعلم أنّ القديم بالذات. [٣: ١٥/٢٤٩]

وجه العلم غير معلوم لدينا؛ فإنّ من المحتمل ثبوت الماهية القديمة الواسعة بسعة الوجود، ومجرّد زيادة الوجود على الماهية لا يثبت الحدوث بل يمكن ذلك مع القدم.

و يقرب من ذلك ما سلكه الماتن في السفر الثالث في فصل^(١) انعقده لإثبات أنّه عين هويته الشخصيّة، وهو أنّ مقتضى العروض ليس معلوليته خلافاً للمحشّي قَرَّرَ هناك وفي كتابه الصغير^(٢)، فانتظر.

من السيّد مصطفى عفي عنه

١- الأسفار الأربعة ٦: ٤٨.

٢- شرح المنظومة - قسم الحكمة - ٢١.

قوله: لا يجريان في نفس الوجودات. [١٦/٢٤٩ : ٣]
الظاهر جريان الأخير؛ فإن الماهية إذا لم تكن منشأ فلا بد من التماس منشأ آخر للوجود، والوجود الذي له المنشأ الخاص مسبوق، وقد عرفت أن المسبوق هو الحادث، فجريان الوجه الآخر واضح.
ويمكن جريان الوجه الأول أيضاً؛ لأن ما بالذات هو العدم، وما بالعرض معلّل، وما كان معللاً فهو حادث، فالوجود الخاص حادث لكونه مسبوقاً، فافهم.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٣)

في أن الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث

قوله: والوجود وإن كان مختلفاً. [٧/٢٥١ : ٣]
و فيه تسامح؛ فإن اختلاف الماهيات باختلاف الوجودات. فإن الوجود المعلول ينتزع منه الجوهرية إذا كان قائماً بذاته، والوجود العرض منشأ أخذ مفهوم العرض، فالمقولات اختلافها بتوسيط اختلاف مراتب الوجودات.

وكذلك لا يخفى أنه يُؤَيَّرُ قد صرح في المباحث الماضية أن الماهيات من اللوازم الذاتي للوجودات خارجاً فلا يكتفى بكون الوجود هو تحقق الماهية، فإن هذا التعبير يوهم أصالة الماهية وهو خلاف التحقيق عندهم.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: هي حدوثات مجهولة الأسامي.

[٤/٢٥٢: ٣]

مراده - كما مرّ في بحث الوجود - هو: أنّ الحدوثات المختلفة يشبه الوجودات الرباطية التي لا وعاء لها إلّا في الغير بالمعنى الحرفي، فلا جامع لها حتّى يكون الحدوث ذاتياً لها، بل اختلاف الحدوثات اختلاف الحادثات، و ليس لكلّ حدوث اسم يخصّه ولكن يعلم بإضافته إلى الحادث المخصوص، ولكن للتأمل فيه مجال.

من السيد مصطفى عفي عنه

فصل (٤)

في أنّ الحدوث ليس علّة الحاجة إلى العلّة المفيدة

قوله: لا هذا ولا ذاك.

[٣/٢٥٣: ٣]

قد عرفت مراراً: أنّ الإمكان لا يمكن أن يكون علّة الحاجة لتأخّره بمرتبين عن ذي الحاجة، وكذلك الحدوث. و مجرد تأخّر الحدوث عقلاً و تقدّم الإمكان عقلاً لا يكفي لدفع الإشكال؛ فإنّ المفاهيم العقلية و متأخراتها و متقدّماتها ليس أمراً تخيّلياً بل يكون يكشف الواقع، و المفروض أنّ الواقع على عكس ذلك.

و كذلك كونه تعلّقياً و ربطيّ الذات أمر انتزاعي؛ إمّا عين ذي الحاجة فليس علّة، أو متأخراً عنه فأيضاً لا يمكن أن تكون علّة. نعم، هو علّة بقاء أي بقاء ذلك يحتاج إلى العلّة و هو كونه كذاً. و أمّا حدوثه فذلك أمر اخترعه العقل بعد أن رآه حادثاً مع أنّ المحتاج إليه ثبوته قبل ذلك.

فالحقّ أن يقال: الواجب الوجود كلّ الكمال و منه الخلّاقية و

الإفاضة، و الفيض صادر عنه لكونه كلّ الكمال، و الصادر عنه أيضا كلّ الكمال إلّا أنّ صفة الصدور اقتضت الإمكان اللازم للماهية المخترعة عند العقل.

من السيّد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: إذا كان المنظور إليه. [٩/٢٥٣: ٣]

غرضه: أنّ ما ذكرنا من أنّ علّة الحاجة ليس الحدوث ولا الإمكان بل هو نفس كونه متعلّق الذات، موجّه في مسألة الوجودات، و أمّا الماهيات فما ذكره من أنّ علّة الحاجة هو الحدوث غير تمام فيها، أمّا الإمكان فهو تمام و تامّ فيها.

ولكن بعد التأمّل فيما أفدناه تعلم عدم تمامية كلا الشقّين من كلامه تَبَيَّرَ: أمّا الأوّل فقد مضى تحقيقه، و أمّا الثاني فلأنّ الإمكان اللازم لها متأخّر عنها اعتباراً، و العلّة متقدّم اعتباراً و واقعاً. مع أنّ أصل احتياج الممكن و الحادث إلى علّة في حدوثه، غير تمام كما لا يخفى تحقّقه. و أمّا أنّ الترجيح بلا مرجّح أو ترجّح الممكن، فمما لا يرجع إلى كلام محضّل بعدما أسمعناك.

من السيّد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: منشأ الحاجة. [١٣/٢٥٣: ٣]

لم يظهر بعد وجه الحاجة إلى الحدوث بالعرض لي، و التأمّل لا يبعد إعطائه، فافهم.

قوله: إمكان الوجود. [١٤/٢٥٣: ٣]

الظاهر: أنّ ما به التقدّم في العلّة التامة هو الوجود المتأكّد، و

في الطبع ما به التقدّم نفس الوجود و لا مدخلیة لإمكانه. و مجرد التلازم غیر كافٍ كما ترى.

من السید مصطفی عفی عنه

فصل (٥)

في ذكر التقدّم والتأخّر وأقسامها

قوله: إنّ من التقدّم. [٣ : ١١/٢٥٥]

قد كان أقسام التقدّم و التأخّر عند الحكماء الأولین خمسة و هو: ما بالرتبة و الطبع و الشرف و الزمان و العلیّة. و ما بالرتبة ینقسم إلى ما بالطبع و ما بالوضع. و بعبارة أخرى إلى ما بالحسّ و ما بالعقل، و التعبير الثاني أولى كما لا یخفی.

و عند المتکلمین التقدّم بالذات من أقسامه؛ لأنّ تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض بالذات، و أمّا الحكماء یطلقون التقدّم بالذات على العلیّة كما قد یطلقون المتقدّم بالطبع على العلة التامة و العلة الناقصة. و تارة یطلق التقدّم بالطبع على أجزاء الزمان كما يأتي^(١) في عبارة صاحب الإشراق في «المطارحات»^(٢).

ولكن أضف إلى هذه الأقسام التقدّم بالماهية و التقدّم بالحقیقة و التقدّم بالحقّ و التقدّم بالذهر و التقدّم بالسرمد، و إن عدّ بعض أعظم

١- الأسفار الأربعة ٣ : ٢٦١.

٢- المطارحات - ضمن مجموعه مصنّفات شیخ اشراق - ١ : ٣٠٥.

الفلاسفة الأخيرين واحداً^(١) ولكن الآخرون عدوهما إثنين. ويمكن إضافة التقدّم بالاسم كما فعله المحشي رحمه الله في الحدوث الاسمي^(٢) وما به التقدّم في الأخيرين هو الوعاء وما به التقدّم في الأخيرة هو مطلق الظهور.

من السيد مصطفى

قوله: والمتأخّر متقدّماً. [١٨/٢٥٥ : ٣]

ليس بخفي: أنّ اختلاف التقدّم الحسي كما يمكن باختلاف المبدأ يمكن بالتعويض والتبديل؛ فإنّ زيداً أقرب إلى المحراب من عمرو و عمرو إذا أُقيم مقام زيد يصير مقدّماً مع وحدة المبدأ، وليس ذلك الاختلاف في ترتّب الأجناس والفصول والأنواع إلّا باختلاف المبدأ، فافهم واشكر.

من السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: يلزمه أن يثبت قسماً آخر من التقدّم. [٢/٢٥٧ : ٣]

ليس ما حقّقه تمام، وما أشار إليه المحشي يتمّ من جهة وينقص من أخرى؛ فإنّ بناء على أصالة الماهية يكون تقدّم الماهية العلّية على الماهية المعلولية تقدّماً بالعلّية لكونه علّة عين ما في الوجود. و أمّا تقدّم أجزاء الماهية عليها فهو يتمّ سواء قلنا بأصالة الوجود أم لم نقل؛ فإنّ الجنس والفصل متقدّم على النوع، اللهم إلّا أن يقال إنّ تقدّم بالطبع كتقدّم الآحاد على الكثرات فلا يتمّ أيضاً ما ذكره.

من السيد مصطفى عفي عنه

١- راجع شوراق الإلهام ١ : ١٠٤، و شرح المنظومة - قسم الحكمة - : ٨٧.

٢- شرح المنظومة - قسم الحكمة - : ٨٢.

قوله: مطلق الثبوت و الكون. [١٥/٢٥٧: ٣]

إن قلنا: بأنّ الماهية الخارجية ثابت له الوجود واقعاً؛ لأنّه واسطة في إثبات البروز و الظهور، و الوسطة في الإثبات له الوجود حقيقة، إلّا أنّ الاختلاف بالأولوية و الأشدية فليس تقدماً ذاتياً و إن كان مجازاً. فليس في الخارج نَشَم رائحة الوجود أزلاً و أبداً، و مجرد إطلاق الوجود عليها لا يكفي.

ثمّ إن التقدّم و التأخّر الكذائي في الحقيقة تقدّم و تأخّر في كيفية الصدق و الثبوت، و هذا من خير ملاك التقدّمات.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: فإنّ للحقّ تعالى عندهم. [١٧/٢٥٧: ٣]

هذا البيان يتمّ على فرض إثبات أنّ الوجود الثابت للواجب - جلّ اسمه - هو الوجود اللا بشرط المقسمي الجارية و الثابتة في كلّ مرتبة و مقام.

تو وجود مطلق و هستی ما.

ای آنکه ترا بهر مقامی نامی وی آنکه به هر گمشده‌ای پیغامی
کس نیست که نیست بهر مند تو ولی اندر خورِ خودِ بجرعه‌ای یا جامی
و نسبة هذا الوجود إلى تجلياته و تشوّناته و تطوّراته، نسبة البحر
إلى أمواجه و حركاته، فكما ينتزع المفاهيم المحدودة هناك مع عدم
إصدار و صدور، كذلك هنا.

وإنّما يمكن إثبات هذا النحو من التقدّم في المجرّدات وحدها دون المادّيات و التكوينيّات كما هو مذاق المصنّف في المجرّدات و أنّها لا

ماهية لها و أنها موجودة بوجود الواجب، و أمّا العالم الطبع و الطبيعة فهو متأخرة عن المجردات تأخراً زمانياً كما يقتضيه الأدلة القائمة على الحركة الجوهرية، و في قبale قول المحقق الداماد القائل بالتأخر الدهري والسرمدي عند ملاحظة المتغيرات بالثبات و لدى ملاحظة الثبات بالثابت، فإنّ الأوّل دهر و الثاني سرمد، و نسبة المتغيرات بالمتغيرات زمان.

من السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٦)

في كيفية الاشتراك بين هذه الأقسام

قوله: أن لا يجمع المتقدّم.

و للخصم إنكار ذلك رأساً و ادّعاء أنّ التقدّم بالطبع له مصاديق مختلفة الأحكام، و ليس من أحكامه المخصوصة أن لا يجمع المتقدّم و المتأخّر بل كلّ هذه المصاديق يجمعها ملاك واحد يسمّى بالطبع و إن اختلفت في أحكام آخر و جهات عديدة.

و لا يخفى: أنّ بعض مصاديقه متأبّية عن الاجتماع و بعضها غير متأبّية عنه و عن الافتراق، و لا بدّ من وجدان قسم آخر متأبّية عن الافتراق كتقدّم أجزاء الماهية النوعية مثل الماهية الجنسية و الفصلية على النوعية تأمل.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و من عارضه و معروضه.

[١/٢٦٦ : ٣]

و ظنّی: أنّه منه قَدَرٌ عجیب، فإنّ العقل لابدّ و أن یلاحظ الجامع بین العارض و المعروض و أصل الوجود حتّی یكون الاثنینیة بلحاظ ذلك، و إلاّ فمجرّد التعبير لا یشفی.

ثمّ إنّ التقدّم بالتجوهر - كما مضى - بناء على أصالة الوجود تقدّم بالطبع أو بالماهية على فرض، و بناءً على أصالة الماهية یكون تقدّمًا بالعلیة، لتعیّن ما مرّ على فرض مجعولیة الوجود.

و أيضاً فیما أفاد وجه نظر - كما یأتی - من: أنّ الجامعیة القریبة و الجامعیة البعیدة و إن اتحدتا فی الجامعیة إلاّ أنّ المناط هو الأول لا الثاني كما فی مثال «لاشیء من الإنسان بحجر» مع أنّه جسم و جوهر و الكلّ مشترك، و ذلك لما أنّ المناط على الجهات الذاتیة أو العرضیة القریبة لا الغریبة.

من السید مصطفیٰ عفی عنه

قوله: فی غایة الاستحسان. [١٢/٢٦٦: ٢]

بل فی نهاية البعد عن الواقع و الحقّ؛ فإنّ الوجدان حاکم على أنّ لفظة التقدّم و التأخّر لیس فیہ الأوضاع الكثیرة بل له الوضع الواحد وجداناً. و أمّا قضیة اختلاف أنحاء التقدّم و التأخّر و تفاوت ملاکاتها فهو غیر مرتبط بباب التقدّمات و التأخّرات بل ذلك لاختلاف المصادیق الجامعة فی خصوصیة واحدة المتفاوتة فی جهات آخر، و ما هو الجامع هو مفهوم «پیشی» (فارسى) و ذلك تارة بالعلیة و أخرى بالطبع و ثالثة بالشرف و رابعة بالزمان إلى آخر. و أمّا الكلّ فمشترك فی هذه الجهة العرضیة الجامعة لأخذ مفهوم اسمی یجعل موضوعاً للتقدّم مثلاً.

و قد مضى منّا في بعض تعاليفنا: أنّ صدق المفاهيم على الأفراد ليس إلّا بالسوية. إلّا أنّ الشدّة والضعف والأولية والأنقصية وأمّالها فهو من صفات المصاديق والأفراد؛ فإنّ صدق النور على الشمس والشمع واحد وإن كان اختلافهما بمراتب عديدة وكذلك الوجود، بل لا يمكن التشكيك في المفاهيم لتباينها، فإنّ مفهوم الوجود إذا كان بالاشتراك التشكيكي يلزم تباين المفاهيم وهو واضح البطلان. فائقده أنّ هذا الذي في مخيلة المصنّف من تشكيك بعض المفاهيم مثل الوجود غير تمام، فافهم.

من السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٧)

في دعوى أنّ إطلاق التقدّم على أقسامه بالتشكيك والتفاوت

قوله: أمر ضروري معلوم. [١٧/٢٦٦ : ٣]

بل معلوم عدمه؛ لما عرفت أنّ الكلّي المشكّك إن يرجع إلى أنّ أفراد بعض المفاهيم متشكّكة خارجاً كالنور فهو، وإلّا فإن كان المراد أنّ صدق المفاهيم على الأفراد مختلفة فإنّا ننكر ذلك وأقمنا بعض البرهان سابقاً عليه خصوصاً في مسألة الوجود وندعي أنّ الضرورة العقلية تحكم بذلك.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: كزوجية الأربعة. [١٥/٢٦٧ : ٣]

قد نقرّر منّا في محلّه: أنّ الأعداد لا حقيقة لها خارجاً بل العدد هو

المفهوم الذهنی ونظیره الوجود العینی، و ما هو الخارج هو المعدود الخارجي و لذا يكون في اعتبار واحداً و في الآخر كثيراً مع أنّ الواحد واحد حقيقة في أيّ لحاظ و فرض. فما قاله الماتن من: أنّ هذه القضية أيضاً بلحاظ الخارج مثل فوقية السماء، غير تمام.

من السيد مصطفی الخميني عفي عنه

قوله: و التباين. [١/٢٦٨ : ٣]

أي التشكيك يكون بحدّ يكون بين مراتبه البعد الذي يتوهم التباين كما بين مبدأ المبادئ واليهولي.
و يمكن أن يقال إنّ غرضه من التباين هو الاختلاف.

من السيد مصطفی عفي عنه

فصل (٨) في أقسام المعية

قوله: فإنّ المفارقات. [١/٢٦٩ : ٣]

هذه المسماة و التمثيل تمام إلّا أنّه خارج عن أصول البحث و الجدل؛ لأنّ المفارقات غير زمانية و كان عليه أن ينظر بالزمانيات و ليس فيها ما لا يكون كذلك، و ما فيه ذلك خارج موضوعاً عن الزمان و الحركة. و كذلك في باب الطبع لو كان يوجد ما ليس له تأخر و تقدّم بالطبع و مع ذلك لامعية لهما بالطبع في عالم الطبع فهو، و إلّا فعالم المفارقات خارج عن محطّ البحث و الإشكال، فافهم.

من السيد مصطفی الخميني عفي عنه

قوله: في حصول الهوية. [٢: ١٩/٢٧٠]

قد يقال: إنّ العلّة للعلّة نفس وجوده التامّ وليس أمراً زائداً عليه؛ فإنّها ذاتي لتلك المرتبة من المراتب الطولية وكذلك المعلولية. فليس العلّة والمعلولية عنوانين منترعين متضايفين متأخرين عن العلّة والمعلول.

ولكن الوجدان حاكم على خلاف ذلك؛ فإنّ الوجود المتأكّد و شأنه عبارة عن العلّة والمعلولية ولا إشكال أنّ انتزاع العلّة لا يمكن إلّا بعد تشوّن العلّة ولكن هما معاً وجوداً و حقيقة و إن اختلفا في بعض الجهات مثل التأكّد في العلّة والمفاهيم الناقصة في المعلول فافهم.

من السيّد مصطفى عني عنه

قوله: مع المعلول. [٣: ٥/٢٧١]

لا بالمعلول.

فصل (٩)

في تحقيق الحدوث الذاتي

قوله: فمعناه كون الوجود متقوّماً. [٣: ٨/٢٧١]

قد مرّ منّا تحقيق هذه المسألة و: أنّ الحدوث في الوجود ليس معناه تقوّم المعلول بالعلّة و ارتباطه في ذاته بذاته. بل الحدوث عبارة عن المسبوقية و السبق في جميع المصاديق، و لذا يثبت الحدوث الذاتي لكلّ شيء؛ لأنّ كلّ شيء مسبوق إمّا بالغير، أو بالعدم المجامع أو الغير المجامع. و ما ذكره المتن من المعنى يليق أن يكون معنى للمعلول؛ فإنّ

المعلول عبارة عن كذا، كما حققه في كثير من المواضع.
و لا تتوهم: أنَّ الحدوث عين المعلول، فما يثبت له يثبت للحدوث
أيضاً؛ لما أنَّه خارجاً كذلك، إلا أنَّ في عالم الذهن و العقل و التحليل
ليس الأمر هكذا بل يتفكك بين المعاني، و يثبت لكل خاصّة تخصّه.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: و ان كانا معاً في الزمان. [٢: ١٢/٢٧١]

أي و إن كانت العلّة و المعلول في الزمان و الدهر.
لكن في نفسي شيء و هو: أنَّ التقوّم الكذائي لا يتحقّق إلاّ بين
الفواعل الإلهية، و أمّا مثل الزمانيات التي ليست الفواعل من معطي
الوجود و من العلل التي تخرج الشيء من كتم العدم فليس الأمر بهذه
المثابة اللهم إلاّ أن يقال في نفس الحركات، ولكن التأمل فيه وجيه.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: لا لما أورده عليه. [٣: ١/٢٧٣]

لما أنَّ الماهية ليست في مرتبة العلّة بالسلب البسيط. و هذا
يكفي في الحدوث الذاتي؛ فإنّ الحدوث الذاتي عبارة عن الوجود بعد
كون الذات الثابتة له الوجود مسلوباً عنه الوجود ولو بنحو
البساطة. فنفي الوجود عن المرتبة إثبات العدم الغير المقابل للوجود
بل العدم البسيط الذي ينتفي بالمعلول و العلّة و الموضوع و
المحمول.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: نعم كلّ ما يتعلّق بالمعلول من النقيصة. [٣: ٥/٢٧٣]

و لا يبعد أنّ الدواني أراد ذلك أيضاً؛ لما أنّه يعلم أنّ العلة واجدة للمعلول في مقام أرفع و أكمل، و السلب متوجّه إلى النواقص و ذات الماهية و ذاتياتها. و مضافاً إليه إنّ الكلام كان في الحدوث بناء على كونه صفة للماهية لا للوجود و مقتضاه ذلك.

و هذا إحدى مقدّمات السيّد الداماد رحمته في بيان حدوثه الدهري و السرمدي. و لا شبهة أنّ غرضه أيضاً ليس إلّا أنّ الماهية ليست في مرتبة العلة لا وجود المعلول.

هذا بناء على أصالة الوجود واضح، و أمّا على أصالة الماهية كما عليه هذان المحقّقان - و إن كان بعدّ عندي محلّ النظر بالنسبة إلى المحقّق الأخير - فإنّ الماهية العلة ليست فاقدة لحيشة المعلول رأساً بل واجدة بنحو آخر من الوجدان - و ليس هنا مقام تصويره - و إلّا يلزم أن يكون معطي الشيء فاقده و هو باطل بالضرورة.

من السيّد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: و لا عدمه متأخراً. [٢: ٢٧٣/١٧]

لسنا نتقبّل ذلك؛ فإنّ عدم البسيط صادق عليه التقدّم و التأخّر بل العدم المخصوص لا بدّ له من ملاك فلا تغفل.

من السيّد مصطفى عني عنه

قوله: فلها ضربٌ من التقدّم. [٢: ٢٧٤/٩]

قد عرفت مراراً: أنّ الماهية من لوازم الوجود و من وسائط بروزه وظهوره إثباتاً، و أنّ الوجود عرضي لها و لا بدّ من كونه معلّلاً، و إفهام العرضية لا يمكن إلّا بعد التحليل و التركيب.

و في نفسي: أن تقدّم الوجود على الماهية و تقدّم الماهية على الوجود ليس فيهما ملاك التقدّم حقيقة و لا يفهمه العلماء نعم لا إشكال في أن العقل يرى للوجود تقدماً على الماهية و للماهية تقدماً على الوجود إلا أن التقدّم الأول تقدّم في المجعولية، و التقدّم الثاني من سنخ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فإنّ المثبت له له تقدّم على الثابت في الثبوت، فالثاني له تقدّم في الثبوت و إلا لا يتم التقدّم بالطبع، و لا التقدّم بالحقيقة إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا. و نعم ما قال بهمنيار في كتابه: إن حقيقة التقدّم هو بالعلية و الطبع.^(١)

من السيد مصطفى عفي عنه

قوله: فلا بدّ من تركيب في علّة.

قد تحقّق ممّا: أن هذه المباني ممّا لا أساس له، و قد صرح قديراً هنا خلاف ما يظهر من كلماته سابقاً، و قال: إنّه في الوجود لا يحتاج إلى علّة، مع أنّه كان يقول: إنّ التعلّق بالغير سبب الحاجة، في مسألة الإمكان الفقري. و ما قال هنا في مسألة الوجود موافق للحقّ الذي أشرنا إليه كراراً و كذلك الماهية.

من السيد مصطفى عفي عنه

قوله: لا أقلّ من هذا الثلاثة.

في احتياج الثلاثة نظر واضح، فتأمل.

المرحلة العاشرة

في العقل و المعقول

قوله: هو كونه عالماً أو علماً. [٣: ٢٧٨/٤]

و ذلك الشأن لا يمكن إلاّ ممّا يكون مجرداً بالفعل؛ لأنّ كلّ مجرد عاقل و كلّ عاقل مجرد، و من ذلك يكشف كونه معقولاً لذاته؛ لأنّ عاقلية لذاته ذاتي له. و انقدح أنّ العاقلية و المعقولية اعتبارية فإنّه إذا قيس إلى أنّه معقول لنفسه يقال معقول، و إذا قيس إلى أنّه عاقل لنفسه يقال عاقل، ففي الحقيقة أنّه عقل واقعاً و عاقل و معقول بالقياس و الاعتبار الواقعي. و صدق المشتقّ عليه بقسميه، من قبيل صدقه على صفات الواجب عظم برهانه.

الطرف الأوّل في ماهية العلم

فصل (١)

في تحديد العلم

قوله: فهو منظور فيه. [٦/٢٧٩ : ٣]

و الحقّ جريان هذا النظر فيما أفاده بَيِّنٌ ؛ لأنّه ما المانع من كون الوجدان للحقّ العليم يكون من وجه لا من جميع الوجوه. و ذلك كما تعرف الاختلاف الشديد بين القوم من كون العلم من أيّ مقولة، فيعلم من ذلك أنّ حقيقته مختفية و إن يعلمه كلّ أحد بوجه. و يؤيّد ذلك قوله: «يُشبه» مع أنّ ما هو الواضح مثل الوجود مثلاً لا يقال في حقّه يشبه أن يكون كذا.

من السيّد مصطفى

فصل (٢)

في أنّ العلم بالأشياء الغائبة وجوداتها عنّا
لا بدّ فيه من تمثّل صورها عندنا

قوله: بل هي كيفية نفسانية. [٨/٢٨٢ : ٣]

و الحقّ: أنّ ذلك خلاف الوجدان الذي بين أيدينا.

و الذي يذهب إليه الظنّ هو: أنّ النفس لمكان كونها ذات مراتب متفاوتة من الماديّة و المجردة و ما بينهما من المراتب، فما الإشكال في كون النفس ذات درك خاصّ في المرتبة اللامسية و ذات درك خاصّ في المرتبة الذائقة و السامعة و الباصرة و الشامّة، و محلّ درك كلّ ذلك في المواضع التي أودعت فيها؟ فإنّ مراتب الوهم و الخيال و العقل و الحفظ و المتصرّفة و المشتركة و المذكّرة مثلاً المُمخّ، و ذلك يتسامح البتّة. و أمّا القويّ الظاهرية فيدرك ذو القوّة الممسوس و المماسّ في هذه المرتبة لا في المراتب الأخرى.

فما ذكره من إثبات النشأة الأخرى، غير تمام من هذه الجهة؛ لأنّ الحاصل عند المدرك بالقويّ الظاهرية عين الخارج. و أمّا أنّ الأكل للسان زيد و المماسّ ليده لا يدرك، فذلك إذا لم يُزل عنه بعدُ يدركه الآخر، و إذا زال فليس فيه شيء حتّى يدركه. و أمّا الحكم البعدي بأنّه كذا و كذا فذلك ببلوغها إلى المراتب العالية بعد التقشير و التشديد.

من السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٣)

في حال التفاسير المذكورة في باب العلم
و تزييفها و تحصيل المعنى الجامع لأفراده

قوله: و أمّا ثانياً. [٣: ١/٢٨٩]

مقتضى هذا الكلام إثبات الرجحان للحالّ و المحلّ؛ فإنّ العرض مرجوح بالنسبة إلى الجوهر، فما المانع من كون الحالّ عرضاً و المحلّ

جوهراً؟ مع أنَّ المتماثلين غير حاليين أحدهما في الآخر، فكيف يقول: إمّا يلزم اجتماع المتماثلين أو كون أحدهما حالاً و الآخر محلاً.

من السيد مصطفى

قوله: لو كان الإدراك. [٧/٢٨٩: ٣]

و قد ذهل يَبْهَرُ عما قاله سابقاً و آنفاً: أنَّ الشيخ اختار في المذهب الثاني كون العلم عبارة عن حصول الصور المرتسمة عند الجوهر العاقل لا كلَّ جوهر مثل الأجسام الجمادية، و ليست الماهيات المقارنة لهذه الجواهر [مرتسمة] ارتساماً مثل الصور. مضافاً إلى أنَّ الإدراك غير العلم لفظاً و معناً كما لا يخفى؛ فإنَّ العلم حاصل للنفس في القوس النزول و الإدراك في الصعود، و التفصيل في محله.

من السيد مصطفى

قوله: لأنَّ التعقّل. [١٨/٢٨٩: ٣]

كيف هذه الحالة أمر ثبوتي مع أنَّه عرّفه بالأمر السلبي على قول و تخيل فلا يلزم بيان الأمر الثبوتي بالأمر السلبي، فافهم.

من السيد مصطفى

قوله: أضعف المخلوقات. [٣/٢٩١: ٣]

ليس بخفي على المتأمل: أنَّ العلم لا يعرف إلّا بالإجمال و بوجه. فتارة الإشكال و النقض ببعض التعاريف علم الواجب - عظم برهانه -، و أخرى النقض ببعض الآخر علم الممكن - زاد فقره -، بعيد عن دأب مثل هذا الحكيم يَبْهَرُ.

فقد مرّ: أنَّ تعريف العلم لا يمكن إلّا بوجه و القوم أضافوا إلى ذلك

البرهان السابق، فليس غرضهم بيان حقيقة العلم؛ لأنّه غير مكشوف لأحد. و يدلّ على ذلك هذه الاختلافات الكثيرة الواقعة في تعابيرهم، و لذا لا يقع ذلك في مثل الحيوان و الإنسان و النبات و أمثالها بل كلّ معرّفات بتعاريف معلومة غير مضطربة.

من السيّد مصطفى

قوله: ذا عقل. [٣: ٢٩٢/٢]

إن كان الغرض إثبات أنّه يلزم عليه ذلك فهو غير تمام؛ لأنّ المراتب الحاصلة للنفس يعبر عنه بالعقل أيضاً كما في التقسيمات المعروفة من العقل بالقوّة و بالملكة الحاصلة بعضها بنحو لجميع الحيوانات. مع أنّ النفوس الحيوانية كلّها مجردة فعاقل لمدركاته و مسائل اتّحاد العاقل و المعقول تجري في سائر الحيوانات حتماً.

من السيّد مصطفى

قوله: من حيث وجودها المادّي. [٣: ٢٩٢/٤]

و هذا أسقط منه ^١كيف و الوجود كلّه صرف ربط و إضافة إلى باريه في جميع المراتب و المرايا؟ نعم، النواقص الراجعة إلى الأعدام حقيقة الغير القابلة للعلم و الكشف لعدميتها في أنفسها، كلّها لا يتعلّق بها شعور و إدراك.

من السيّد مصطفى

قوله: و الجواب أنّ. [٣: ٢٩٣/١١]

و قد عرفت ما فيه آنفاً و فصلنا حقيقة القوس الصعودي و النزولي الحاصلين للنفس في المباحث المتعلقة بالوجود الذهني. و علم أنّ

«الإدراك» حاصل في القوس الصعود، و «العلم» حاصل في القوس النزول؛ لأنّ العلم عبارة عن الحشيات الوجودية التي تكون عبرة للخارج و سبباً لكشف النفس عن الخارج بخلاف الإدراك؛ فإنّه مجرد حصول حقيقة لها بلا اعتبار كونه كاشفاً، و لذا إدراك الأكاذيب صحيح و ليس بعلم، و من أدرك غلطاً يقال له «المدرّك» و ليس يقال له «العالم»، فافهم.

من السيّد مصطفى

قوله: بل حصول. [٣ : ٢٩٤/٣]

و ذلك أيضاً غير كاف؛ لأنّ حصول الصورة المجردة للمادّة - إذ فرض - لا بدّ لها من العلم بها، مع أنّه غير تمام، بل هذه مع كونه حاصلّاً للجوهر المجرد.

من السيّد مصطفى الخميني

قوله: بل صورة ذهنية زائدة. [٣ : ٢٩٥/٨]

علم النفس بعالمية ذاته إمّا عين ذاته أو غير ذاته. إن كان عين ذاته فيلزم العلم بذلك عين ذاته إلى غير النهاية؛ لأنّه تعلّق بالذات لأنّ المتّحد مع الذات عين الذات. و إن كان غير ذاته يلزم سلب الذات عن الذات لأنّ العلم عين المعلوم بالذات، و حيث إنّ العلم غير الذات ليلزم كون الذات غير الذات.

فانقدح: أنّ النفس عالميتها ليست بصورة زائدة على ذاته، بل لا يبعد كونه بالنسبة إلى سائر الأشياء من هذا القبيل، فتأمل.

من السيّد مصطفى

قوله: بعلم زائد. [٣: ٢٩٦/٤]

و التحقيق: أنَّ ذلك ممَّا لا أساس له، كيف ولا يمكن للواجب أن يعلم ذاته بعالميته بعلم زائد على ذاته، فكذلك النفس. وما هو العالم يعلم بحضور ذاته عند ذاته.

هذا مضافاً إلى أنَّنا ننكر أنَّ هذا من باب العلوم المترتبة، بل ذلك ليس إلّا علماً، إلّا أنَّ عند اعتبار العقل يعبر عنه، فالنفس عالم بعالمية ذاته بنفس ذاته بل علمه بسائر الأشياء من هذا القبيل.

مصطفى

فصل (٤)

في تحقيق معنى العلم

قوله: فإنَّ كلَّ جزء. [٣: ٢٩٧/٨]

إن كان المراد أنَّ الجوهر الجسمي المطلق «له جزء» فقد مضى أنَّ الجزء من الجسم كما ذكره الشيخ تسامح، لأنَّ الجسم لا جزء له بل الجسم عبارة عن الصورة الحاصلة من اتِّحاد الهولوى والصورة الجسمية، وأمَّا الأجزاء فهي الأجسام وفي صورة الاتِّصال يعبر عنه بالجسم المتَّصل، وإلّا ما هو الاتِّصال صفة له حقيقة هو الكمّ وما يقبل القسمة هو الكمّ لا الجسم.

ثمَّ إنَّه قدَّيَّرَ أصرَّ على أنَّ المعاد ثابت حتَّى للجمادات التي هي الأجسام المتنوعة، ولا يمكن المعاد إلّا لما حاصل لنفسه بل لا يبعد ادعاء كون الصور المفاضة من عالم الأمر كلّها مجردات ومدبّرات، و

توضیحه فی محلّه، فالأجسام موجودة بوجود أنفسها و ینالها الإنسان بلا شبهة وإشكال.

السید مصطفیٰ

فصل (٥)

فی الفرق بین حضور الصورة الإدراکیة للنفس و بین حصولها فی المادّة

قوله: تتمحي. [١١/٣٠١ : ٣]

إن كان المراد الانعدام فهو محلّ التأمل و الإشكال؛ لعدم انعدام الموجود. و إن كان المراد ما هو ظاهر الانمحاء فهو أيضاً لا یثبت الفرق كما هو الواضح.

من السید مصطفیٰ

قوله: کیفیات المادیة یشار إليها. [١٥/٣٠١ : ٣]

قد مضى منه **فَقَرُّهُ** : أنَّ النفس و ذاتها غیر الصور الحاصلة لها، فإنّه تعبّر عنها بـ«أنا» و عنها بـ«هو» أو «هي» مثلاً. فكیف لا یمكن الإشارة إليه؟! نعم، لا یبعد عدم الإشارة قبل وجوده.

و فیہ: أنَّ ذلك فی الصور المادیة كذلك؛ فإنّه بعد أن یوجد فی صقع النفس صورة کذائیة یشیر إليه بأنّه کذا.

من السید مصطفیٰ

قوله: و لا جزء منها. [١٧/٣٠١ : ٣]

قد اعتبر الوضع بالناقص و التام؛ فإن اعتبر نسبة الأجزاء بعضها إلى

البعض و الكلّ إلى الخارج بمعنى هو التامّ وإلاّ فهو الناقص سواء كان اعتبار الأجزاء بعضها إلى بعض وحده أو اعتبار الجمع فقط مع الخارج. فما في كلام القوم من انحصار الناقص بالواحد كما صرّح المحشّي رحمته الله غير مرضي لدينا.

ثمّ إنّ ما قال في جواب إن قلت، غير تمام، لأنّا نجد بالوجدان اقتدارنا على هذه الجهة، فإن النفس كما تقدر على فرض الخطّ الواحد بمقدار معين، يقتدر على فرض الخطّين أيضاً بهذا المقدار، ثمّ في المرتبة الثالثة يتوجّه إلى الخطّ الأوّل فينصفه إلى النصفين، فتصير مثل الفرض الثاني. والوجدان قاض بأنّ الفرض الثالث و الثاني مختلفان، فإنّ ما هو المخلوق في الثاني إيجاد الانفصال و تفرّق الاتّصال، و ما هو المخلوق في الثالث إيجاد الموجودين الحاصل من مجموعهما مقدار الموجود الأوّل. و لا شبهة في أنّ الاتّصال و الانفصال من طوارئ المقدار و هو حاصل للصور الخيالية، و أمّا المادّة الخارجية فغير محتاج إليها إلى التفريق التجرّدي، فإنّها تحتاج إليها في التفرّقات المادّية الخارجية.

من السيّد مصطفى

قوله: إذا زالت. [٣: ٢٠٢/٨]

إن كان حقيقياً فيحتاج إلى تجشّم كسب جديد، وإلاّ فلا زوال حتّى يحتاج إليه. و عين ذلك في التصرّو المادّية، فليتأمل.

من السيّد مصطفى

قوله: فالنار الخارجية. [٣: ٢٠٣/٤]

قد وقع الخلاف في أن حمل الذاتيات على الفرد من الحمل الأولي أو الشائع، فإن كان الأولي غير تمام، فنقول: إنَّ زيداً الخارجي و النار الخارجية، إنسان و حارٌّ و ليس بإنسان بالأولي و ليس بحارٌّ بالثانوي؛ لأنَّ حمل المفهوم على المفهوم من الأوليات و حمل الذاتي عليها منها. نعم، بناء على ما هو التحقيق من كونه من الأولي فيندفع الإشكال.

من السيد مصطفى

قوله: فالحيوان النفساني. [٨/٣٠٣: ٣]

الحق: أن الحيوان لا يسلب عن نفسه في جميع المراتب و أن أساس الحمل الأولي و الشائع الصناعي ممّا لا أصل له. و قد استقصينا البحث في الرسالة المفردة في «الوجود الذهني» و دفعنا الإشكال بسلوك ربّاني و إلهام إلهي.

من السيد مصطفى

فصل (٦)

في قولهم أن العلم عرض

قوله: إذا لم يكن جوهرًا. [١٢/٣٠٦: ٣]

ليس السلب سلباً تحصيلياً لما أن الشيخ غير متفوّه بذلك، بل السلب من باب العدم و الملكة، فلا بدّ من انحفاظ حقيقة تتّصف بتلك الأوصاف العدمية في وعاء خاصّ و مرتبة معلومة لدينا. فما أورده من لزوم انعدام الصورة الكاشفة عن الخارج و عدم كون شيء باقياً للماهية الذهنية فاسد من رأس.

من السيد مصطفى

قوله: عرضي لما تحته.

قد احتملت آراء القوم ما هو يبلغ أربعاً. الأول كون المقولات أربع عشرة و مفهوم الجوهر عرضي لما تحته، أو عشرة حتى يكون مفهوم الجوهر ذاتياً و العرض عرضياً، أو اثنين إذا كان كلاهما ذاتياً لما تحته، أو خمسة فيما عكس الأمر.

و إنما الإشكال في أن مفهوم العرض - بناء على ما هو المشهور - عرضي لما تحته و ما هو تحته مختلفات ذاتاً و حقيقة، و لابدّ فيها من جامع حتى يكون منشأ انتزاع مفهوم العرض، و ذلك الجامع هو الوجود الرابطي المشترك في جميعها، و ذلك لما كان الوجود عرضياً للماهيات الكلية و لو تحليلاً، فليتأمل.

من السيّد مصطفى

فصل (٧)

في بيان أنّ التعقّل عبارة عن اتّحاد جوهر العاقل بالمعقول

قوله: صحّ عند جميع الحكماء.

كيف غفل عمّا اختار في بحث الوجود الذهني حيث قال: «إنّ مأخذ الوجود الكيفي غير مأخذ مفهوم الجوهر، و إنّ منشأ انتزاع مفهوم الكيف غير منشأ انتزاع مفهوم الجوهرية»^(١) و الغيرية تُنادي بخلاف ما تفوّه به هنا. و من أجل ذلك استشكل عليه المحشّي بأنّ الوجود لها - أي

١- راجع الأسفار الأربعة ١ : ٢٩٩ - ٢٩٦، لخصه ﷺ .

للصور المعقولة - عين الوجود لبارئها وعاقلها.

من السيد مصطفى

قوله: هو بذاته معقول. [٨/٣١٤ : ٣]

إن أراد أن الصور المعقولة لها ذاتيات أحدها: أنها جوهر، و أخرى: أنها معقول، فيلزم أن تكون الصورة الواحدة متدوّناً بذاتيين و هو محال. و إن أراد الذاتي في باب البرهان - أي خارج المحمول - فيلزم أن يكون للصورة حيثيتين: إحدیهما ما ينطبق عليه الجوهر الماهيتي، و أخرى يحمل عليه أنه معقول و تلك حيثية أخرى.

و من هنا انقذ: أن الوجود بالقياس إلى الماهية الكذائي عرضي و زائد و يُحمل، فثبت أنه جهة؛ و بالقياس إلى علّته التي ظهرت في هذه المرئي معلول و هذه جهة أخرى.

ثم إن مفهومه الحدّي نشأ و حدّه محدودية الوجود. و حيث نعقله فهل المفهوم المعقوليّة يؤخذ من حيث كماله و هو حيث نورانيته؟ و أيضاً كيف يمكن القول بأن المعقوليّة ذاتي مع أنه إضافي، و ذلك باطل بالبرهان؟ و أيضاً قياس النفس قياس الخارج، فكيف يكون الوجودات ربطاً محضاً مع أنه بالقياس إلى الماهيات جوهر و عرض و وجود في نفسه و وجود في نفسه لغيره؟ و أمثال هذه؟

فتلخص: أن هذه المقدمات لا يثبت المدعى بل لابدّ من التماس دليل آخر، فليتنامل فإنه حقيق به.

من السيد مصطفى

قوله في الحاشية: قلنا بقاعدة أن وجود المعقول. [٢١/٣١٦ : ٣]

و هذا سقط منه ﷻ فَإِنَّ وجود الأعراض لموضوعاتها عين ذلك مع أنه لا يثبت عاقلية الأجسام لها، فلا بد لإثبات الاحتياج إلى العاقل و العالم، من التمسك بقاعدة التكافؤ حتى يثبت المطلوب. و لذا قال تَبَيَّنَ: «كون الشيء معقولاً لا يتصور إلا بكون شيء عاقلاً له»^(١) و الاحتياج في التصور دليل على وجود القاعدة في البين كما ليس بخفي.

من السيد مصطفى

فصل (٨)

في تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول

قوله: الجوهر العاقل. [٣: ٤/٣٢٢]

بيان مراده هو: أن نفرض «ج» يعقل «الف»، ففي صورة تعقله الألف إما باقي «ج» أو فاني، فإن كان باقي كما لم يعقل الالف سواء عقل أو لم يعقل يثبت المطلوب و هو عدم الاتحاد، و أما إذا فني: فإما يبقى الذات و يفني الحالات فهو كالاتحالات، و إما يفني الذات - فهو ما إذا يفني الجيم - فأيضاً يثبت المطلوب؛ لأنه شيء آخر مع أنه يقتضي الهولوى المشتركة كما هو واضح.

من السيد مصطفى

قوله: إن الوجود ممّا يشتدّ. [٣: ١٣/٣٢٤]

وهذه هي المقدّمة الأخرى و هو الحركة الجوهرية و الاشتداد في

الجوهر؛ لأنّ المدّعى لا يثبت إلّا بناء عليها. و ذلك لما ترى في الوجه الثالث من الاتّحاد من صيرورة موجود بحيث كان لا يصدق عليه المفهوم الكمالي ثمّ اشتدّ في تجوهر في الاستكمال حتّى يصدق. و ذلك إن كان عين ما ذكره الشيخ^(١) فيرجع الإشكال، و أمّا بناء على صيرورة الموجود المتّصف بالكمال الأوّلي مصداقاً ذاتياً بذاته له ثمّ يشتدّ لأن يصدق عليه الآخر، فيتّم المطلوب و يثبت المدّعى، و ذلك بلا تأمل فيه.

من السيّد مصطفى الخميني

قوله: موجودان بوجود واحد في الإنسان. [١٢/٣٢٦ : ٣]

ظاهره يوهّم خلاف التحقيق؛ لأنّ الجنس و الفصل اتّحادهما مثل اتّحاد الماهية و الوجود لامثل العرض و الجوهر. فكما أنّ الماهية و الوجود ليسا موجودين بوجود واحد كذلك الجنس و الفصل، فإنّهما ليسا ثابتين بوجود واحد و تحقّق فارد، بل من الواحد المتدرّج ينتزع الجنس و الفصل، و ليست تدرّجه إلّا حيثية قوّته التي لا وجود له أصلاً بل كلّ الوجود للفعلية و الفصل، و الأمر سهل.

من السيّد مصطفى

قوله: يكون النفس الإنسانية مع بساطته جوهرًا. [١٩/٣٢٦ : ٣]

كان عليه عليه السلام أن يحذف المقدّمة الأولى المطوية فيها أصالة الوجود و اشتداده الجوهرى، لأنّهما من المقدّمات البعيدة لهذا المطلب العظيم، بل عليه أن يذكر من المقدّمات التي لها تمام المدخلة

١- الشفاء، الطبيعيات : ٣٥٩، (الطبع الرحلى - و الطبع الحديث في هذه الأبحاث مغلوطة)،
الإشارات و التنبيهات - ضمن شرحه - ٣ : ٢٩٢.

لإثبات هذا المدعى و هو «بسيط الحقيقة كل الأشياء و ليس شيء منها»
لأنه كما ترى قد تعلق تمام غرض الشيخ لإثبات أن التمايزين في المعنى
و الحقيقة يحتاج إلى التشخيص و الوجودين المنحازين.

و ما يسهل الخطب هو: أن الواحد البسيط الجامع لجميع كمالات ما
دونه مع بساطته، ينتزع عنه الحقائق الكلية لعدم تعدد الأصل في
العالم، كما أن حقيقة الوجود مع تمام بساطته و كمال سذاجته منشأ
جميع الكمالات المادونية و مأخذ انتزاع جميع المفاهيم المتبانية في
عالم المعنى و المفهوم، و لذا ترى أنه انتقض كلام الشيخ بالوجود
الواجب تعالى و النفس و غيرها، و ترى انتقاض المحشي لله بالوجود
المنسبط^(١)؛ و من تلك الانتفاضات يفهم أن الشيخ لم يصل إلى ذلك أو
غفل عن نحو حقيقة الوجوب و الوجود، فلي تأمل.

من السيد مصطفى الخميني

قوله: كالماء إذا صار هواء. [٣: ٢٢٨/١٠]

قد وقع التشاح بين الأعلام في بيان كيفية الكون و الفساد. و من قائل
أنكره رأساً و ادعى أنه من الحركة في الجوهر، ولكن لا يحتاج إلى ما
تخيّل في الحركة الجوهرية من كون الحركة إلى الكمال الثاني
بحيث يكون الأول بالنسبة إليه و إذا قيس إلى الكمال الأول يكون مثل
البسيط الحاوي لما دونه، بل الوجود كما يشتدّ و يكمل ينقص و يضعف.
و تمام الحركات الواقعة في الخارج من الانتقالات و الاستحالات و
الانقلابات يندرج تحت الحركة الجوهرية خصوصاً بناءً على مذهبنا من

١- الحاشية على الأسفار الأربعة، السبزواري ٣: ٣٢٣.

إنكار الحركة في سائر المقولات إلا الجوهر منها. و ذلك لبطلان وقوع الفعلين في الآن الواحد؛ لأنّ بناء على مسلّكهم يلزم كون الخلع و اللبس كما في الكون و في الفساد في الآن الواحد، لعدم صحّة وجود الهیولی مفصلاً في الخارج، بل لابدّ لها من صورة على أيّ تقدير فلا بد من وقوع هذين الفعلين في الآن الواحد و زمان فارد، و لا يمكن ذلك بداهة. و التفصيل في محلّه.

السید مصطفی الخمينی دام عزّه

قوله: أمّا كون المعنى الأوّل.

[١٣/٣٣٣: ٣]

الظاهر: أنّ الشيخ يهتم لإثبات أنّ المصحّح لإطلاق العاقل على النفس، إحدى هاتين الجهتين على سبيل منع الخلوّ، و كان ملتفتاً إلى أنّ القوّة المقنطرة ليست عقلاً ليلزم ما ذكره الماتن بِقَوْلِهِ، فما أورده عليه من التوالي الفاسدة غير مرضي للمتأمل.

من السید مصطفی الخمينی

قوله: فلا محالة كانت النفس.

[١٩/٣٣٤: ٣]

هذا لا يرجع إلى تمام المرام إلا إذا انضمّ إليه البرهان القوي على الاتّحاد، و إلا صدر كلامه بِقَوْلِهِ يَوْمَهُمْ أنّ الصور المعقولة جواهر كلّية قائمة بذاتها مجردة عاقلة لنفسها، فمن أين ثبت الاتّحاد الغير المحتاج إليه أصلاً؟

نعم، لو اخترنا ما أوضحناه سابقاً من أنّ الجواهر الذهنية مثل الجواهر العلوية الخارجية الموجودة بالوجود الذهني الواجب كما تمثّل به، فكما أنّ هذه الموجودات مع قيامها بذاتها و عاقليتها لأنفسها

مرتبطة محض و آليّ صرف، كذلك الموجودات المجردة الذهنية، فإنّها قائمة بذاتها عاقلة و معقولة، و مع ذلك نفس وجوداتها ليس إلّا مرحلة من النفس و قواها. كما أنّ التكرّرات الخارجية ليست إلّا نفس الموجود المتجلّي في المرائي و المظاهر، شدّة و قوّة، طولاً أو عرضاً، كذلك النفس و وجود منبسطها، فإنّها مع وحدتها و بساطتها ذات مراتب مختلفة، و في كلّ مرتبة متّحدة مع الموجودات الحاصلة في تلك المرتبة.

فانقدح: أنّ كون هذه المعقولات معقولات و إنّ لم يعقلها النفس، غير تمام يرجع إلى أن يقال: إنّ الجواهر الخارجية جواهر و مجردات و إنّ لم ينبسط على رؤوسها الموجود النوري المشار إليه بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾^(١) كما قيل و هذا معلوم الفساد.

من السيّد مصطفى

فصل (٩)

في قول المتقدمين إنّ النفس إنّما تعقل باتّحادها بالعقل الفعّال

قوله: لا مرّة واحدة بل مراراً. [٢: ٦/٣٣٦]

توضيحه: إنّ العقل الفعّال المتجرّي و المتشكّل عن المختلّفات الحقيقة الغير المتناهية - مضافاً إلى بطلانه من هذه الجهة - باطل من جهة أنّ النفوس لمّا كانت غير متناهية عدداً و تعقّلاً، يلزم أن يكون السواد الموجود فيه غير متناه مراراً؛ لأنّ بكثرة النفوس الغير المتناهية العاقلة للسواد غير متناه، و بكثرة التعقّل الغير المتناهي أيضاً - لأنّه لا

مانع من أن يتعلّل السواد مرتين و مراراً لكلّ أحد - غير متناه أيضاً كما هو الواقع جداً.

و أمّا قوله: «كلّ منها غير متناهية» إمّا عطف تفسير السابق، أو يرجع الضمير إلى المختلفة الحقائق، لأنها يلزم الغير المتناهي مراراً في السواد والبياض وأمثالهما.

ثمّ اعلم: أن ما يرد على هذه الحجّة - مضافاً إلى ما أورده الماتن ^١ - يرد: أنّ التعقّلات المتعدّدة لا يلزم اتّحاداً ثانوياً حتّى يلزم الجهل بالنسبة إلى السواد مع أنّه يُعقل حقيقة، بل ذلك يكون من العلم بالعلم الذي ليس إلّا العلم، كما أوضحناه سابقاً و أمددناه بالبرهان القويم الأركان.

من السيّد مصطفى

قوله: هذا خلف. [٣: ٢٣٦/١٠]

و الحقّ: أنّ طريق المناظرة ليس هكذا، لأنّ قياس الخلف هو أنّه عبارة عن التخلّف في الفرض المبتني عليه البرهان، وهذا ليس هنا؛ لأنّ العقل الفعّال إمّا بسيط أو مركّب، و كلّ واحد إذا فرض يلزم المحال الآخر و هو التسلسل لا التخلّف.

نعم، إذا كان لازم التسلسل أو الموجودات الغير المتناهية بالفعل الخلف، لاتصل النوبة إليه، لأنّه بطل البرهان و لم يبق مجال له. نعم يمكن توجيهه كما لا يخفى بوجه بعيد.

ثمّ التركّب يلزم بالنسبة إلى متّفقة الحقائق و المتّفقة في النوع الواحد، لأنّ التميّز بينهما يحتاج إلى المادّة و المدة، و أمّا الحقائق

الأولية المتباينة الذوات فلا يلزم المادّة حتّى تتمايز بل ذاتها بذاتها متميزة، فتدبر جيّداً.

من السيّد مصطفى

قوله: ثالثها أنّ وحدة العقول.

[٢ : ١٨/٣٣٧]

لعمري إنّهُ لا نحتاج إلى المقدّمة الثالثة، لأنّه من المقدّمات البعيدة لإثبات هذا المطلب وتشرّيح لقاعدة كلّية لا دخل بها هنا فقط، بل المطلب تمّ بالأولى والثانية.

و ذلك لا بما أوضحه الماتن، بل التحقيق ما أشار إليه المحسّي من: أنّ الكثرة الخارجية لطبيعة نوعية لا يمكن إلّا بالمادّة و لواحقها و الإمكان الاستعدادي و أحكامها. و أمّا الطبايع التجردية فمجرد الإمكان الذاتي يكفي لأصل تحقّقه و لا يمكن تكثّره.

إذا عرفت ذلك فمن المجرّدات المتكثّرة - بناءً على عدم الاتحاد مع العقل الفعّال - الصور المجردة الجوهرية الحاصلة عند النفس، و بناءً على الاتحاد لا يلزم التكتّر بلا مادّة، فليتأمل جيّداً.

من السيّد مصطفى الخميني

فصل (١١)

في تحقيق أنّ كون الشيء عقلاً و عاقلاً و معقولاً
لا يوجب كثرة في الذات و لا في الاعتبار

قوله: كلّها موجودة بوجود واحد.

[٣ : ٢٣/٣٤٩]

كما أشرنا إلى أنّه ليس الأمر كذلك، فإنّه هل موجودة هذه الأمور

بنفس الوجود أو بأمر زائد عليه. لابد من الأول، فثبت أن نفس حقيقة الوجود لمكان كونه كل الكمالات منشأ أخذ هذه المفاهيم الكمالية و الحيات الحقيقية. نعم، لا مانع [منه] - تسامحاً - في العرض و الجوهر.

من السيد مصطفى

قوله: و أيضاً يلزم على ما ذكره. [٣: ٢/٣٥٠]

الظاهر: أنه قول لا يرضاه صاحبه؛ لأن غرضه هنا التشبيه بين المدعى والأبوة والبنوة، و هو أن التلازم بين المعلومين لا يوجب الاتحاد مثل المحركة والمتحركة والأبوة والبنوة، فإن مفهوم أحدهما يلزم الآخر علماً ولا يلزم خارجاً ووجوداً. وأما أن غرضه إثبات أن المتضايفين لابد وأن يكون كذلك فلا، فإن التضايف أمر آخر غير مربوط بتلازم المفاهيم بعضها مع البعض في اللازم الأخص والبين، فإن الأول يلزم الملزوم و العكس مع أنه لا تضايف بينهما أصلاً. فتحصل أن هذا الإيراد لا يرد على صاحب التشكيك.

من السيد مصطفى الخميني

قوله: الأبوة و البنوة. [٤: ٢/٣٥٠]

و كان عليه ان يذكر المحركة و المتحركة أيضاً.

قوله: فإن قولنا. [٣: ٢٠/٣٥٢]

أي: إن وجود الإدراك لما كان عين الذات و بالعكس، فالإدراك عينه و الذات عينه. و «ما» في قوله «ما تحقق» ظرفية و قتيبة و «تحقق» الثاني جواب له، فافهم.

من السيد مصطفى الهندي

قوله: ثمّ القائل.

ليس عليه التدبّر فيما قاله، لأنّ غرضه ليس مطلق الإضافة بين الوجودين و الطرفين، بل يشترط في الإضافة المقولية - مضافاً إلى وجود الطرفين - الوضع و المحاذاة، فإنّ جدارنا لا يفوق على الجدر البعيدة الأخرى إلّا بالوضع. و عند الوضع، هذه الفوقانية ذاتية لا بالمعنى المتعارف، بمعنى أنّ ذلك لا يدور مدار الاعتبار كما توهم بل إذا وقع شيء على شيء يعبر عنه بهذا الاسم، أمّا واقعه فهو باقي مادام شرائطه باقية سواء اعتبر المخالف شيئاً أم لم يعتبر. و مثل ذلك هذه الإضافة، فإنّه يلزم ذلك فيها أيضاً، فليتأمل.

من السيد مصطفى

فصل (١٢)

في حلّ باقي الشكوك في كون الشيء عاقلاً لذاته

قوله: عن وجود شيء بالفعل لشيء بل.

الترقي هنا يكون لنكتة أشار إليها سابقاً و هو: أنّ الصورة المادية للشيء ليس هو فعليته؛ لأنّه مختلط بالأعدام و كلّ جزء منه خفي على جزئه الآخر. و ذلك شاهد على أنّ فعليته عين قوّته و كثرته عين وحدته الجمعية. و ما كان شأنه ذلك في المركّبات المادية لا يكون وجوده فعلياً بل الفعلية للصورة و لكلّ حقيقة هو صورته المجردة الحاصل تماميته حقيقة عند حقيقتها.

فظهر: أنّ التعريف الأوّل متضمّن لهذه النكتة، ولكن ذلك في

المعقولات الفارغة عن الموادّ كما يأتي في الصفحة الآتية. و أمّا المعقولات الكلّية و المجرّدات الجنائية فليس لها صورة مادّية بل تمام هويتها عقلية و تمام ماهيتها مجرّدية بلا شائبة إعدام و إخفاء فيها أصلاً. و يمكن أن يراد من الفعلية ما أشار إليه سابقاً أيضاً و هو أنّ المعقول قد يكون بالقوّة كما في الصور المادّية ثمّ تصير فعلية المعقولية، فأيضاً لا يشمل المجرّدات الثابتة عند العقل الفعّال النائل بالآحاد به.

من السيّد مصطفى الخميني

فصل (١٣)

في أنواع الإدراكات

قوله: ما لم يحدث في الحاش أثر. [٢: ٨/٣٦٠]

التالي الفاسد الذي اتّخذ هنا لإثبات مطلبه هو كون الفعلية و القوّة في المرتبة الواحدة. مع أنّ دفع هذا الفاسد لا ينحصر بحصول صورة الشيء بل يحصل بنفس الشيء و لا يلزم في المرتبة الواحدة الفعلية و القوّة.

إن قلت: فمن أين لا يحصل لأحد دون أحد مع وجود العاقل و ذي الصورة؟

قلت: و ذلك لما عليه مذهبه من اشتراط حضور المادّة عند الحاش، و مضافاً إليه قد بيّنا عدم لزوم ذلك ولو في التخيّل و التوهّم، فإنّ من المحتمل كون الوضع و المحاذاة مشرطة في تحقّق العلم كما

عليه الإمام الغير الحقيقي.

من السيد مصطفى الخميني

قوله: صورته متجردة عن مادّته. [٢: ١١/٣٦٠]

مقتضى هذا التعريف هو: أنّ الإحساس عبارة عن إدراك الصورة المجردة عن المادّة ولو باتّحادهما وجوداً؛ وقد عرّف الإحساس آنفاً هو إدراك الشيء الموجود في المادّة؛ فإنّ الوجود في المادّة يرجع إلى مادية الوجود و المجرد عن المادّة يرجع إلى تجرّده، فهذه تهافت.

ولكن يمكن دفعه بأنّ التعريف الأوّل متضمّن للمُدرك بالعرض و التعريف الثاني يتضمّن للمُدرك بالذات، فتأمل.

من السيد مصطفى

قوله: بل مضافاً إلى جزئي. [٢: ١٤/٣٦٠]

قد تعرّض المحشّي تَبَيُّرٌ في الصفحة الآتية عند ذكر المصنّف هذا المعنى أيضاً و قال: يلزم - بناءً على ما أصرّ عليه في كتبه العديدة و كذلك في النفس من هذا الكتاب - أن يكون الحقايق النفس الأمرية غير منتشرة و بل غير ذي فرد مثل الكلّيات المنحصرة في الواحد. انتهى.

والذي يظهر من الماتن هنا: أنّ الموجودات الوهمية لا يكون كلياً لكونها منضافاً إلى الأمر الجزئي الشخصي.

و قال هناك: إنّ الفرق بين العقل و الوهم بأمر خارج عن الذات ولكن هذا الأمر إمّا دخيل أو غير دخيل. فإن كان دخيلاً يصير جزئياً فيلزم أن يكون الفرق بين الوهم و العقل ذاتياً. و إمّا يكون غير دخيل فيلزم أن يكون

شجاعة عمرو صادق على شجاعة خالد و كلّ المضافات مع أنّا نرى وجداناً أنّه غير صادق.

فليكن على بصيرة ممّا ذكرنا حتّى يظهر الحقّ في لسانه من قلبه و هو أنّ الواهمة غير مرتبطة بالعقل بل من مراتب النفس و في عرض الخيال إلّا أنّ الخيال قوّة درك و إيجاد الصور الماديّة، و الواهمة قوّة درك المعاني الجزئية، و كلّها وسيلة لدرك العقل صرف الصورة و المعنى، فليتملّ فيه.

من السيّد مصطفى الخميني

قوله: عن العوارض الغريبة. [٣: ١٩/٣٦٣]

يوهم العبارة تناقضاً مع ما ذكره آنفاً من نزع كلّ ما هو من اللواحق؛ فإنّ الصورة المقدارية الحاصلة في النفس الخيالي ليست مقارنة إلّا بالمقدار، و إذا نزع عنه ذلك الشيء لا يبقى إلّا صرف حقيقته و صورته. و كذلك يوهم: أنّ المراد من قوله «صفة أخرى» هو من تلك العوارض الغريبة، فيتناقض بين عنوانه المذكور في أوّل الكلام.

ولكن الحقّ: أنّ المراد من «صفة أخرى» ليس الكمّ و الكيف و الأين و أمثالها بل المراد هو أنّ تضمّن الماهية لمعنى خارج عن أصل تقوّمها - مثل الضحك و غير ذلك، و كذلك التعجّب لأنّه غريب بلحاظ الجنس و الفصل - لا ينافي التعقّل أصلاً، فليتملّ.

من السيّد مصطفى

فصل (١٤)

في أَنَّ القوَّة العاقلة

كيف تقوى على توحيد الكثير و تكثير الواحد

قوله: لكونه عقلاً بسيطاً فعلاً. [١/٣٦٧ : ٣]

ما في التعريف الثاني و الثالث لا يخفى؛ لأنَّ الثاني بيان طريق إدراك الكلِّيات و انتزاعها عن الموادِّ الخارجية لا توحيد الكثرات و إرجاعها إلى الوحدة الجمعية، و الثالث غير شامل لما إذا تصوَّرتنا الضحك، فإنَّ مقتضى التركيب إرجاع ذلك أيضاً إلى الوحدة و هذا باطل صرف، فتأمل.

ثمَّ إنَّ الكلام ليس في إدراك المعقولات الكلِّية الحاصلة بالاتِّحاد بدوًّا بلا احتياج إلى السعدَّات الخارجية بل الكلام في الكلِّيات المنتزعة بتقشير الحواسِّ النازلة مثل الخيال و الوهم و الحسِّ، فإنَّ مقتضى اتِّحاد العاقل بالمعقول و بساطة العقل كون بسيط الحقيقة كلَّ الأشياء و ليس بشيء منها. و لا يخفى: أنَّ الكثرات ترجع كلَّها إليها بنزع زوايدها و إلَّا لا تصير العقل متَّحدة مع المادَّة و إن كانت الحاصلة فيه أتمَّ منها، و تعريف الثاني تعريفٌ لمقدِّمة توحيد الكثير، فتأمل.

من السيّد مصطفیٰ

قوله: فهي تجسيمها بقوَّتها. [١/٣٦٧ : ٣]

الظاهر أنَّ المحشِّي لم يصل إلى غرض الماتن و لذا أورد عليه. توضيح مرامه هو أنَّ العقل البسيط هو المرتبة الأعلى من مراتب

النفس التي لها العرض الواسع و المراتب المختلفة، ولكن ليست المراتب متباينة بل اختلافها بالشدة و الضعف فالعالية منها منطوية في السافلة و كذلك كلّها.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ للنفس كما يكون خيالاً منفصلاً يكون له خيالاً متّصلاً لكون العاقلة أبسط فهو لا يخلو من الخيال، فبقوّته الخيالية المتّصلة يتنزّل الصور البَحْتَة إلى منزل الخيال المنفصل، هذا على ما عليه ظنّنا، و أمّا على فرض عدم ثبوت هذا الخيال المتّصل و انحصار الخيال في المنفصل فيقومها الخيالية لا بنفسها حتّى يرد الإشكال ثمّ التوجيه الغير الوجهيه.

نعم، لابدّ من حمل كلامه قدّس سرّه في التعبير عن النفس بالقوّة العاقلة من تحمّل تكلف، و أمّا على مسلكتنا فليس الأمر كذلك.

من السيّد مصطفى

فصل (١٥)

في درجات العقل و المعقول

قوله: و تذهل عنها. [١٥/٢٧٢: ٣]

هذه العويصة و هو ذهول الصور العقلية المتّحدة مع جوهر النفس، ممّا لا يمكن حلّها إلّا على القول بأنّ لكلّ مرتبة من مراتب النفس - من العقل و الخيال و الوهم و الحس - مراتب حتّى يصدق الذهول من مرتبة مع بقاء الأخرى، و إلّا يلزم القول بانعدام الموضوع و طرؤ العدم على الوجود.

و التحقيق: أنَّ العلم بالعلم يتصوّر على وجوه:

منها: إمكان الإعادة التفصيلية؛ ومنها: عدم إمكانها.

و ذلك غير ذهول الصور عن النفس، و لذا ترى في مسألة المعاد حشر الصفات الخبيثة والحسنة و حشر النفس معها مع أنَّ لذة الصفات الكمالية و ألم الصفات الشيطانية غير مذوق و غير معلوم لدينا مع أنَّه حاصل للنفس. فمجرد عدم العلم بالعلم لا يوجب عدم المعلوم و هو العلم الأولي، فليتأمل.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: ثمّ ذكر أنَّ الحقّ هو القسم الأخير. [٢: ٨/٢٧٢]

و أمّا ما كان قبله فلا تصحّ بالبرهان و إلّا فالوجدان قاصر عن إثباته. و قد أقيم البرهان عليه بأنّ الجواهر القائمة بذواتها أشدّ ظهوراً و نوراً من النفس، مع أنَّ غرض القوم إثبات أنَّ هذه الجواهر معلولات النفس خارجة عنه، فيلزم كون المعلول أشدّ ظهوراً. و ما فيه واضح، لأنّ مجرد صدق الجوهر لا يقتضي ذلك.

من السيّد مصطفى

قوله: لكلّ مسألة إجمال عقيها. [٢: ٤/٣٧٥]

غرضه: أنَّ ذلك يرجع إلى إجمالات لا إجمال واحد كما هو غرض القائلين بالعقل البسيط.

من السيّد مصطفى الخميني

قوله: من التناقض. [٢: ١٢/٣٧٧]

و ذلك لما نقل عنه: أنَّ العقل البسيط ممّا ليس فيه إشكال، مع أنَّ

إثبات العقل البسيط لا يمكن إلّا بالقول باتّحاد العاقل و المعقول. فإنكار ذلك و إثباته يوجب التناقض مع أنّ من المحتمل أنّ مراد الشيخ من العقل البسيط ليس ما يشته الماتن ^١، بل مطلوبه إثبات خزينة للنفس في كلّ شيء لا الواحد الحقيقي الجامع لجميع أنحاء الوجودات و الكمالات مع وحدته الشخصية فلا تنافي.

مصطفى الخميني

فصل (١٦)

في إمكان التعلّلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة

قوله: و إن صغر مقداره. [٤/٣٧٨ : ٣]

لابدّ و أنّ يكون المراد منه المتخيّل الذي فيه المقدرات، و لمكان اتّحادها معه فهو صغير مقداره.

من السيّد مصطفى

فصل (١٨)

في قسمة العلم إلى الأقسام

قوله: بل كلّ علم هوية شخصية. [٩/٣٨٢ : ٣]

ولعمري كما استقصينا الكلام في رسالتنا المعدّة لأحكام الوجود الذهني: إنّ هذا الكلام بظاهره أشبه شيء بالشعريات و الخطاييات؛ لأنّه إن كان مراده من تلك العبائر هو العلم البسيط المساوق للوجود، فذلك يشترك فيه جميع الحيثيات الكمالية مثل القدرة و الحياة و

الكلام. و الشاهد عليه شمول تلك الحيشة لجميع الموجودات مادية أو مجردة.

و إن كان المراد هو العلم الزائد على الذات الغير المجردة البحثي مثل علمونا، فالحق كما قدّمنا: أنّ النفس في القوس الصعود تتحد في جميع مراتبها بما في هذه المرتبة، وذلك الأشياء في هذه المرتبة ليست علوماً. نعم، في القوس النزول تصير النفس بتوسط هذه الاكتسابات عالمة بما في الخارج لحضور نفس الخارجيات بحدودها في النفس، و أمّا هذه الوجودات لها حيثتان أولهما الحدود المعلومات و ثانيهما الحدّ الذاتي بالحمل الشائع، لا بما ذهب إليه المصنّف لما أنكرنا الحمل الشائع و الأولي.

بل المقصود هو أنّ تلك الوجودات مثل الخارجيات لها حيشة الربط إلى النفس من جهة الوجود، و حيشة نفس الأشياء بما هي أي بلحاظ ماهياتها، فكما أنّ الخارجيات وجوداتها الربط مع أنّ صدق الجوهر على الشيء يقتضي عدم الرابطة - و الجواب ما اختاره الماتن - لا ما ذهب إليه المحشّي في كتابه الصغير من اختلاف اللحاظات^(١) - فكذا وجود الأشياء الذهنية، فتفظّن.

من السيّد مصطفى الخميني

قوله: وجه التفصّي. [٤/٣٨٣: ٣]

أقول: حاصل ما أفاد إثبات الأمرين من الحمل ثمّ إنكار أنّ مجرد

الحمل لا يثبت الفردية، ولكن لم ينكر أنّ العلم ليس كيفاً، وقد اختار هنا أنّ العلم ليس كيفاً.

ولكن دقيق النظر يقتضي إنكار الحمل الأولي و الشائع أولاً، ثمّ حلّ الإشكال بمرام آخر و هو أنّ العلم لا مانع من صدق مقولة الكيف عليه في القوس النزول بعد كونه جوهراً في القوس الصعود، و هذا في الحقيقة ملاك حلّ الإشكال.

من السيّد مصطفى الخميني

قوله: كوقوع الوجود عليها.
[١٣/٢٨٢ : ٢]
في العبارة تسامح واضح.

فصل (١٩)

في الإشارة إلى إثبات القوّة القدسية

قوله: اعلم أنّ مبدأ العلوم كلّها من عالم القدس. [٦/٢٨٤ : ٢]
ولكن عرفت إنكارنا، بل و إنكاره في العلوم المتنزعة عن العوالم الجرمانية بنزع الحاسّة بعض غواشيه، و الخيال بعضها، و الوهم في العدة الأخرى من العلوم الجزئية، ثمّ العقل يدرك.
نعم، في الأمور الملكوتية مثل إدراك الواجب و الصفات الأزلية لبعض الأشخاص القديمة يتمّ كلامه، ولكن مع ذلك للمتماثل فيه إشكال.

ولكن يمكن توجيه كلامه بأنّ العلوم كلّها من عالم القدس، و لا انحصار بالعلوم بل الصور المفاضة بالمادّة لا يمكن إلّا بالإرادة

القدسية الأزلية بتوسيط العلل و الأسباب، فإنّ الصور منه و المادّة ليست إلّا عديمًا، فتأمل.

من السيّد مصطفى الخميني

قوله: و إلّا لتسلسل التعليم و التعلّم. [٣: ١٧/٣٨٤]

إن كان المراد هو التسلسل في المادّيات فقد أثبت قبحُ عدم انتهاء عالم المادّة و المدة. و إن كان غرضه ما زعمه المحشّي رحمه الله في التصورات كان عبارته قاصرة عن إفادة ما وجهه كلام المحشّي.

ولكنّ لي كلاماً لا يبعد و هو: أنّا بالوجدان نعلم أمرين: أحدهما: أنّ أفراد المعلمين متناه بالفعل و إن لم يكن بمتناه بالقوّة بمعنى، و ثانيهما: أنّ كثيراً من المباحث العلمية حادثة قطعاً، و حيث لم يكن ينتهي إلى فرد معين و هو لم يتّخذ من الآخر يلزم التسلسل في المتناهيات أو إنكار الأمر الوجداني الثاني، فلا بدّ من انتهاء التعليم و التعلّم إلى من لا يأخذ من الآخرين.

مصطفى

فصل (٢٠)

في أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس

قوله: كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف.

[٣: ٨/٣٩١]

و الحقّ: أنّ هذا يرجع إلى وجودين: أحدهما الجوهر، و الآخر عرضي مع أنّ لازم ذلك إضافة صفة زائدة على ذاته، فافهم.

والذي يسهل الخطب: أنَّ الخلط وقع بين مقولة الإضافة و التقابل التضايف، مع أنَّ الأول من أقسام المحمولات بالضيمة، و الثاني من أقسام الخارج المحمول. و لذا ترى التضايف في المفاهيم المنطقية على المجردات و ليست مقولة الإضافة فيها؛ لأنَّ الإضافة قد اشترط بشروط مادي مثل الوضع و المحاذات كما في الفوقية و التحتية، أو الإمكان الإعدادي و الاستعدادي كما في التقدّم الزمني و تأخره كما في الأب و الابن، أو الاتحاد فيهما مثل الأخ و الأخت أو الأخ و الأخ و كذلك الأخت، و كلّ هؤلاء الشروط آية عنها المجردات كلّها، فليتأمل فيما ذكرنا.

من السيد مصطفى الخميني

قوله: هو أنَّ العلم بالمعلول. [٣: ٥/٣٩٢]

لا شبهة أنَّ الكلام في كلا المطلبين راجع إلى العلم الحضورى، فجرّ مباحث الماهية التي لا يمكن العلم بها بالشهود و الاتحاد الخارجى؛ لأنَّ الماهيات وجوداتها عرضية و مجازية قطعاً لا وجه للاتحاد بها هنا، غير ذوقى لمثله بذوقه.

بل كان عليه أن يحقق في كيفية الاتحاد مع المعلول بلا اتحاد مع العلة، و أنَّ شهوده غير مستلزم لشهودها، و أنَّ الحقيقة السارية المنترلة في المراتب و المناظر لما كانت ذات مراتب متفاوتة قوة و ضعفاً، شدة و ظهوراً و نوراً، يمكن في القوس الصعود الوصول إلى مرتبة دون مرتبة. ولكن هذا و أشباهه قد برز لنبيّنا محمد صلّى الله عليه و آله و سلم و أولاده المعصومين عليهم السلام و الصلاة دون سائر الناس، فليتأمل.

من السيد مصطفى الخميني

قوله: وما اشتهر عند الناس.

و قد غفلوا عن اللازم الحاصل لمقالتهم و هو التفصيل في مسألة أصالة الوجود بين المجزّات الإبداعية و المادّيات، بتأصل الوجود في الثواني و الماهية في الأولى، مع أنّه سخيّف بل كان العكس أولى.

من السيّد مصطفى الخميني

فصل (٢١)

في أنّ العلم بذّي السبب يمتنع حصوله إلّا من جهة العلم بسببه

قوله: في أنّ العلم.

إن قلت: قد مرّ سابقاً أنّ العلم بالمعلوم ممكن حتّى قال - في جواب «إن قلت» -: إنّّه كيف لا يجوز؟! مع أنّ حقيقة النور ذات مراتب، فالآحاد مع مرتبة لا ينافي الآخر. مع أنّ مقتضى هذا العنوان امتناع حصول العلم بالسبب المعلوم إلّا بسببه و علّته. ثمّ قال عذّر - في ذيل هذا الفصل أيضاً -: إنّ العلم بالمعلوم و ذّي السبب يمكن قوياً إلّا أنّه لا يدوم أو يمكن زواله. و له التغيّر، فكيف يجتمع بين هذه المتنافيات؟

أقول: قيل: إنّ هذا الفصل عنوانه بصدّد إثبات العلم بالماهيات لا الوجودات و الفصل المذكور بها. و فيه منع واضح؛ لأنّ هذا لا يرفع التنافي الأخير أولاً، و ثانياً إنّ العارف يرى أنّ الوجود و تشييد أركانه غير متوقّف على العلم بالماهيات.

فالحقّ أن يقال: إنّ المراد هناك هو مجرّد إمكان العلم بالمعلوم و أنّه يمكن أن يحصل، و المراد هنا هو العلم التامّ الذي لا يتغيّر و لا يزال

فالعلم التام الحقيقي هو الذي لا يزول، و يتمتع حصول تلك العلوم لا العلوم المطلقة. و الشاهد ما في تعابيره **تَبَيَّنُ** في ذيل كلامه من التقييد بالتام كما ترى. فالبارة أولاً يوهم الإشكال، ولكن ثانياً يرتفع جداً. فانقدح: أن التنافي بين الفصلين مرتفع كما أن التنافي بين الصدر و الذيل مرتفع أيضاً، لأن بين الحصول و التام منه فرق جلي.

من السيد مصطفى الخميني

قوله: ثم لا أوثق و لا أقوى. [٣: ١٥/٤٠٠]

حل الإشكال ربّما يرجع إلى إنكار أوثقية علم النفس بذاتها، فيقال: إن الباري تعالى أعلم بالنفس في الاعتبار من النفس إليها؛ لأن المراد من العلم الوثيق هو العلم الذي ليس له فوق، و ذلك قد أشار إليه^(١) بأن النسبة بالإمكان و بالوجوب في الاعتبارين. و هذا في الحقيقة إنكار مادة النقص بالقاعدة الكلية، أو أن ذلك وثاقته من ناحية العلم بأسبابه و باريها، و هذا يرجع إلى اندراج علم النفس بذاتها في إثبات أن هذا العلم ليس إلا مع العلم بمبدئها ببيان أن رتبة الإيجاد متقدّم على الوجود.

ولكن التحقيق: أن الجواب الحقيقي إنكار علم النفس، بذاتها فإن المراد من العلم: إمّا هو العلم البسيط الغير القابل للتفصيل فقد مضى منّا^(٢) أنه مساوق للوجود و لا يفرق بين الماديات و المجردات، و إمّا يكون المراد هو العلم القابل للتفصيل و لتبديله بالعلم المركّب

١- الأسفار الأربعة ٣: ٤٠٣.

٢- راجع ذيل كلام المصنّف ٣: ٣٨٢ / ٩.

فيمكن ادعاء أنه غير ممكن إلا لبعض الأوحدين كما قيل: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، فأتضح أن النفس معلومة لكل أحد بالعلم بوجهه ووجهه لا حقيقته و نورانيته، و اتحاد كل مرتبة مع ذبها لا يثبت أنه ممًا ذكره، فتأمل حتى ينقدح لك حقيقة المرام.

و أما علم الأوحدين فلا يوثق إلا من جهة علمهم بأسبابه و مباديه. و بعبارة أخرى أنه في هذا المقام لا يرى نفسه حتى يعلم به، بل المشهود هو نفس الحقيقة النورية التي هي ذات مراتب و بهذا الاتحاد يرى الواجب و يشهد مقامات السالكين، فليتأمل.

من السيد مصطفى الخميني

فصل (٢٢)

في أن الشيء إذا علم من طريق العلم بعلمه
و أسبابه علماً انطباعياً فلا يعلم إلا كلياً

قوله: ولا واحدة من. [١١/٤٠٤: ٣]

كما يحتمل المراد أن يكون إثبات الصورة الجامعة و فرضها ثم نفيها كذلك، يحتمل أنه تزول الصورة الأولى بزوال منشأ اتخاذها.

من السيد مصطفى

قوله: بل مذهبه كما نص عليه. [٤/٤٠٦: ٣]

كيف يمكن العلم بالشخصيات مع أن الشخصية يساق الوجود، و الشيخ قائل بأن المعلوم كلي قابل للصدق على الكثيرين و مع ذلك معلوم، فليس بشخصه لعدم إمكان معلوميته الشخصية بالعلم بالكلي و إن

يُخصَّصُ بألف تخصيص. و الشاهد عليه قوله **يَبْرُ** من ذي قبل - في الجواب على المحقق الطوسي **يَبْرُ** في الإراد الرابع - قال هناك: «لا يؤدِّي ذلك العلم إلى تعرّف حال الشخصيات بما هي شخصيات؛ إذ العلم الانطباعي الشخصي الذهني وإن تخصَّص ألف تخصيص لا يفيد الشخصية»^(١) فتأمل.

من السيد مصطفى

قوله: أو هذه الخمسة. [٣: ١٠/٤١٠]

ليس يخفى ما فيه من المسامحة الواضحة، لأنّ الأعداد ليست خارجية بل موضوع العدد هي الواحد المفهومي البسيط المقابل للواحد العيني النفس الأمري، تأمل.

من السيد مصطفى

قوله: كالأجرام العلوية. [٣: ١٢/٤١٠]

مثل الفلكيات، و أمّا العناصر الكلية فهي الأسطقسات الأربعة التي لكلّ منها كرة مخصوصة.

من السيد مصطفى

قوله: إن كان معلوماته. [٣: ٩/٤١٢]

أي بما هي معلومات لا تتغير لها بل بما هي نواقص و سلوب، كما صرح أنّه هذا تأكيد في توحيده و ليس هذا السلب نقصاً في ذاته. فالحق أنّ الكلام المحقق الطوسي^(٢) - بعد قوله بأصالة الوجود

١- الأسفار الأربعة ٣: ٤١٥.

٢- راجع الأسفار الأربعة ٣: ٤٠٩.

وأنّه المجعول - لابدّ و أن يراد من كلامه ما يوافق مسلكه هناك، كما استشهد المحشّي بالله^(١) من عبارته لإثبات أن مراده من الإضافة ليست إضافة مقولية كما صرّح بذلك المصنّف^(٢) في الإيراد الخامس، فيتأمل.

من السيّد مصطفى

قوله: إنّ المادّة الجسمية مناط العدم. [١٣/٤١٢: ٣]

قال في «المشاعر»: «العلم ليس إلّا حضور الوجود بلا غشاوة. فكلّ إدراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادّة وغواشيها؛ لأنّ المادّة منبع العدم والغيبة، إذ كلّ جزء من الجسم فإنّه يغيب عن غيره من الأجزاء و يغيب عنه الكلّ و يغيب الكلّ عن الكلّ، فكلّ صورة هو أشدّ برائة من المادّة أشدّ حضوراً لذاتها. أدناها المحسوسة على ذاتها، ثمّ المتخيّلة على مراتبها، ثمّ المعقولة. و أعلى المعقولات أقوى الموجودات و هو واجب الوجود»^(٣) إنتهى كلامه.

و من هنا يتّضح: أنّ ملاك الجهل في الهوليات و القوى عين ملاكها في الجسمية؛ لأنّ الصورة الجسمية ليست حقيقة لتلك الجهة بل حقيقة كلّ شيء الكمال الثابت له، و كمال الصورة الجسمية هو صورته المجرّدة، ولكن اختلافها باختلاف الكمالات، و اختلافها باختلاف البعد عن المادّة و لواحقها.

من السيّد مصطفى الخميني

١- الحاشية على الأسفار الأربعة، السبزواري ٣: ٤١٣.

٢- الأسفار الأربعة ٣: ٤١٦.

٣- رسالة المشاعر: ٥٠.

قوله: هذا أتم العلوم. [١٤/٤١٥ : ٣]

كما أسمعناك أن العلم التام الغير القابل للتغير والزوال لا يمكن إلا باتحاد النفس مع مبادئ العلوم. ولا إشكال أن لكل مبدأ إلى أن ينتهي إلى الواجب تعالى، والعلم به عين الخفاء من جهة. وعين الحضور من جهة و الجهة الأولى لا يمكن إلا لنفسه و الجهة الثانية يحصل لكل شخص بمقدار إفاضته إليه، فلا يحتاج إلى الاتحاد مع المبادئ و مبادئ مبادئه.

من السيد مصطفى الخميني

قوله: إلا الإضافة إليها. [١١/٤١٦ : ٣]

قد مرّ منّا تحقيقاً رقيقاً في الباب و هو أن التوهم و التخيل من المراتب العرضية، و المرتبة العالية هو العقل. ولكن التخيل قوة بها تُزرع الصور عن موادّها، و التوهم قوة بها تنزع المعاني الجزئية عن إضافتها إلى محالّها مثل الشجاعة و السخاوة في شجاعة زيد و سخاوة عمرو، تأمل فإنّه حقّ.

من السيد مصطفى الخميني

قوله: و لا يُظنّ أن الإضافة العقلية. [١٧/٤١٦ : ٣]

أقول: هذا أحسن شاهد على ما ادّعينا و نسبنا إليه من أنّه قد بلغ إلى معنى الإضافة الإشراقية و إن لم يصرّح بإسمها، و المهمّ مغزاها و معناها. و لذلك ترى أنّه بصدّد إثبات أن العلم بالبسيط الحقيقة توجب العلم بالمراتب الدانية؛ لأنّها الذاتية لها فإنّ الإضافة الإشراقية من قبيل الذاتيات للمشرق الأوّل و المبدأ تعالى.

من السيد مصطفى

فصل (٢٤)

في تفسير معاني العقل

قوله: بخلاف نفوس سائر الحيوانات. [٢: ٤/٤١٨]

ما ذكره المحشّي ﷺ من بيان عدم الانفكاك لوجهين، غير تمام؛ لأنّه ليس برهاناً بل هو من بيان الفروق بينهما؛ لأنّ لنا أن ننكر ما ذكره مطلقاً، فلا بدّ من إثبات المطلوب بالبرهان القويم الأركان في محلّه، فافهم.

من السيّد مصطفى

قوله: الأوّليات. [٣: ٢/٤٢٠]

المراد بها هو الأعمّ منها و من الثواني مثل اجتماع النقيضين، فإنّه بديهي أوّلي والضدّين ثانوي و يقابلها النظريات.

من السيّد مصطفى

قوله: إذ ليس بينه و بين العقل. [٣: ٨/٤٢١]

إن كان المعيار في إثبات المطلوب القوّة فقط فلا بدّ من تقسيم العقل إلى المرتبتين:

الأوّل: القوّة، و هي تشمل جميع المراتب؛ لأنّ في كلّ مرتبة قوّة المرتبة العالية، و المرتبة الفوقانية حكم الصورة لما هو الأنقص، و الناقص حكم المادّة لما هو الأكمل كما يشير إليه في آخر كلامه.

ثانيهما: هو العقل المطلوب، و هو المرتبة الكاملة التي لافوق لها، فإنّها المرتبة العالية المطلوبة بالذات و ما تحتها هو المراتب المطلوبة بالعرض.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: ماهیة منحازة. [٢/٤٢٣]

لابدّ و أن يكون غرضه منها الحقيقة، لما تقرّر في محلّه: أن اتّحاد المفاهيم غير ممكن. و من هنا انقدح لنا في جمع الأقوال بين قول الشيخ و المصنّف في هذه المسألة، فإنّ كلّ واحد منهما يثبت أمراً، و الآخر ينفي الآخر، و المتأمل فيما ذكرنا يتوجّه إلى كلمات الشيخ و الماتن.

من السيّد مصطفى

قوله: شعبة. [٣/٤٢٣]

و الأحسن إصلاح العبارة هكذا: «و الخلقة تخلق في شعبة». ثمّ قوله: «يعوض» إن بدّل بـ«يعوض» أحسن.

من السيّد مصطفى

قوله: ثمّ ساق الكلام. [٨/٤٢٥ : ٣]

أقول: ظنّي القاصر عدم وصول القوم إلى مغزى مرامه و صحّة كلامه.

و حاصله هو: أنّ النفس في القوس الصعود يتّحد مع الصور المنتزعة عن الموادّ، و في هذا القوس يحتاج إلى التقشير و النزاع إن كانت الصور مادّیة. و أمّا في القوس النزول فتتال العقل المعقولات المنتزعة عن الموادّ، و يحصل لها الصور التي كانت في المادّة و ليست بالفعل إلّا نفس الصور المجردة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ قياس نيل النفس الصور الكلّیة المجردة الجوهریة بالصور الموجودة في النفس ليس إلّا تنظير المقام بالمقام، إلّا أنّ الصور الكلّیة ليست في الموادّ و لا كانت فيها، ولكن الصور

التي تكون في النفس كانت وليست.
هذا نهاية غرضه في هذه الأسطورة. و أمّا تركيب عبائره فليس بهمهم.
ولكن المتأمل فيما ذكرنا ينحلّ معه عبائره أيضاً.

من السيد مصطفى

قوله: إلى أن ينتهي. [٥/٤٢٧ : ٣]

إن حذفنا هذه الجملة إلى قوله: «أنقص» لكنت الجارّ مهملةً إلّا
أنّه لا يخلّ بالمعنى المقصود أيضاً.

قوله: هو العقل المستفاد. [٥/٤٢٧ : ٣]

فإنّه مادّة للعقل الفعّال و صورة لما تحته.

فصل (٢٥)

في بيان معاني العقل التي نقلها الإسكندر الأفريدوسي
على رأي الفيلسوف الأوّل أرسطاطاليس

قوله: تستعوقه صورته. [١٢/٤٢٨ : ٣]

من باب استفعال، و «صورته» فاعله، و الجملة اسم كان. فما في كلام
المحشي واضح.

من السيد مصطفى

قوله: و المشمّ من الهواء. [٢/٤٢٩ : ٣]

لا «والشمّ في الهواء» وذلك لما في كتبهم - في مسألة الكيفيات
المشمومة -: أنّ الجسم القريب من الريح يتجلّى بتجلّ منه فيه، كما
في كتابه المختصر. و الآن قد ثبت أنّ هذه لتراكم الأجزاء الصغيرة من ذي

الريح المنبثة في الهواء الواصلة إلى الدماغ و الشامة، ثم يتكيف به مثل الذائقة، فإنه كيف لا يذوق الخارجيات إلا بالمواضعة كذلك الشامة.

فقلوه: «المُشَمَّ» اسم مفعول من الإشمام، و قوله: «من الهواء» إيماء إلى ما ذكرنا.

من السيد مصطفى الخميني

قوله: هذا إذا استكمل. [١٠/٤٣٠: ٣]

أي يكون في طريق الاستكمال و إلا لا يتم مع ما بعده و قبله منه.

قوله: بأنه لا يعقل. [٤/٤٣٣: ٣]

قد مرّ: أن العقل الفعّال لا يزداد و لا ينقص، بل الزيادة و النقص بالنسبة إلى عقولنا الفعّالة المتعلقة بالأبدان و المواد، فغرضه أنه إذا صار فينا و تجلّى علينا لم يكتسب شيئاً ممّا صرنا بتجليّاته.

من السيد مصطفى

فصل (٢٦)

في دفع الإشكال في سيرورة العقل الهولاني عقلاً بالفعل

قوله: نوعاً طبيعياً واحداً. [١٣/٤٣٣: ٣]

وهذا ما هو التحقيق في المركّبات الخارجية من اتّحاد الصورة و المادّة، و أنّ النفس و البدن واحد طبيعي يشمل قطعاً من سلسلة الطبيعيات، و أنّ بقاء الصور العنصرية كما نسب إلى الشيخ غير تمام و فاسد، و أنّ البدن بدن فيما إذا كانت مع النفس و إلا فلا. فالجواب عن

الإشكال بهذه الأنحاء جواب غير تمام.

من السيد مصطفى

قوله: و الجواب. [٣: ١٢/٤٣٤]

أقول: الحقّ قصور العبارة عن إثبات مغزى مرامه و ليس هنا مقام ذكره تفصيلاً، و أمّا إجماله فهو:

إنّ للحقائق مراتب فكما أنّ لنفس حقيقة الوجود مراتب ذاتية كذلك لكلّ مرتبة يمكن فرض المراتب. و ممّا يقطع بأنّ له المراتب الطولية هو حقيقة الإنسان فكما أنّه إذا كانت محتفّاً بدار الدنيا و متعلّقاتها من المادّة و غواشيها، لا بدّ لها في الحركة من الاستمداد منها، كذلك تصل بعد برهة من الحركة الذاتية إلى مقام لا يحتاج في الحركة إلى المادّة و لواحقها، بل بنفس كونها متكيفة بذاتها يتحرّك إلى محبوبها و مقامها، فإنّ النفوس الكلّية تترقّي النفس من حضاضتها إلى مرفعتها و من نقصها إلى كمالها بلاحتياج إلى المادّة العنصرية في قوام هذه الحركة الذاتية.

ولذا نقول: إنّ العقل بالقوّة أمر غير ذي وضع متحصّل الوجود - كما سيجيء منه بَيِّنٌ -، و من الواضح أنّ الأمور التي لا وضع لها لا بدّ من ثبوت نحو تجرّد لها. و لايتوهّم أنّ النقطة لا وضع لها مع أنّها ليست مجردة؛ لما تكرر منهم أنّ النقطة ليست أمراً خارجياً بل هو أمر ذهني. و لا إشكال في أنّ الذهنيات مجردات قطعاً، و الغرض من ذي وضع و عدمه ما هو بالحمل الشائع ذو وضع و عدمه.

فمتحصّل أنّ النفس تترقّي من النقص إلى الكمال حتّى إذا فارقت البدن، لأنّ الحركة الاستكمالية لا تحتاج إلى المادّة العنصرية. و

تفصیل الکلام فی مقام آخر.

من السید مصطفی الخمینی

فصل (٢٧)

فی الاستدلال علی صیرورة العقل الهیولانی عقلاً بالفعل و معقولاً بالعقل

قوله: كما أن الحاسّ بالفعل. [٣: ٤٤١/٤]

والحق: أن هذا ليس إشكالاً عليه لورود الإشكال المبنوی الآتی. و التمثیل بالحسّ أيضاً يأتي كلام الشيخ فيه، فإنه أيضاً متحد بمعنى. و بعبارة أخرى لا ينكر الشيخ الاتحاد الحقيقي إلا أنه يثبت أن هذا الاتحاد لا يمكن مع المادّة و الصورة الخارجية، و المثل أيضاً كذلك لا أن حلول المجرد لا يمكن إلا بالاتحاد الحقيقي، لا بالحوالّ و المحلّ كما في الطبايع الخارجية.

من السید مصطفی

قوله: لأمر موجود غير ذي وضع. [٣: ٤٤٢/١]

و قد عرفت: أن مقتضى هذا الكلام هو إثبات التجرد للعقل بالهیولی مع أنه قد طعن على الشيخ في الصفحة الآتية، حيث قال: لم ينكشف له مقصد هؤلاء من الحكماء، فإنهم أذعنوا أن العقل بالقوة ليس مجرداً و مفارق الذات حتّى يدرك ذاته فوق التنافي بين الكلمات.

و أمّا يمكن دفعه بما يظهر من كلامه و خلاصته أنه إشكال مبنوی أيضاً عليه لا أساسي فإنه قد يقول بذلك ولكن لا بالوجه الذي ذكره

الشيخ كما يظهر من عبارته.

من السيد مصطفی

قوله: يزداد عدد المفارقات. [٨/٤٤٢ : ٣]

ما تخيله المشاؤون في قبال الإشراقيين هو في القوس النزول و لا ينكرون ذلك في القوس الصعود و لا يتحاشون من إثبات ذلك في القوس الصعود.

هذا مع أنه من المحتمل كون المراد من العقل بالفعل ما هو من مراتب النفس لا المفارق الحقيقي، فإنّ هذا العقل متعلّق بالمادة حادّث بحدوثها في قبال كلام المصنّف من أنّها جسمانيّ الحدوث، و قبال كلام انتسب إلى أرسطو من أنّها قديم الذات و مجرد أزلاً مثلاً. و من هذا يظهر النظر في إشكاله الثاني من أنّه يلزم دخول الكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة مع عدم تعلّق لها بالمادة، و هذا الشيخ قد صرّح بتعلّق النفس بالمادة و تدبّرها لها و لذا يصدر منها الكثير الذي لا يمكن من المجرد ذلك فتدبّر فيما أفدنا هنا.

من السيد مصطفی عفي عنه

فصل (٢٨)

في الأوليات و نسبتها إلى الثواني
و الذبّ عن أوّل الأوائل

قوله: لأنّ الذي يجعل. [١٠/٤٤٣ : ٣]

الفرار من الضّبع كراؤ عليه؛ لما أنّ إقامة البرهان على أنّه لا تقام

عليه البرهان دوري و مستحيل و ممتنع؛ لأنّ الدور و اللادور إذا كان متساوية فلا يثبت المطلوب. فكان الحقّ أن يسلك ما سلكه في آخر كلامه^(١) من أنّه بديهي و منكروه مجازف أو مجنون أو جاهل.

من السيّد مصطفى

قوله: إلّا بالمنهج الدوري.

[٣: ٤٤٣/١٥]

أو التسلسلي لما أنّه إمّا يرجع إلى القضية الأولى أو إلى القضية الثالثة فهو تسلسل.

ثمّ هنا دقيقة و هو: أنّ معنى البرهان ما ذكره، ولكن ما المانع من إقامة برهان على إثبات شيء، و إقامة برهان على أنّ ارتفاع المتناقضين أو اجتماعهما أيضاً غير ممكن في هذه القضية بالخصوص و أمّا في كلّ قضية فليس الأمر كذلك. و عبارة أخرى ليس منكر استحالة الاجتماع و الارتفاع منكرًا بحيث يقول في كلّ قضية به، بل يجوز ذلك في بعض القضايا دون بعض. و نظير ذلك الضدّان حيث أنّ إثبات سوادية شيء يحتاج إلى دليل و أنّه ليس ببياض يثبت بالدليل المذكور إلّا أنّ اللاياضية أيضاً يحتاج إلى دليل إمّا هو نفسه أو الدليل الآخر؛ لأنّ الضدّين قابل الارتفاع.

و من هنا ينقذ: أنّ الضدّين لا ثالث لهما مورد نقض تعريف التناقض. اللهمّ إلّا أن يقال إنّنا ننكر مثل هذا الضدّين فإنّ الحركة و السكون و الصّحة و الفساد و أمثالهما يرجع إلى العدم و الملكة و ليستا من الضدّين لا ثالث لهما. تأمل.

من السيّد مصطفى

قوله: فثبت أنَّ القضيتين الأوليين. [٢/٤٤٥ : ٣]

لا شبهة أنَّ هنا قضيتين: إحداهما: هو قوله: «لا يجتمعان»، و ثانيتهما: قوله: «لا يرتفعان».

ولكن دقة النظر مقتض لكونهما في الحكم الواحد؛ لأنَّ الواحد إذا كان موجوداً لا يجتمع مع كونه معدوماً، كذلك إذا لم يكن موجوداً لا يساذج مع كونه لم يكن بلا موجودية و وجود، و الثانية يرجع إلى النفي في النفي الموجب للإثبات و مقتضاه استحالة الاجتماع بوجه، تأمل.

ثمَّ إنَّ أبده البديهيات هاتين القضيتين أم واحدة منهما؟ فإن قلنا إنَّ ملاك الأبدية هو كونه أولي النظر و أولي الذهن، فلا إشكال في أنَّ امتناع الاجتماع أبده من ارتفاعهما و ذلك كما ترى في الدور و التسلسل و الضدين و المثلين، فإنَّ كلَّ واحد ترجع إلى الاجتماع و ذلك شاهد كونه أبده من الأخرى. و إن كان ملاك الأبدية هو كون القضايا ترجع إليه و هو لا يرجع إلى الأخرى، فهما سيّان إلّا على الوجه الذي ذكرناه.

من السيّد مصطفى الخميني

الطرف الثاني البحث عن أحوال العاقل

فصل (١)

في أن كلَّ مجرد يجب أن يكون عاقلاً لذاته

قوله: حتّى لا يكون ضعيفاً. [٣/٤٤٨]

و هذه ملاك إنكار الماهيات عن كافّة المجردات وإلا فلا إشكال في أن ما لا ماهية له هو الواجب تعالى. فما اختاره الماتن من أن المجردات إثبات صِرفة لا ماهية لها رأساً لا يساذج مع كون كلّ ممكن زوج تركيبى من ماهية و وجود.

و الجمع هو أن الماهية التي توجب نقص الوجود بحيث يجعله مثل الأعدام محتجب الذات فاقد الهوية مع الماهية العقلية التي لا تستلزم حجاب ذبيها، بينهما بون بعيد و مسافة كثيرة، فإنكار الماهية هناك و إثباتها هنا حريّ بالتصديق. و بعبارة أخرى أن غلظة أحكام الماهيات هنا و غلظة أحكام الوجودات هناك يوجب ذلك، فافهم.

من السيّد مصطفى

قوله: على أن كلّ صورة معقولة. [٥/٤٤٨ : ٣]

قد مرّ منّا إنكار تمامية برهان التضاف و أنّه لا يثبت اتحاد العاقل و المعقول بل البرهان عليه ما أقمناه هناك فراجع. و كذلك نحن ننكر كون

العلم هو الوجود النوراني كما أطلنا الكلام فيه في رسالتنا المعدّة لبعض الأحكام المتعلقة بالوجود الذهني.
فإنّ للعلم اعتبارين:

أحدهما من حيث البساطة فهو مساوق للوجود كسائر الكمالات فالمجرّدات كلّها كلّ العلم والقدرة والبصر والسمع وأمثالها.
وثانيهما هو الحصول لشيء يرفع الظلمة عنه بعد كونه ظلمانياً،
فاختلاف تجرّدها باختلاف مجرّدها. فالحاصل في الخيال والوهم والعقل
مختلف تجرّدها لاختلاف وعاء تجرّدها، وكذلك الحاصلة في سائر
القوى يكون كذلك. وهذا العلم هو الوجود المتّحد مع الجوهر، وما
هو المتّحد مع الجوهر في مرتبته جوهر فإن عقلاً فعقل وإن وهماً وخيلاً
فوهم وخيال، والنفس بمراتبها جوهر مجرّد كما ثبت. وبعبارة أخرى ليس
للعلم حيثية خارجية إلّا الوجود، والوجود مختلف المراتب صعوداً و
نزولاً، وما هو محلّ الكلام هو الأوّل، فافهم.

من السيّد مصطفى

قوله: فلأنّ الشيء الموجود. [٣: ١٠/٤٤٩]

إن قلت: الجواهر الطبيعية هي الموجودات لأنفسها فإنّها قائمة
بذاتها والمحلّ لها من باب آخر كما ثبت في محلّه.

قلت: مراده من قوله: «لذاته و بذاته» الإيماء إلى الموجودات
الثابتة المجرّدة عن كلّ شيء و غير محتاجة في قوامها و وجودها إلى
الوجود الآخر، فينحصر ذلك في المجرّدات و إلّا فظاهر برهانه يأتي في
المادّيات مع أنّها محتجب الذات عن أنفسها.

من السيّد مصطفى عني عنه

قوله: ذاتي وذاتك.

[١٥/٤٤٩: ٣]

إن كان المراد من الذات هو النفس فالمراد من المضاف إليه هو البدن، وإن كان هو البدن فالمراد من المضاف إليه هو النفس، وإن كان المراد هو المجموع منهما فنكر صفة ذلك بل الصفة لإحدى الجهتين لا لذلك. والبرهان هو الوجدان، وما هو الوجدان هو إهمال الذات و عدم النظر إليه من هذه الجهات، وذلك لا يكفي لإثبات المطلوب هنا.

من السيد مصطفى عفي عنه

قوله: إمكان وجود الشيء الممكن قد يجوز أن يكون سابقاً على

[١١/٤٥٤: ٣]

وجوده.

مع أن المراد من الإمكان هو اللازم للماهية لا الإمكان الفقري. وقد أنكرنا ذلك و قلنا إن الإمكان مطلقاً متأخراً عن الوجود؛ لأنه لازم ما هو المتأخر عنه، فإن الماهية الملزومة هو من اللوازم الذاتي بمعنى للوجود، فالشيء لا يمكن أولاً خارجاً حتى تقرّر ثم يجب، بل الوجود التام من تماميته الإفاضة. ولا يتخصّص الواجب بتخصّص من قبل معلوله للزوم الامتناع، بل الواجب بمنزلة كلية كماله يفيض و ما يصدر عنه كلّ الكمال غير متخصّص بشيء.

نعم، بعد الصدور يكشف أنّه غير ممتنع؛ لأنّ الممتنع غير قابل التحقق، وكذلك غير واجب؛ لأنه أزلي غير صادر و حادث فهو ممكن؛ لأنّ الفرض الواقع غير متصور. و ذلك الإمكان من ناحية حدّه النقصي بالقياس إلى الوجود التام و إلا قبل ذلك لم يكن شيئاً مذكوراً حتى ينتزع الإمام أو يرى شيئاً أصلاً، فليتدبّر جداً.

من السيد مصطفى عفي عنه

قوله: في عالم الإبداع. [٣: ٤/٤٥٥]

أقول: البرهان المُقام على هذا المطلب هو الأعمّ من الإبداع وغيره. بل يثبت أنّ هذه القاعدة غير منحصر بالإبداعات بل يشمل التكوينات أيضاً؛ للزوم القوّة و كونه في حالة منتظرة. و أصل ذلك البرهان أقيم في الواجب لإثبات أرباب الأنواع و المثل النورية، و كذلك في باب النبوّة العامّة و النظام الأتمّ الأشرف، و كلّ ذلك لأنّ ثمراته كثيرة.

و أمّا قضية تدرّج المادّة و الإمكان الاستعدادي فهو لا يضرّ بغرضنا، لما أنّ المراد من الإمكان هو الإمكان الحصولي لا الذاتي، و ما يتحقّق في الوجود بعد تدرّجه و تحرّكه فهو ممكن الحصول، و ما هو الممكن الذات و لكن لم يتدرّج بعدُ غير ممكن الحصول. فالمطلوب في البرهان هو أنّ ما يمكن بالإمكان الوقوعي و الحصولي على الواجب تعالى يجب عليه.

و لا يخفى أنّ قاعدة اللطف إن رجع إلى هذه المسألة فهو، و إلّا للنظر فيه مجال واسع كما هو ظاهر. فما في هذه الكلمات و كذلك في الفصل الآتي من ظاهريته في الانحصار غير تمام.

من السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٢)

في أنّ كلّ مجرّد فإنّه عقل لذاته

قوله: لايحتاج إلى استيناف. [٣: ١٠/٤٥٧]

الغرض هنا إثبات كون المجرّد معقولاً لذاته بعد كونه عاقلاً لذاته.

و المراد من «عقل لذاته» معقول كما أشار إليه هنا، و لم ينعقد فصل آخر له. و كان الأنسب أيضاً انعقاد فصل آخر لإثبات أنه من حيث كونه عاقلاً لذاته [أي] و في هذا العقل الشخصي معقول لذاته لا بالتعقل الآخر. و البراهين و إن يثبت ذلك إلا أن الإيماء غير كاف.

من السيد مصطفى

قوله: هذا المطلوب مما يحتاج إلى تنقيح. [٥/٤٥٩ : ٣]

أقول: ما ذكره في الذيل هو تقبل الإشكال في ناحية، و إنكاره في الأخرى. فالتالي الفاسد بناء على مذهب الشيخ، و أما بناء على ما ذهبنا فلا تالي فاسد. ولكن الشيخ رحمته قال: «و لا بوجه ما سبباً لحدوثه»، و هذا إشارة إلى أن النفوس و إن كانت كذلك إلا أنها غير عقل كما توهم.

من السيد مصطفى عفي عنه

قوله: بلا اكتساب و تفكر. [١٣/٤٥٩ : ٣]

هذا في المجردات المفارقة عن الأبدان و النفوس الملحقة بالنفوس الكلية. و أما النفس المتعلق بالبدن فعلمه بالصور العقلية ليست حضورية مطلقة و ليس بالشهود المحض بل يتوقف على المشية و متى شاء علم كما أشار إليه رحمته في ذيل الفصل، فتأمل. فلا تنافي بين ما ذكره هنا و ما بينه هناك من أنه متى شاء يحضر الأشياء لديه، و قال هنا: يعلم بلا اكتساب و تفكر دفعة واحدة، و ذلك لكونه فارقة عن البدن و غير مفارق، فتبصر.

من العبد مصطفى عفي عنه

قوله: كل حقيقة و ماهية متى شاء. [٢: ٦٦١/٦٧]

و هذا ما قد وعدنا أن ما ذكره آنفاً يباين ذلك، و وجهناه. ولكن
الكملين من الناس أنكروا ذلك لمن كملت عقله بإدراك الحضرات
الخمسة الإلهية، و أن العارف منهم و الواصل منهم هو الذي تم سفره
الرابع فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء لحضور
جميع العلل عنده، و ما هو الواحد نفس البسيط، فللكثير حضور محض
عنده.

و قد قيل: إن نبينا محمد ﷺ و أولاده المعصومين بلغوا في المقام
إلى هذه المرتبة، و إن بدنهم في هذا العالم أيضاً من شؤون نفوسهم
المقدسة، و إنه قائم بها كما فينا يوم القيامة كذلك، و الله عالم بحقائق
الأمر.

من السيد مصطفى عني عنه

فصل (٣)

في نسبة العقل الفعّال إلى نفوسنا

قوله: و اعلم. [٣: ٦٦٢/٢٣]

و اعلم: أنه قد أثبت أن الإدراك في الحواس - بإيجاد النفس -
الصور المثالية للمحسوس بالعرض، و هذا النزاع غير ما في الكتب
الطبيعية من أن الإبصار هل هو بإخراج النور من الحدقة أو بانطباع أو
كليهما أو باتحاد النفس مع الخارج كما عزي الأول إلى الرياضيين و
الثاني إلى الطبيعيين و الثالث إلى الإشراقيين؟

فإنَّ الماتنَ تَوَكَّرَ ليست في هذا المقام بل غرضه هو أنَّ ما هو الحاضر عند النفس لا يمكن أن يكون مادياً و ما في حكمه. و أمَّا أنَّ البدن يتهيأ لأن يوجد النفس في صقع ما هو المماثل له فلاشبهة فيه، و أمَّا أنَّ تهيؤَه لها بالخروج أو الانطباع أو غير ذلك [فمحلّ خلاف]. نعم كلام الشيخ الإشراقي ناظر إلى ذلك لما يقول باتّحاد النفس مع المبادئ الخيالية و الخيال المنفصل للأشياء.

و أمَّا تحقيق هذه المسألة: فالحقُّ أنَّها من غوامض الفنِّ كما أنَّ كلّ مسألة منه كذلك فإنَّ ما اختاره المصنّف من أنَّ النفس يوجد ما يماثله غير تمام ظاهراً؛ فإنَّ الموجد لا بدّ و أن يكون واجداً قبله بالقبليّة الدهرية و لا يمكن للفاقد الإيجاد، فما يقول من المماثلة أنَّ النفس برويّته المماثل يوجد فنسأل عن الرؤية، أو أنَّها لتتهيؤَ يوجد فهو يكون واجداً و كاملاً قبله مع أنَّه مادّي الحدوث فيكمل من هذه الطبيعة. و لقد أشبعناه الكلام في الرسالة المخصوصة ولكن لم نأت بشيء محصل ظاهراً ليتّم الكلام، فتأمّل.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: ينبغي أن يكون. [٢/٤٦٤ : ٣]

وليكن هكذا فإنَّ العقل الفعّال «كدخدا» هذا العالم الجرمانى، و أنَّ مثله في الطبيعي مثل النفس الجزئية في البدن. فالعقل الفعّال غير مفارق و مفارق، ولكن هذا الغير المفارقة غير غير المفارقة الثابتة للنفس بالنسبة إلى البدن، و حكم «كدخدا» إرجاع جميع الأمور إلى خدا و هو الله تبارك و تعالى و عرض الصور البهية و الحسنة إليه

بنحو. فكما به يصير القوّة الطّبيعة صورتها كذلك به يصير سائر القوى قبلها.

من السيّد مصطفى الخميني

قوله: سَمّي بالعقل الفعّال. [٥/٤٦٤ : ٢]

و ذلك لكون أشرف أفعاله في هذا العالم إبلاغ القوى العقلية إلى فعلياتها و إلاّ يسمّى باعتبار حسّاً فعّالاً و خيلاً فعّالاً و وهماً فعّالاً و كذلك.

من السيّد مصطفى

فصل (٤)

في أنّ كلّ من عقل ذاته فلا بدّ أن يكون عقله لذاته عين ذاته
و يكون دائماً مادامت ذاته

قوله: أيضاً نحن كثيراً ما. [٨/٤٦٦ : ٢]

قد مرّ ممّا برهان عرشي على استحالة ذلك بالتصوّر الزائد؛ لأنّ ذلك إن أُحيل إلى الوجدان فالوجدان يتصوّر و يوجد في خياله نفسه مع خصوصياته و هذا غير ذاتا. و أمّا ذاتا فلا يمكن و إلاّ يلزم إمكان ذلك على الواجب - تعالى عن ذلك -، و كذلك سائر المجرّدات.

و إن أُحيل إلى البرهان فلا شبهة في أنّ تصوّر الذات لمّا كان عين الذات فتصوّرها لها عينها أيضاً لعدم الفرق، فتبصّر.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: فالصواب أن يقال. [١٠/٤٦٦ : ٢]

قد ابتنى قَدْرُ كلامه على أمرين:

أحدهما: كون الصور الحاضرة عرضاً.

ثانيهما: أنَّ علم النفس بها حضوري مع أنَّه أول المدَّعى؛ فإنَّ القائل بأنَّ النفس تعلم ذاتها بالزائدة - فما المانع من ذلك مع عدم إنكارنا ذلك في حقِّ الواجب تعالى مثلاً؟ - فتمامية برهانه تتوقَّف على تقبُّل المدَّعى أو الإحالة إلى الوجدان الذي هو خارج عن نطاق البرهان العلمي المقدَّمي.

ثمَّ إن قلنا إنَّ الصورة ليست بعرض بل جوهر، فالحاضر عندنا عبارة عن وجود الجوهر إلَّا أنَّه ضعيف منه بمراتب؛ لأنَّ النفس جوهر خارجي و الصورة جوهر ذهني، فلا يمكن من الكشف لذاتنا بنحو وجودها الواقعي النفس الأمري ولكن يمكننا بمرتبة ضعيفة نازلة منها. و دعوى الوجدان لا شأن له و مشكل مضافاً إلى أنَّه غير البرهان و إن كانتا بالنتيجة سوياً.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: و الذات العاقلة شخص خارجي. [٤/٤٦٧ : ٢]

و الحق: أنَّ هذا التالي عين المدَّعى أيضاً؛ أنَّ علومنا الكلّية - مع أنَّها بالذات - حاضرة لنا، ولكن مع ذلك معلوماتها العرضية ذوات شخصية، فكذلك النفس أمر شخصي ولكن ما به تعقُّله - و هو أمر كلي - منحصر في الفرد، و قضية الوجدان أمر آخر غير مرتبط بالبرهان، فتأمل.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: و هو كلام متين. [٤/٤٦٩ : ٣]

و لا أنظر فيه المتانة على أنَّه أحال المطالب إلى الوجدان، و

هذا ليس فيه كثير إفادة في الباب؛ فإنّه كلّ من شاء أن يدّعي ذلك في النفس قال بالوجدان، و هو أحسن دليل في أمثال تلك المسائل؛ لما يكون إقامة البرهان عليه مستلزماً لتسلّم المدّعى أو تسليم بعض ما لا تسلّم بها في المسألة.

من السيّد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: بل ضرورة ذاتية. [٢ : ٦/٤٦٩]

الضرورة الذاتية في الماهيات عبارة عن إثبات حكم على موضوع مادام ذات الموضوع و هذا مختصّ بالماهيات. و أمّا الوجودات الغيرية [فهي] التي هي واجبات بالغير و كذلك الضرورة الأزلية - فهو ممّا يلوح من كلمات الماتن ^١، و ذلك الضرورة عين الفقر و الإمكان و الربط و التزلزل فلا تخلط بين الموضوعين.

من السيّد مصطفى

قوله: و لا يجوز لأحد. [٣ : ١٧/٤٦٩]

و هذا برهان على بطلان ما ينسب إلى دكارت من الغربيين، و برهن: إنّي أتفكّر فأكون، فإنّ ذلك أيضاً برهان على شيء متحقّق قبل تمامية البرهان.

من السيّد مصطفى عني عنه

فصل (٥)

في أنّ العاقل للشيء يجب أن يكون مجرداً عن المادّة

قوله: فينعكس عكس النقيض. [٣ : ٢/٤٧١]

هذا غير تامّ اصطلاحاً؛ لما أنّ عكس النقيض إمّا تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف، أو جعل نقيض الثاني أولاً مع مخالفة الكيف. و على كلا الطرفين لا يتمّ المطلوب اصطلاحاً كما هو الواضح.

نعم، نتيجة كون الصورة المعقولة متمنّع الحصول لأمر ما ذي كون المحلّ مجرداً، فهو عاقل بالبرهان لا بهذا البرهان؛ فإنّ غاية ما يستدلّ به كون محلّ ذلك الصور أمراً مجرداً. أمّا أنّه يعقل تلك الصورة المعقولة المجردة فيحتاج إلى دليل آخر كما مرّ بيانه خصوصاً على اتّحاد العاقل بالمعقول.

من السيّد مصطفیٰ

قوله: فإنّ المعاني المعقولة. [٢: ١٢/٤٧١]

قد تقرّر في محلّه: أنّ الحمل هو الحكاية عن الاتحاد الخارجي و أنّ ما هو الموضوع بالوضع العامّ محمول على الخارج بنحو الحكاية عن الخارجيات، مع أنّ زيداً موضوع لأمر كلّی ينحصر في الفرد فهو أيضاً أمر معقول، ولكن يستفاد منه أنّه في الوعاء الخارجي يكون كذلك.

و من هنا يعلم: أنّ ما يظهر من العبارة ظاهراً غير تمام؛ لأنّ المعنى المعقول - بما هو معقول أو بما هو كلّی - أمر ذهني ليس بخارجي، ولكن الماهية اللا بشرط المقسمي الذي ليس في ذاته إلى نفسها و لم يؤخذ في قوامها شيء أصلاً في الواقع إمّا معقول أو لا معقول، فإن كان معقولاً لا يحمل، و إن كان غير معقول أيضاً لا يحمل.

و التعبير بالحيثيات لتفرقة أحكام الماهيات لا ينسلخ الماهية

عمّا هو عليها خارجاً أو ذهنياً، فربّما يمكن أن يقال: إنّ غرضه أيضاً ذلك المعنى الذي أشرنا إليه وهو أنّ وعاء الحمل إن كان ذهنياً فالموضوع و المحمول من ذلك السنخ، وإن كان خارجاً فكذلك.

و ليس الحمل إيجاد أمر ذهني على أمر خارجي بعد أن لم يكن؛ فإنّه حمل إشراقي، بل الحمل حكاية عن الاتحاد الخارجي بين هذا المفهوم و ذاك المفهوم في الوجود إن كان شائعاً، أو مفهوماً محضاً إن كان ذهنياً.

ولكن قد مرّ مراراً إنكار تمامية الحمل الأولي و الشائع، بل الحمل قسم واحد و الاعتبار التي تؤخذ منها كثيرة، فافهم و كن من المتأملين.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: بل بحسب مرتبة ذاتها. [٢: ٤٧٢/١٤]

يوهم: أنّ الهولوى بهذه المرتبة مجرّدة مع أنّ ذلك من أسخف الأقاويل. وليس مراده ^{مَبْرُورٌ} إثبات تجرّده عن المادّة و المادّيات و إثبات أنّها من عالم الملكوت و الإبداعات.

فإن قيل: قد ثبت أنّ ما هو في التحقّق لا يحتاج إلى المادّة فهو أمر إبداعي و يكفيه إمكانه الذاتي، فثبت أنّه من عالم الأمر.

قلنا: الغرض هنا أنّ الهولوى لا يحتاج إلى الهولوى لا أنّه إبداعي بعين المعنى الثالث في الإبداعات؛ لما أنّه لا يمكن تحقّقه تفصيلاً بل لابدّ من الصور المبهمة في التحقّق، و من الصور النوعية في التنوّع، و من الصور الشخصية أيضاً في الشخص الخاصّ. فما قد يقال في بعض تعابير القوم من كون الهولوى إبداعياً، غرضه ذلك لا أنّه كان زمان لم

يكن بهيولى ثم وجد؛ لما أنه قد ثبت عدم تناهي عالم المادة و المدة أزلاً
و أبداً و ثابت أزلاً و أبداً.

من السيد مصطفى عفي عنه

قوله: إن المعنى المعقول لو انقسم. [٣: ٤٧٣/٢]

إن هذا البرهان غير تمام عندنا و فيه مواضع للنظر و الإشكال. ولو تم
برهان على ذلك فليس هو ذلك.

فإن النفس يرى عنده أمرين: أحدهما ما هو صرف الشيء، و ثانيها ما
هو صرف المشوب. و ما لا يقبل القسم هو الأول و ما يقبل القسم - كما يأتي
في كلام الماتن - هو الثاني الحاضر عنده في مرتبة الخيال؛ فإن التقدر
لا يمكن عند العقل، ولو كان يقبل القسم فهو من الخيال لا القوة العاقلة.

من السيد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٦)

في أن المدرك للصور المتخيّلة أيضاً
لابد أن يكون مجرداً عن هذا العالم

قوله: أن المدرك للصور المتخيّلة. [٣: ٤٧٥/١٠]

هذه المسألة من العويصات و تحقيقها يأتي في علم النفس و
حضورها في عالم الخيال بتجريد الخيال. و ظني أنه من البدييات
يحتاج إلى تنبيهات و إلا إقامة البرهان عليه بلا فائدة لو تم.

واعلم: أنه لابد أولاً من إثبات أن الصور المتخيّلة مجردة. و ثانياً أن
الخلق لها في هذه المرتبة و المدرك لها في تلك المنزلة أيضاً مجرد.

و قد سلكه المصنّف قَبْلُ أيضاً كذلك كما تراه. فلا تغفل و لا تخلط بين المسألتين.

من السيد مصطفى عفي عنه

قوله: ليس مقداراً لمادة. [١٠/٤٧٦: ٣]

و ظنّي أنّه ليس القائل بتمادي الخيال في هذه المرحلة من الأقاويل، ولا يدّعي أنّها صورة للدماغ و لا لمادة دماغية، بل يقول: إنّ الصور التي تكون في المتخيّلة لها مقدار لنفسها لا لغيرها. نعم إذا كان هو حالاً في مادة دماغية يكون أيضاً ذلك مقدار الحال لا المحلّ. فما للمحلّ هو المقدار الطبيعي، و ما هو للحال هو المقدار الاشتهائي و الإرادي.

إنّما الكلام في أنّ الحالّ و المحلّ متساويان في المقدار؟ و الأعصاب الصلبة التي محلّة لهذه الصور الخيالية صغيرة غايته، فأين يحلّ فيها الصور الكثيرة الواقعة و غيرها و ما هو أعظم منها و أصغر؟!

و ما يمكن أن يقال في هذه المسألة هو: أنا ننكر تصوّرنا و تخيلنا للصور الكذائية، بل الأحكام التي تراها صادرة من النفس يكون بعد تصوير المفاهيم التي محلّها العقل لا الخيال، و ليست لها صور مقدارية أصلاً حتّى يحتاج إلى محلّ غير العقل الذي هو مجرّد بالبرهان الآخر. ولكن هذا الكلام سخيّف؛ لما نرى أنّها قد تتمكّن من فرض الصور العظيمة و يرى السماوات في وعاء نفسه، و هذا يكشف أنّه غير مادي.

من السيد مصطفى عفي عنه

قوله: لأنّ ذلك الشكل غير واقع. [١٥/٤٧٦: ٣]

قد يستلزم ذلك عدم المواضعة بین ما فی المغز من العروق و الأوردة، فإنّ ذلك لیس بفوق الإنسان و لا تحته و لا غیرهما. و ذلك لأنّ الإنسان متشکّل به فلا وضع بین الشیء و نفسه، فلا بدّ و أن یلاحظ النسبة بین الصور و مدرکها و قوّتها، فیقال: النسبة بینهما بالحالّ و المحلّ و أنّ المحلّ له حیثیة یقبل الصور و یتأثّر منها.

و إن قیل: إنّهُ قد ثبت أنّ الصور مجردة لا مادّیة، نقول: هذا کلام آخر، و إلّا هذا الشکل الذی یقول: إنّهُ محالّ أن یكون فوق الإنسان و غیره. نقول: إنّهُ من شؤون الإنسان و لابدّ أن یلاحظ بینهُ و بین جزء آخر من الإنسان، فتأمل.

من السید مصطفیٰ عفی عنه

قوله: لأمر مباین. [٢: ٤٧٧/٢]

یمکن أن یقال: بأنّهُ لیس مباینًا؛ لما أنّ المفروض وجود علاقة إمّا بالقابلیة - كما مضى - أو بالفاعلیة. فالعلاقه مفروضة فما المانع من كون الصورة فاعلاً؟ مع أنّه قد ثبت أنّه لیس بمادّی من کلّ الجهة. نعم لا یمکن الذی یحصل بقوّة فی صُقع النفس علة لتلك القوّة مع أنّا نرى ذهابها و إیابها و ثبات تلك القوّة.

و یمکن فیهِ أيضاً إشکال مرّ منّا و هو: أنّ الصور التي تتحد النفس فی مراتبها معها لا یمکن ذهابها، فهي باقیة ولكن مغفول عنها تارة بحیث یرجع مع تجشّم استدلال أو کسب جدید، و أخرى تصیر مغفولة بحیث لا ترجع و تكون نسیاناً مطلقاً، فتأمل.

من السید مصطفیٰ عفی عنه

قوله: لأنّ مدركات العقل. [١١/٤٧٨ : ٢]

النفس في المرتبة العاقلة غير منقسمة.
إن قلت: إنّه كذلك حتّى في مرتبة الخيال أيضاً، و ما يُرى أنّ الشيء
ينقسم ليس ذلك واقعاً انقسامه بل إيجاد أمرين آخرين مجموعهما يساوي
ذلك المقدار.

هذا ما يظهر من بعض أفاضل زماننا، ولكن الوجدان حاكم بأنّ الصورة
الحاضرة في الخيال بعينه ينقسم بحيث لو شاء أن يوجّد أمرين آخرين
مثله بعد القسمة تحقّقه و تتوجّه إلى أنّه شيء آخر غير ما هو مقبول
القسمة.

نعم، تقيد المصنّف كلامه بالكلية إن رجع إلى الكلية الحقيقية
فهو، و إلا فلا شبهة في أنّ هذه الصور أيضاً كلّها غير متمتع الصدق على
الخارج، و عدم الفرد لا يضرّ بالكلية.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: مدركات العقل. [١١/٤٧٨ : ٢]

أقول: قال قزويني: المتخيل في الخيال انقسامه بالوهم حيث يرى طرف
منه غير طرفه الآخر، و هذا ما صرّح به في «شرح الهداية».^(١)

أقول: و قال في السفر الثالث: الخاليات أفراد الطبايع الأوليّة؛
أي إنّ زيدا في الخيال فرد الإنسان مثل زيد في الخارج، فيستنتج أنّ مقدار
الجسم التعليمي الحاصل في الخيال فرد بالذات للكمّ القابل
للقسمة الوهمية.

من العبد السيّد مصطفى الخميني

قوله: بل بأحد أنحاء ثلاثة.

[٢: ٨/٤٨٠]

ولكن التحقيق ما سلف منا من: أنَّ العلم بالشيء لا يمكن إلا بنحو واحد وهو كون الشيء من الشيء ومن صقعته وذاته وعينه، لما ثبت أنَّ علم البارئ بذاته عين علمه بما سواه - ومن هنا أنكرنا ما سواه تعالى - بل الكلُّ هو في مرتبة، وهو في مرتبة أخرى. وكذلك النفس علمه بذاته وشؤون ذاته علم واحد بشيء واحد وهو الذات التي لها المراتب الطولية والعرضية، وإلا العلم بالمعلوم المبين غير ممكن، وكذلك بالحال المبين غير ميسر.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ روح كلمات الماتن يرجع إلى ما قررنا وهو أنَّه قد يتوهم أنَّ كلماته في باب العلم والمعلوم في مسألة النفس متشعبة. وقال في بعض المقامات: النفس مع جميع ما فيها من المعاني الكلية والصور الجزئية متحدة، وأنَّ كلَّ مرتبة لا تُقَيَّد بما فيها وتُحد مع ما فيها. وقال هنا وفي بعض العبارات الأخر: إنَّ النفس متحدة مع المعقول في مرتبة العاقلة، ويعبر عن مرتبة الخيال بأنها توجد بفعاليتها وتجليها، ويأتي ما يدلُّ عليه.

و التي كلُّ التزاموا: أنَّ هذه التعابير ترجع إلى نكتة واحدة وهو أنَّ العالمية لا يمكن إلا بجعل الشيء من مراتب نفس ذاته، وأنَّ الذات تكون في جميع المراحل واحداً وكثيراً وكثيرة في الوحدة والعكس. وقضية الحال والمحلَّ أو أنَّ العلم بالمعلوم غير سنخ العلم بذات العلة، ممَّا لا تحصيل فيه، تأمل وكن بصيراً. ولكن مع ذلك كلُّه جواب الإشكال يندفع على فرض الحالية والمحلية وكونهما مجردة عن المادَّة.

قوله: ليس بانطباعها فيه. [٢: ٤٨١/٦]

و قد تحيّرت العقول في كنه هذه القضية و هو أنّ الصور المرئية في المرئي الظاهرية مادية أو برزخية و أنّه منطبع في الهواء أو أنّه منطبع في الجسم.

ولكن الذي يقرب من الفهم: أنّ الإبصار المادي و أنّ ما هو النفس تصير به باصرة بالفعل، هو بخروج الشعاع من الباصرة و التصاقه مع الجسم المتنوّر لا المظلم في الإنسان، و إلّا فبعض الحيوانات يرين في الظلمات أيضاً، و هو من المعضلات و تحقيقه بعون الله في الطبيعيات. و إذا كان بخروج النور وفاقاً للرياضيين و خلافاً للطبيين نقول: إنّ النور إذا خرج من البصر هو تارة يماسّ مع نفس المرئي و المبصر، و أخرى يماسّ مع ما يحيله إليه و يهديه إلى محلّه و مركزه. و الأوّل معلوم و الثاني كالأجسام الصيقلية التي ترجع النور مع التماسّ منها إلى المحلّ اللايق به بعد حفظ الوضع و المحاذات، فإذا كان مقابلاً يرجع إلى نفس المبصر و الرائي، و إذا كان في الجوانب يخرج من البصر و لمكان صيقليته يتزلزل منه إلى جانب الرائي و الأجانب، و لذلك يكون البعد أيضاً محفوظاً فإنّه إذا قرب من المرئي إلى الرائي يدرك القرب بين العكس و ذهابها و آلتها، و إذا بعد يدرك بين المرأة و الصورة بعداً كثيراً.

و أمّا سائر الوجوه فهو بعيد عن الحقّ المصرّح، فإنّ أمثال هذه المسائل الطبيعيه لا ترجع إلّا إلى الطبيعة و ما قارنها.

قوله: و لا بالقوة. [٢: ٨/٤٨١]

و هذا يوهم التنافي مع ما أصرَّ به قَدِّحُ من أنَّ الصور الطبيعية بالقوة معقولة و تصير معقولة، كما أنَّ الحواسَّ كُلُّها بالقوة حاسة، و مع تمامية الشروط كلَّ تصل إلى مرتبة الفعلية، ولكن لما اعتقد أنَّ الصور المادية تصير البدن المادي و آلاته المادية أن تكون معدة لأن تصير النفس في ذاتها لايقة لخلق مماثلها في الماهية و مخالفها في الوجود.

ولكن هذا المذهب لا يتم، و التحقيق ما أسلفنا سابقاً و في رسالتنا المخصوصة و في تعاليقنا على البحث الوجود الذهني و أنَّ النفس لها قوسان نزولي و صعودي.

من السيد مصطفى عفي عنه

قوله: بأنَّ السواد يضاّد البياض. [٢: ١٣/٤٨٢]

و التحقيق: أنَّ الأسود يضاّد الأبيض؛ فإنَّ محلَّ السواد و البياض مرتبة العاقلة، و إلّا ففي المتخيلة لا يمكن إحضار السواد و البياض إلّا بتبع الجسم الذي يكون ذو مقدار، و إلّا ليس البياض و السواد متقدراً حتّى يمكن تحقّقهما في مقام المقدّرين و المقدّرات.

من السيد مصطفى عفي عنه

قوله: و المدرك لمثل هذه الصور الجزئية. [٢: ٣/٤٨٣]

و هذا في الظاهر عجيب؛ فإنَّ الصور الخيالية غير جزئي بل كليّ. نعم لمكان تقدّرها بواحد معيّن أو مكان معيّن لا تصدق إلّا على الواحد، و ذلك أيضاً فيما إذا تخيلت بجميع قيودها و أمارات تشخّصها، و إلّا فمع ذلك

كله جزئي قابل الصدق بناء على الحمل الأولي و الشائع.
ولكن ظني أن غرضه فرض صورة لا يصدق إلا على الواحد، و
لا يمكن مثل هذه الصورة إلا في الخيال. فإنّ الحاصل في العاقلة ما
يحمل على الكثير، وأما المقدرات و المتقيّدات التي لا تصدق إلا على
الواحد المعين لا وعاء لها إلا الخيال. فثبت أنّه مجرد مع أنّه غير مرتبة
العاقلة أيضاً.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: يشتهي شيئاً و يغضب عليه. [٧/٤٨٥ : ٢]

غرضه: أنّه لا يمكن بحيشة واحدة، و أمّا بحيثيتان فمّا لا مانع منه كما
هو المتداول كثيراً. فما ذكره في أمثال هؤلاء الأمثلة لا يبعد عدم تماميته.

من السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٧)

في أنّ تعقّل النفس الإنسانية
للمعقولات ليس أمراً ذاتياً و لا من اللوازم لها

قوله: هذا الكلام. [٧/٤٨٧ : ٢]

إشارة إلى المنفي لا النفي.

قوله: فإنّ للنفس الإنسانية أطواراً. [٩/٤٨٧ : ٢]

فإنّ للنفس بحسب مراتبها الصعوديّة و النزوليّة نشآت و كينونات
لايقة لها في المراتب كلّها، فهو كلّ الكمالات بمرتبة. و اختلاف تلك
الحشيات نشأ من ناحية المقامات المربوطة بها في ذلك الوعاء، فهو

بصير و سميع و متكلم، ولكن السمع في المرتبة الظلمة و الطبيعة و في مرتبة الخيال المنفصل و المتصل غير السمع في مرتبة العقل و الاتحاد.

ولكن غير خفي: أنَّ الكينونات السابقة و اللاحقة مختلفة، فإنَّ الإنسان في مقام الواحدية و الأحدية ليس بإنسان بمعنى، و إنسان لازم الأسماء و الأعيان بمعنى آخر، و كذلك في القوس الصعود يختلف. و ذلك التفاوت من ناحية كونها جسمانية الحدوث و روحانية البقاء.

و بذلك البيان ينحلّ بعض التوهّمات: مثل أنّه لو كان النفس جسمانية الحدوث لما يبقى وجه لقوله: أوّل ما صدر روحي، أو حقيقة محمد ﷺ؛ فإنَّ الثابت في محلّه تقدّم العقلية على المادّيات و القوى بجميع أنحاء التقدّم خصوصاً التقدّم السرمدى و الدهرى و التقدّم بالحقيقة و الحقّ. و هنا مطالب خارجة عن مباحث العقلية نرجوا الله أن نبسطها في تعاليفنا على مباحث النفس و المعاد الحقيقي، فانظر.

مصطفى عفي عنه

قوله: ليس كلّ ما كان معدوماً. [٢: ٤٨٩/٦]

أقول: الحقّ أنّه كذلك، و عندي أنّ هذه القاعدة من المسلّمات عند من له الذوق السليم و الفكر الثاقب. و ظنّي أنّه مشى على طريقة القوم و إلّا ليس ينكر ذلك، فإنَّ الأعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود أبداً و أزلاً، و الوجود واجب مطلق، و ما هو القديم ذاتاً أو صفة لم يكن معدوماً إلّا في تخيل من العقل. و ليس ذلك العدم أيضاً بالنسبة إلى

أصل الوجود؛ لأَنَّهُ ما من شيء إلا و واجده الله تعالى، ثمَّ أوجده مثلاً، و ما هو المعدوم ليس إلا و باقية في عدمه مثل الماهيات - على رأي أهل الله - و الممتنعات على رأي الحكماء الظاهرية؛ فإنَّ الوجود و العدم متقابلان و لا يقبل أحدهما الآخر؛ لأنَّ النقيضين لا يرتفعان و لا يجتمعان.

فما قد يتوهم؛ أنَّ المعدوم يوجد أو أنَّ الموجود ينعدم، فذلك من المستحيلات البديهية؛ للزوم انعدام العلّة بانعدام المعلول ولو في آية مرتبة كانت. و كذلك لو كان يقبل العدمُ الوجود لكان العدم غير نقيض الوجود بل لابدّ و أن يكون قبل قبوله من كونه ذا قوّة، و هو لا يمكن إلا بالوجود، فتأمل و تمام الكلام في محلّه.

من السيّد مصطفى عني عنه

الطرف الثالث في الكلام في ناحية المعلوم

فصل (١)

في أنّ المعقولات لا تحلّ جسماً ولا قوّة في جسم

قوله: في أنّ المعقولات. [٣: ٤/٤٩٣]

هذا الفصل و كذلك كثير من الفصول غير محتاج إليها في هذه المسألة خصوصاً على رأي المصنّف من إنكار تكثر العلم و المعلوم و العالم في عالم الاعتبار أيضاً، فإذا ثبت تجرّد واحد منها يثبت للآخر.

فإنّه قد ثبت سابقاً: أنّ الصور المتخيّلة و العقلية كلّها مجرّدة غير ماديّة لا يمكن حلول المجرّد في الماديّ، و ثبت أنّ العاقل الذي يعقل ذاته لا بدّ و أن يكون مجرّداً، و غير ذلك ممّا يُغنيينا عن أمثال المباحث. لكنّه قدّ برّه مع ذلك أقام البرهان، ولكن عندي أنّه غير تمام و سنشير إليه.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: لم تكن صورة عقلية. [٣: ٩/٤٩٣]

و هذا صريح في المصادرة و أخذ المدّعى في الدليل، فإنّ «الصورة إذا كانت حاصلة لم تكن معقولة» فرض خارج عن البرهان، فإنّ المدّعي يدّعي أنّها لم تخرج عن كونها معقولة. و وضوح أنّ الصور المعقولة لا يمكن أن تحلّ، إحالة إلى الوجدان الصحيح فلا يتمّ البرهان قطعاً. تأمل.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: فيكون المعقول لم يعقل مرّة بل مراراً. [٢: ٨/٤٩٤]
 وهذا ممّا لا مانع منه مع كونها ذا وضع و تقدّر؛ لأنّ كون ذلك المعقول قابلاً لأن لا ينتهي إلى معقول، لا يمكن نفيه بالبرهان. و ما هو الممتنع هو فعلية المعقولات الغير المتناهية لا شأنيها. و شبه ذلك الجسم الذي له الأجزاء المتناهية بالفعل و غير المتناهية بالقوّة فلا مانع منه، أيضاً.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: عقلنا شبيئ. [٢: ٩/٤٩٥]
 الاثنيّة تجيء بعد القسمة، و قبلها لها وحدة عددية و موضوع واحد و هو النوع، و إذا قسّم يعقل شيئان. ثم لا يجيء السؤال بعد ذلك؛ لأنّ من المحتمل عدم إمكان القسمة الخارجية، و القسمة الفرضية لا يفيد شيئاً. و هذا الاحتمال يجيء في أوّل الكلام أيضاً؛ فإنّه لو قسّم خارجاً و حقيقة يلزم ما ذكر من التوالي الفاسدة، و أمّا إذا فرض الانقسام فلا يترتب تلك المفاسد قطعاً، تأمّل.

من السيّد مصطفى

قوله: فقد بان. [٢: ١٦/٤٩٥]
 كان التحقيق إحالة هذه المسألة بالوجدان، و توضيح بعض ما يرتبط به. و أمّا إقامة البرهان فيندرج تحت ما لا برهان عليه إلّا بما قدّم سابقاً منه فَيَرُ.

من السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٢)

في أَنَّ الحواسَّ لا تعلم أَنَّ للمحسوس وجوداً بل هذا شأن العقل

قوله: إِنَّ للمحسوس وجوداً. [٢/٤٩٨: ٣]

هذا مدعى والدليل يسوق لبيان أَنَّهُ وجوداً في الخارج لا أصله و معناه ثابتة. ثم ما ذكر من البرهان لا يتم؛ لأنَّ من المحتمل ضعف الخيال و الحسَّ عن هذه المرتبة و الشأن.

لا يقال: إِنَّ المجنون يقوى خياله و سائر حواسِّه؛ لأنَّ ذلك القوة غير ما بها يدرك أَنَّ لها وجوداً في الخارج، و احتمال ذلك يكفي لإبطال البرهان.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: فذلك للعقل بقوّته الفكرية. [١١/٤٩٩: ٣]

و قد مضى منّا تحقيق، و أشار إليه الحكيم المدرّس المعروف بأقا على - قدّس الله نفسه الزكية - في «سبيل الرشاد» المقرّر في إثبات المعاد الجسماني على طريقة أخرى له في المسألة و هو: أنَّ للنفس عرضاً عريضاً و مراتب متقاربة، و نسبة كلّ مرتبة منها إلى ما فوقها نسبة الإعداد، و إلى ما دونها نسبة الإيجاب. و لكلّ مرتبة من مراتبه المجردة اسم خاصّ، و ليس أن يخلو المراتب العالية من السافلة إلّا ما فيه بحدودها الراجعة إلى النقص و الأعدام. و لا يبعد ادّعاء بسط مرتبة و قبض مرتبة، و بعبارة أخرى: إذا كان النفس متوجّهاً إلى البدن ينبسط منه قوى طبيعية على مواقفها المخصوصة كما في اليقظة، و إذا جاء النوم و

الرقود يقبض و يرجع كلّ قوّة إلى مبدئها و مبدعها.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ للنفس في كلّ مرتبة دركاً خاصّاً لخصوص تلك المرتبة و لها شأن و مقام معلوم يخصّ به، ففي مرتبة العاقلة ينال الصور العقلية المحضّة، و في الواهمة معاني جزئية، و في الخيال صوراً جزئية، و في الحواسّ الظاهرية ينال و يدرك ما هو يليق بنحو تجرّده، فإنّ الحاضر لديه ليس الصورة الطبيعية بل ما هو مماثل له في الماهية و الحدود و مخالف له في الوجود و الشخصية. و تمام الكلام يستدعي بسطاً في المقال الخارج عن نطاق البحث و حدّ الجدل.

سيد مصطفى عني عنه

فصل (٣)

في أقسام العلوم

قوله: الوجود على ثلاثة أقسام. [٢: ٨/٥٠٠]

بل أربعة، ورابعها فوق التمام وهو الواجب - بهرّ برهائنه وعظمت كبريائه -، و هذا على تقسيم.

و على تقسيم آخر: الوجود واحد بالشخص، و الوحدة عينها. و كذلك العدم واحد و سنخ، و عدمها عينها. فكما لا تكثير فيه، لا تكثير في ما يقابلها و هو الوجود للزوم ارتفاع النقيضين.

من السيّد مصطفى عني عنه

قوله: لا يستأهل للمعلومية. [٢: ٥/٥٠١]

و قد أثبتنا: أنّ ذلك إن لم يثبت معلوميته للواجب يلزم القول

بكونها تبعاً لصورها النورية معلومة، كما أشار إليه في العرشية^(١) عند بيان كيفية علم الواجب بالممكنات، و لي رسالة في هذه المسألة و قلنا ما هو الحقّ عندي لمعاً من ناحية ربّي العزيز الغفار، و وافقنا في ذلك العرفاء الكاملين، و يتمّ ذلك عند بيان ما هو اللايق بحاله من التحقّق والوجود وهو اللا بشرط المقسمي لا القسمي كما توهمه الآخرون، و عند ذلك يتمّ معلومية الأشياء له حتّى ما يعبر عنه بالمادّيات نفسها فإنّ الفيض قديم و المستفيض حادث، تدبّر.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: من الحضرات الخمسة. [٢/٥٠٢: ٣]

و الظاهر أنّ مراده من الحضرات الخمسة هو: الشهادة المطلقة، و الغيب المطلق، و الشهادة المضافة، و الغيب المضاف، و الكون الجامع. و هنا تعابير آخر يرجع إلى محالّه.

سيد مصطفى عفي عنه

قوله: نفوس الأنبياء عليهم السلام. [٨/٥٠٣: ٣]

بل و جميع النفوس الجزئية، فإنّ المجرّدات إذا وصلت إلى المرتبة العقلية يتحرّك لا بالمادّة الجرمانية بل البدن يتحرّك حركة جوهرية مثل تلك المادّة، و النفس في مرتبته المدبّرة و مقامه الشامخ ليستكمل بلا احتياج إلى الموادّ الخارجية. نعم، الاحتياج إلى المعدّات بلا شبهة، و هي غير المادّة اللازمة في الحركات الجوهرية الواقعة في الطبائع كلّها.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: و الأعضاء و الأشكال. [٢: ٥٠٥/٧]

لا يبعد كون مراده إدراك جميع هذه الأشياء بنحو الكلّي كما أشار إليه: «نوعه مع نوع أوصافه» لا مع أشخاصه؛ لما تقرّر عدم التقدّر بما في عالم العقلية كما هو الفرق أيضاً بين المثل النورية و الأفلاطونية و العقول العرضية و ربّات الأنواع و بين الأشباح المعلقة و الأمثال المتدلّية، فإنّ الأخير غير تامّ التجرّد بخلاف الأوليات، فإنّها من عالم العقل و الجبروت. ثمّ يظهر ممّا قدّمنا بين يديك ما في كلام المحشّي ﷺ و إتيانه بشعر المولوي:

همجو شیری را خدا هم نافرید

مع أنّ المعلّقات متقدّرات و العقلية غير متقدّرية. فإنّ أسدية الآساد ليست بالبطن و اليد و الرجل، و لذا عند المفارقة عن الأبدان تصير البدن من الأجسام لما تقرّر من أنّ المقدّمات لم تتدرج بنحو إلّا باللا بشرطية، فتأمل.

و أيضاً ما ذكره في هذه الحاشية خلاف التحقيق عند أهل الذوق و المعرفة، فإنّ الواجب تعالى سميع و بصير بالحمل الشائع حقيقة. و ليس أن ترجع الصفات بعضها إلى البعض، و من أرجع فذلك لقصور باعه و قلة اطلاعه على مباحث الوجود و منهم المصنّف كما ترى ظاهر كتابه و يأتي ما فيه من ذي قبل.

من السيّد مصطفى عفي عنه

خاتمة

قوله: علمه تعالى بعينه قدرته. [٢٤/٥٠٨: ٣]

و قد عرفت: أنَّ هذا مذهب القاصرين من إرجاع الصفات بعضها إلى البعض كما صنعه المحشِّي لله ﷻ أنفأً، وأجبنا عنه. و أنَّ الحثيات الكمالية و إن ترجع إلى حيثية الوجود إلّا أنَّ الرجوع و الإرجاع من عدم تعقّل أن الواحد البسيط كلّ الأشياء حقيقة و أنّه منشأ انتزاع تمام المفاهيم ابتداءً.

نعم، عند العارف للأسماء تقدّم بعضها على بعض، و ذلك ما عن العارف القاضي سعيد القميّ رضوان الله تعالى عليه و لخصه والذي المحقّق في كلّ فنٍّ اتّخذه فنّاً في رسالة المسّماة «بمصباح الهداية إلى الخلافة و الولاية»:

إنّ الأعيان الثابتة بعد أن أغمرت في الأعدام و احتجبت عن الشهود بعضها لبعض و لم يتبيّن إحديها بمالها من الآثار، صاحوا و أرعدوا عند الأسماء الإلهية لأنّ ينجلي عليهم حتّى يظّهروا مع مالهم من الخصوصيات و الآثار المخصوصة. و الأسماء لمّا صدّقت مقالة الأعيان الإلهية و توجهت إلى مقالة الممكنات و حقّت لهم ذلك، فجاءت عند حضرة الاسم البارئ و أحال البارئ إلى الاسم القادر، فأحال القادر إلى الاسم المرید خاضعاً له، فأجاب المرید: «أنّه قد صدق إلّا أنَّ اللازم الرجوع إلى الاسم العلیم فإنّه إن كانت عنده ذلك فعليّ أن أخصّصكم

بما لكم من الآثار و الأفعال»، فالتجأوا إلى الاسم العليم فأجاب العليم: «أَنَّ الأدب أَوْلَى و في المرتبة المتقدّمة علينا الاسم المهيمنة و الحضرة الاسم اللّه».

فاجتمعت الأسماء إلى الحضرة الإلهية و أبرزت لها ما هي قصد الأعيان، و انتفاء ذواتهم من الآثار و التعيّنات فقال: «حقّاً أقول أنا اسم جامع لحقائقكم مشتمل على مراتبكم، و إنّي دليل على الذات المقدّسة و الحضرة الأحديّة، فمكانكم أنتم و رفقاءكم حتّى أعرّض عليه مقاصدكم» فقال: «يا من هو، يا من لا هو إلّا هو قد اختصم الملاً الأعلى و قالت الأعيان هكذا» فنودي من سرّه: «أَنْ أخرج عليهم و قل لكلّ واحد من الأسماء ما يتعلّق بما يقتضيه حقائقها».

فخرج الاسم «اللّه» و معه الاسم «المتكلّم» يترجم عنه الممكنات و الأسماء الإلهيّة و ذكر لهم ما أمرهم المسمّى، فتعلّق العالم بظهور الممكن الأوّل، و القادر بظهور الممكن الثاني، و المرید بسائر الأعيان، فظهرت الأدوار و الأكوار و أدّى الأمر إلى المنازعة و المخالفة كما هو مقتضى الأسماء الجمالية و الجلالية. فقالت الأعيان: «إنّا نخاف أن يفسد نظامنا أو يطغي بعضنا على بعضنا و نلحق بالعدم الذي كنّا فيه» فالتجأوا تارة أخرى إلى الأسماء بتعليم الاسم العليم و المدبّر، و قالوا: «أيّها الأسماء التي لكم السلطنة علينا، إن كان أمركم على ميزان معلوم و حدّ مرسوم بأن يكون فيكم إمام يخفضنا و يخفض تأثيراتكم فينا، لكان أصلح لنا و لكم».

فسمعوا ذلك و التجأوا إلى الاسم المدبّر، فدخل المدبّر إلى

المسمى و خرج بأمر الحقّ إلى الاسم الربّ فقال له: «صدر الأمر بأن تفعل أنت ما تقتضيه المصلحة في بقاء الممكنات» فقال: «سمعاً و طاعة» و أخذ وزيرين يُعينانه على مصالحه و هما المدبّر و المفصل، قال الله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ وَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾^(١) أي ربكم الذي هو الإمام، فانظر ما أحكم كلام الله و أثقن صنع الله.^(٢) انتهى ملخص ما لخصه.

من السيّد مصطفى الخميني

قوله: و منها الحكمة. [٣/٥١٤ : ٣]

قال الشيخ عبدالرزاق القاساني في الاصطلاحات: الحكمة هي العلم بحقائق الأشياء و أوصافها و خواصّها و أحكامها على ما هي عليه و ارتباط الأسباب بالمسبّبات و أسرار انضباط نظام الموجودات و العمل بمقتضاه ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾،^(٣) انتهى بعض كلامه.^(٤) و لم يرد مثل هذه الآية في شأن العلم؛ لأنّ الحكمة هو العلم. و لم يرد في شأن العمل؛ لأنّها العمل. فهو أحسن الصفات و لذا يوصف الله بأنّه ﴿حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ في البعض المقامات المناسبة للتقديم، و في الأخرى بالعكس أيضاً، و ذلك عندي أنزل مقاماً من القدرة.

ثم قال قتيّب: «الحكمة المنطوق بها هي العلوم الشرعية و الطريقة، و الحكمة المسكوت عنها هو أسرار الحقيقة التي لا يفهمها

١- الرعد (١٣) : ٢.

٢- مصباح الهداية إلى الخلافة و الولاية : ٨٦ - ٨٤.

٣- البقرة (٢) : ٢٦٩.

٤- الاصطلاحات الصوفية : ٦١.

علماء الرسوم و العوام على ما ينبغي فيضّرهم أو يهلكهم». ثم نقل رواية من شاتها راجعها.

ثم قال: «الحكمة المجهولة عندنا هي ما خفي علينا وجه الحكمة في إيجاده كإيلاّم بعض العباد و موت الأطفال و الخلود في النار، فيجب الإيمان به و الرضاء بوقوعه و اعتقاد كونه عدلاً و حقاً»^(١).

حرّره الراجي إلى رحمة ربّه الغني

مصطفى ابن روح الله عفي عنهما

قوله: منها الخاطر. [٢٤/٥١٦ : ٣]

قال الشيخ الكبير في «مصلحات العرفاء»: «الخطر ما يرد على القلب و الضمير من الخطاب ربّانياً كان أو ملكياً أو نفسياً أو شيطانياً من غير إقامة، و قد يكون كلّ وارد لا تعمل لك فيه»^(٢).

حرّره الراجي مصطفى بن روح الله الخميني عفي عنه

قوله: و بالجملة الوهم ليس إلّا نحو توجّه العقل. [١١/٥١٧ : ٣]

و استدللّ الأساتيد من تثليث العوالم إلى الثلاثة: طبعي و مثالي و عقلي، و الإنسان هو الكون الجامع بين المراتب العقلية و العنصرية، فلا وهم في الإنسان في قبال الخيال و العقل.

ولكن قد مضى ممّا: أنّ الوهم و الخيال عالمان عرضيان يتوسّط بين العقل و الطبع لأن يتجرّد الصور من الطبيعة إلى الوهم إن كانت من المعاني الجزئية، أو إلى الخيال إن كانت صوراً جزئية. و ما في كلامه

١- نفس المصدر : ٦٢.

٢- اصطلاحات العرفاء - ضمن شرح الهداية الأثيرية - : ٢٧٨.

من الإضافة لابدّ وأن يكون التقيّد و القيّد خارجياً و التقيّد داخلياً، و هذا يكفي لكونه من عالم آخر، و تفصيله في رسالتنا المخصوصة.

و مثال ذلك في العوالم - على فرض انحصار العوالم في الثلاثة - مثال الدهر الأيمن و الدهر الأيسر، و مثال العقل الدهر الأعلى، و مثال الطبع الدهر الأسفل. فالإنسان يجمع الدهرات فلا تنافي بين الجامعة بهذه الملاحظة.

ثمّ غير خفيّ لأن يكون الإنسان - و هو العالم الصغير باعتبار و عالم الكبير باعتبار - أرفع شأنًا من الخارجيات؛ لاقتضاء القدرة ذلك كما لا يخفى. و يشبه ذلك الفيل و القذان فإنّه مع تمامية صغارته و هو تامّ الكبراة يزداد عليه بالطيران، فافهم و استقم.

حرّره الراجي السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و منها علم اليقين. [٥/٥١٨: ٣]

قال الشيخ الكبير في «اصطلاحات العارفين»: «إنّ علم اليقين ما أعطاه الدليل، عين اليقين ما أعطته المشاهدة و الكشف، حقّ اليقين ما حصل من العلم بما أريد له ذلك المشهود»^(١) انتهى مقالته.

أقول: إنّ هذا التقسيم وقع لعوامّ الناس لا لأهل العلم و الفضيلة، فإنّ اليقين إن كان موجوداً حقيقة لا يخالطه الشكّ و الريب، و إن خالطه فهو من مراتب الظنّ. فإنّ اليقين بسيط ذو مرتبة واحدة بخلاف سائر الصفات. و ظنّي أنّ هذا و أمثاله كلّها ذو مرتبة واحدة مثل العلم في قبال الجهل لا العلم المساوق للوجود، وذلك معنّى قوله: «لو كشف الغطاء

ما ازددت يقيناً»^(١) إذ ما زيد عليه شيء؛ لأنّه كان على حقيقة اليقين لا مجازة، وروحه لا قشره، وباطنه لا ظاهره؛ فإنّ المجاز و القشر و الظاهر من هذه الحقيقة غير واجد لها أصلاً بخلاف الحقائق التي ذات تشكيك.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: و هي بحسب كلّ منها في عالم آخر. [٢٢/٥١٨ : ٣]

و بيان ذلك بعد رفع توهم و هو أنّ النفس إذا استقوت الخيال بقوة محدودة و استقوت العاقلة أيضاً بمرحلة محدودة فهل ينفصل النفس في المفارقة و بعضها تتحد مع العقول و بعضها تتحد مع الخيال و تتدرج في ذيلهم أم تبقى على هذه الوتيرة الواحدة؟

و الحق: أنّ العقل إذا لم يتقو النفس إياها بإلغاء الخيال عن جميع مراتبها و شؤونها و إبلاغ الإنسان إلى غاية قصوى مقصده و مغزاه لم تدرك الكلّي الحقيقي كما مرّ سابقاً، و الانفكاك باطل واضح.

نعم، المقدمات التي هي في عين كونها من مراتب نفس ذي المقدّمة و مراتب نفس واحدة تُلغى إذا وصلت النفس إلى درك الكلّيات غير مشوبة بكثرة الوهم و الخيال، فتكون حقيقته هو فصله الأخير الثابت له في هذه المرتبة فتكون في عالم الوحدة الصرفة الباقية بقاءاً دائماً المتجلّي بتجلّي الله تعالى و تقدّس.

حرّره الراجي إلى رحمة ربه الغفار

السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

ابن المحقّق النحرير الحاج السيّد روح الله الخميني مدّ ظله

و قد تمّ هذه التعليقات في اليوم السبت من شهر رجب المرجّب
١٣٧٥ و نرجو من الله أن يوفّقني لإتمامه في جميع الأسفار و الحالات
الواردة. و الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

الجواهر والأعراض

بسم الله الرحمن الرحيم

ولقد شرعنا بحث هذا الكتاب يوم الاثنين من ربيع الأول
١٣٧٧، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

المقدمة

قوله: لوجهين. [٤ : ٤/٢]

و الوجه الأول يقتضي كون الأعراض مقدماً على الجواهر طبعاً؛ فإنّ الطبع إن لوحظ إلى الخارج و صفحة التكوين فالحقّ معه، و أمّا بالقياس إلى كيفية التدوين و التبويب فالحقّ أن تُقدّم مباحث الأعراض بالطبع.

و أمّا الوجه الثاني فلا يفيد شيئاً؛ فإنّ العلم الإلهي و الطبيعي في التقدّم الكتابي، و أنّ الأعراض إذا كانت في أول الكتاب و البحث فهو بأفق المفاهيم الكلّية أقرب، و إذا كانت الجواهر متأخرة فهي بأفق المفارقات أنسب و أقرب. فكلّ ذلك استحسان ضعيف.

فالتحقيق: أنّ تقديم الأعراض لتقدّمها على الجواهر في الأبحاث بالطبع و ذلك يكفي لهذه الجهة.

من العبد السيّد مصطفى الخميني

قوله: الجوهر. [٤ : ٤/٣]

مفهوم الجوهر حسب التعريف ينتزع عن كيفية وجوده في الخارج

كمفهوم العرض. فعند ذلك هما إما عنوانان عرضيان لمعروضاتهما فليس الجوهر من الأجناس العالية، وإما عنوانان ذاتيان فلا يكون المقولة إلا اثنين، مقولة الجوهر والعرض، وكما أن عنوان العرض من عروض وجود ماهية الأعراض في الموضوعات، كذلك عنوان الجوهر من كيفية تحصيل وجود الماهية المتأصلة المستقلة. والله العالم.

نجف - مصطفى، ١٣٩٧

قوله: كما في الجوهر والكيف. [٤: ١٢/٣]
فإن تعريف الجوهر بأنه إذا وجد في الخارج وجد لا في الموضوع، و
الكيف بأنه هيئة قازة لا تقتضي القسمة ولا النسبة ففي تعريفهما مفهوم
سلبي ولكن هما يشيران إلى أمر وجودي.
إن قلت: الكلام في الجنس وأنه لا بد وأن يكون ثبوتياً، و تعريفهما
يتضمن الأمر السلبي بالقياس إلى الفصل فلا تمثيل.
قلت: هو التقريب والتنظير وذلك يكفي لإفادة المطلوب.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: الوصف الثبوتي مقولاً. [٤: ١٤/٣]
أشرنا بنحو الاختصار أن هذا غير دخیل في الجنسية. فإن القائلين
بأصالة الماهية كالشيخ المقتول غير عاجزين عن تصوير الأجناس.
فليتأمل.

خميني

قوله: لا في الماهيات. [٤: ١٥/٣]

خلفاً للإشراقين القائلين بأصلتها، و من أنكر التشكيك فيها مع

القول بأصالتها - كما في «المبدأ والمعاد»^(١) لا يرجع كلامه إلى معنى محصل.

ثم إنَّ المنسوب إلى الماتن هو التشكيك في مفهوم الوجود بوجه و لم أرَ بعدُ في كلامه ما يؤمّي إليه. وإن تصوّر ذلك فلا يفرّق بين المفاهيم الماهيات لاتّحاد الملاك، ولكن أقمنا البرهان في حواشينا على هذا الكتاب و «المبدأ والمعاد»: أنَّ التشكيك في المفاهيم مطلقاً غير ممكن. فالماهيات تحمل على مادونها تواطئاً لا تشكيكاً مع أنَّ الحمل بنحو التشكيك غير معقول قطعاً.

ثم لا يخفى: أنَّ الجنسية لا تقوم بذلك، فإنَّ أصحاب الشيخ لم ينكروا الجنسية مع قولهم بالتشكيك.

خميني

قوله: الخامس. [١٧/٣ : ٤]

عقده لأن يشير إلى ماهو من خواصّ الجنس القريب لا الأجناس العالية البعيدة، و من خواصّه هو كون ماهية الجنس الجزء المشترك بين الأفراد المتّحدة فيه لا المشتركات في المعنى الأوسع منه القابلة للصدق على الأعمّ منها و من غيرها.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و من الناس. [١/٤ : ٤]

أقول: قد أثبتنا في الحواشي الآتية أنَّ المقولات العرضية ستّة: الكمّ والكيف والأين والمتى والوضع والإضافة. و أمّا الجدة والفعل و

الانفعال فليسوا من الأمور الواقعية بالمعنى المشترك مع سائر المقولات وإلا يلزم أن يتكرر المقولات على العشرة؛ لأن الجدة هيئة الإحاطة لا المحيط والمحاط. فهئة المحيط والمحاط كل من المقولة الأخرى. هذا والذي قد يتوهم أن المقولة العرضية تنحصر بالكيف والكم. وأما الأمور التي تؤخذ فيها النسبة فهي من الاعتباريات التي تدركه العقول الاجتماعية والمدارك الإنسانية لا أنها موجودة في الأعيان بنحو الإطلاق مثل الكيف والكم. وذلك لأن النسبة أمر اعتباري كما صرح به بعض المحققين.

و بعبارة أخرى: الخارج والأعيان ظرف الموجودات الجوهرية والعرضية و ظرف المتصورات العينية وأما الخارج فليس ظرف التصديقات. والنسبة تحصل في التصاديق، والتصاديق ظرفها الأذهان، والأذهان تحكي عن الخارج لأن التصديق أمر خارجي. فالنسبة ذهنية والخارج المرئي للعقل يحكم عليه العقل ولكن الحكم ذهني وعقلي. فتحصل: أن الكون الرابط والنسبة والحكم كلها أمور عقلية لا خارجية لها. نعم كون الوجودات روابط الحق خارجية.

و أما أن الجسم أبيض فليس في الخارج إلا بياض الجسم والجسم وجود الجسم، وجود البياض عين وجود بياض الجسم، وأما أن الجسم أبيض فهو من مخترعات النفس ليس غير. فافهم واغتنم وكن من الشاكرين.

من العبد السيد مصطفى عفي

إن قلت: إنّا نرى بالوجدان أنّ زيداً متمكّن في الخارج و له النسبة إلى المكان خارجاً بحيث ليس ذلك للمفارقات. فيعلم أنّ الأين أمر عيني لأنّ النسبة خارجية.

قلت: أولاً: إنّا نرى أنّ زيداً في الخارج ممكن وليس الإمكان أمراً خارجياً، للزوم التسلسل.

و ثانياً: عدم وجدان المفارقات لعدم المحاذاة بينها، فمما بالذات لحصول الأين هو التحدّد خارجاً. و بعبارة أخرى: الأين هو المعنى الحاصل من النسبة إلى المكان، و الأقوال في المكان تسعة.

و الحقّ: أنّه البعد المجرد عن الموادّ و الطبائع، و هو ظرف الشيء الذي عدم بديله يقوم فيه لو فرض عدم وجوده، فكما أنّ للشيء عدمَ بديل زماني، له عدم بديل مكاني، و مكان الشيء هو البعد الذي لو لم يكن الشيء فيه يقوم مكانه بديله العدمي، فكيف يعقل النسبة بين المكاني بهذا المعنى و المكان؟! و لذلك اخترنا أنّ المقدّرات الخيالية لا تخلو عن المكان كما ليست خالية عن الكمّ مثلاً.

فتحصّل: أنّ الاستدلال على المقصود بالوجدان في غير محلّه.

فالحقّ: أنّ النسبة الحاصلة بين الشئيين في النفس بمراعاة النفس كلا الأمرين ثمّ يجد الفصل و النسبة واحدةً أو مكرّرة، و إلّا فليست في الخارج أمرٌ يحاذي النسبة، خلافاً لقاطبة الحكماء و المتكلّمين. و الحقّ أحقّ أن يتّبع دون عقول الرجال، و البرهان هو المتّبع دون أفهام الناس.

قوله: و صاحب «المطارحات» جعلها خمسة. [٣/٤ : ٤]

وهنا قول رابع وهو: أنَّ المقولة تنحصر في الاثنين: أحدهما الجوهر، والآخر العرض. وهذا ما قوّيناه في بعض أنظارنا، فإنَّ المقسم في الجواهر هو الموجود فهو الجنس، و ما تحته أنواعه، و كذلك المقسم هنا أيضاً الموجود، و ما دونه أنواعه. و كون الأول في نفسه و الثاني في غيره لا يوجب الاختلاف الجوهري.

ثمّ اعلم: أنَّ هنا قولاً خامساً قوّيناه في بعض تعاليقنا على كتب الماتن و هو: أنَّ المقولات تزداد على العشرة بأربعة، تسعة منها الأعراض و خمسة جوهر، و كما أنَّ مفهوم العرض لما دونه انتزاعي كذلك مفهوم الجوهر اعتباري.

و إن قيل: كيف ينتزع الواحد من الكثير. فالجواب ما هو الجواب في كيفية انتزاع العرض من المقولات التسعة المتباينة. و لعلّ هذه المعضلة يؤيد القول بالاثنتين.

خميني

قوله: و صاحب «المطارحات». [٣/٤ : ٤]

وهو الشيخ شهاب الدين السهروردي المعاصر للفخر الرازي المتوفّي ٥٨٧.

قوله: لصاحب «البصائر». [٥/٤ : ٤]

و هو ابن سهلان الساوجي، وُلد بساوة قم، و تلمّذ عند المحقّق الطوسي، و صنّف كتاباً في المنطق باسم أستاذه و هو المعروف بـ«البصائر النصيرية». و هذا ينافي قوله: «قال فيها: و لمّا حصرنا». فتأمل.

قوله: باعتبار ما تعلّقت به. [١٨/٤ : ٤]

قد تقرّر في محلّه: أنّ الحركة تحتاج إلى أمور ستّة، و وحدتها الشخصية مرهونة لوحدة الموضوع و الزمان و المسافة، و وحدتها النوعية مرهونة لوحدة النوع الذي فيه الحركة، و اختلافها بالنوع باختلاف مبدأ الحركة و منتهاها، و وحدتها الجنسية بوحدة الجنس الذي فيه الحركة مثل الكمّ و کیف و الجوهر. و تعدّدها بتعدّد الأجناس التي تعلّقت بها الحركة.

و السرّ كلّ السرّ: أنّ الحركة لغاية ضعفها ليست لها شخصية إلاّ الشخصية التي تكسبها من متعلّقاتها، و لكثرة القصور في ذاتها ليست مستقلّة بالمفهوم و الماهية حتّى تكون جنساً بل هو نحو من الوجود. تأمل.

قوله: و هو الهيئة. [١٧/٥ : ٤]

أى العرض و ذلك لعدم كون کیف و الكمّ هيئة، و للهيئة إطلاقان: أحدهما النفسية و ثانيهما النسبية، فبذلك أيضا يرتفع الإشكال.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: ثمّ أخذ. [٩/٥ : ٤]

أقول: قال في «التلويحات»: «و في الحقيقة متى و الأين و المملك و الوضع لا يعقل إلاّ و أن يعقل الإضافة قبلها، فإنّه إذا كان الجسم في المكان و لم تحصل له هيئة إلاّ الإضافة إليه و هي إضافة خاصّة، و كونه فيه ليس وجوداً له بل وجود إضافة، فإذا كانت الإضافة ذاتية للكلّ، و كلّ ذاتي عامّ إما جنس أو جزء جنس، فالإضافة تعمّ سائر الأشياء

فليست بأجناس عالية. و الفعل و الانفعال حركة تضاف تارة إلى الفاعل و تارة إلى القابل فنفس الإضافة مما استحقّت المقولية». ثم بعد ذلك أجاب اعتراضه - بأنّه مخالف للعلّم الأوّل - بأنّ «المقولات ليست مأخوذة عنه بل من شخص فيثاغورسي يقال له ارخوطس، و ليس له برهان على الحصر في العشر، و البرهان هو الذي يتبع»^(١).

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: خارجة عن هذه العشرة. [٢١/٦ : ٤]

إن قلت: قد صرح الماتن في مواضع كثيرة من كتبه أنّ انتزاع الأمر الوجداني من المتكثّرات بما هي كثيرة غير معقول، بل لابدّ و أن تكون كلّهم مشتركاً في أمر وجداني حتّى يمكن ذلك، فكيف يجوز اعتبار المفهوم الواحد من المقولات التسعة التي هي المتباينات الذوات؟

قلت: العرض من العروض، و العروض هو الحلول، و الأعراض التسعة مشتركة في أمر وجداني و هو الحلول في الغير و الوجود لغيره. فما هو جهة التخالف ليس منشأ اعتبار الوحدة - و هو الماهيات -، و ما هو جهة التوافق منشأ اعتبار الوحدة و هو الوجود. و أمّا توصيف ماهياتهم بالعرض فهو من باب الوصف بحال متعلّقه.

الخميني

قوله: لأنّ الوحدة معتبرة. [٤/٧ : ٤]

المركّبات و المشتقات غير متوحّدة اللهمّ إلّا أن يقال بوحدة

المشتقات، وذلك أيضاً يرجع إلى نفس الطبيعة.

قوله: فلا تحصل لها إلا بالخصوصيات. [٤ : ٩/٧]

إن قلت: المقولات أيضاً لا تحصل لها إلا بالوجود الخارج عنها،
فيلزم عدم المقولة إن كان التعليل صحيحاً.

قلت: المحاميل بالضميمة تفارق خارج المحمولات و الشيئية و
الإمكان و العدد و الوجوب و أمثالها - بل المشتقات المحمولة
بالمبادئ -، فإن كل هذه الأمور ليست من الماهيات المتأصلة بل أمور
اعتبارية اختراعية للعقل بحيث لولاه لما يوجد، بخلاف الحقائق
الانضمامية. فتحصل: أن المدار على كون شيء انضمامياً حتى يدخل تحت
مقولة من المقولات العرضية.

ثم لا يخفى أن المقولات متفاوتة:

فمن طائفة منها لا تخلو الأشياء، مثل الأين و المتى و الكم و كيف
و الوضع و الإضافة.

و من طائفة يمكن خلو الأشياء منها، و لعل ذلك يوجب اندراج
الثلاثة في غيرها، فتصير المقولات التي لا تخلو الأشياء منها - كما هو
شأنها - سبعة، واحد جوهرأ و ستة عرضاً.

خميني

قوله: و الشيخ لم يتعرض لإبطال. [٤ : ١٢/٧]

و لا يخفى: أنه لم يتعرض للآن و دفعه، و لعلّه ألحقه بالنقطة كما
يظهر بأدنى تأمل.

قوله: المساواة. [٤ : ١٥/٧]

و المراد منه التطبيق من حيث المقدار، و أمّا من حيث الثقل أو غيره
فإنّه ليس من خواصّ الكمّ، كما صرّح به أفضل المتأخّرين.^(١)

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: لأنّ الماهية الواحدة. [٤ : ٢/٨]

لا يتجنّس بالجنسين و لا يمكن اختلافهما بالاعتبار، فإنّ الذاتی ليست
اعتبارياً و بالإضافة، و إن كانت الإضافة ذاتية فلا جنس له نفسية.
و لفظة «بما ليس» متعلّق بـ «يتقوّم» حتّى يلزم التقوّم بالمتباينين.

الخمینی

الفنّ الأوّل في مقولة الكمّ

فصل (١)

في تعديد الخواصّ التي بها
يمكن معرفة ماهية الكمّ المطلق

قوله: لا بسبب الطبيعة الجسمية. [٢١/٨ : ٤]
فإنّ نفس الطبيعة عارية عن المقدار و اللامقدار، و الطبيعة
المتخصّصة بالمقدار المخصوص غير دخيلة في عروض الأشياء
المفروضة بنحو الوساطة في العروض، و هذا تعليل للكمّ المتصل
الذي فيه الجسمية بخلاف المنفصل، فإنّه - بناء على كونه داخلاً في
الكمّ أصلاً - معروض تلك الأعراض بلا واسطة.

قوله: كما أنّ الحركة. [٨/٩ : ٤]
و هذه الجملة ترتبط بذيل المطلب السابق، و برهان على أنّ كلّ

معدّ ليس مستعدّاً لما يحلّ المحلّ له فلاحظ.

قوله: لكن لا يجوز. [١١/٩ : ٤]

لا دليل على عدم الجواز بمعنى الاستحالة كما لا يخفى، و مراده: أنّه خارجاً يكون هكذا، لعدم الوسيلة إليه، و إلّا لو لم يكن خارجاً قابل القسمه لما يكون الحكم العقلي بالقبول صحيحاً، و التفصيل في محله. قوله: فيكون دورياً. [٢٣/٩ : ٤]

و جوابه ما حكي عن الشيخ في دفع الدور في أمثال المقامات مطلقاً و هو: أنّ التعاريف الرسمية الغير الحدية الموضوعية لتقريب المفاهيم إلى الأذهان - لقرب بعضها إليها دون الآخر - لا ترجع إلى إشكال. نعم، تعريفه بأنّه عرض، فاسد؛ لما يلزم أن يكون العرض جنساً له و هم ينكرون ذلك. و قال الماتن رحمته في «شرح الهداية»: «إذا كانت هذه الأشياء هي الأجناس العالية، فظاهر أن لا يكون لها حدّ؛ إذ لا جنس لها و لا فصل»^(١). انتهى.

حرّره العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: إلّا بالاشتراك الاسمي. [٢/٨٠ : ٤]

و لا يخفى: أنّه لا يصحّ التحديد و التعريف كما حرّر في محله في كيفية التعريف، ولكن لما عرفت أنّه لا حدّ هنا فيتسامح فيه.

قوله: بأنّه الذي بذاته. [٢/٨٠ : ٤]

و الغير إن وجد فيه العادّ فهو بتوسيطه كمحلّ الكمّ و غيره. قال في «الهداية»: «الكمّ: الذي يقبل المساواة و اللامساواة

لذاته»^(١) و قال مَدَّيْ: «الأولى أن يقال هو ما يقبل التجزي واللاتجزي لذاته»^(٢) و أتى بتعليل ضعيف و هو قضية الدور. و قوله «الأولى» يشير إلى ضعفه كما قرّبناه. و لا يخفى أن التجزي و عدمه من خواص الكم المتصل لا المنفصل إلا بالاشتراك الاسمي، فتأمل.

قوله: كذلك العدد. [٤ : ٨/١٠]

فإن مفهوم التعديد من البديهيات ولكن كما يرجع المساواة و اللامساواة إلى الكم فيدور، كذلك التعديد في معنى العدد عقلاً فيدور. و الحل ما عرفت.

خميني

فصل (٢)

في الفرق بين المقدار و الجسمية

قوله: مبنية على نفي الجزء. [٤ : ٨/١٠]

و كيفية إتياء الوجه الأول و الثاني: أن المفروض في الأول هو حفظ شخصية الصورة الجسمية، و هذا لا يمكن مع القول بجوهر الفرد؛ فإنّ الجسم إذا كان مركّباً من الجواهر الفردة فعند التفاوت و الاختلاف يختلف الأجزاء المقومة للجسمية، فلا تحفظ الجسمية المخصوصة بل اختلاف الأشكال باختلاف الأجزاء.

إن قلت: و على ذلك يبتني الوجه على إنكار الجزء الصلبة

١- الهداية الأنثرية - ضمن شرح الهداية الأنثرية - : ٢٦٥ / السطر ١٦.

٢- شرح الهداية الأنثرية : ٢٦٥ / السطر ١٦.

الديمقراطيي أيضاً.

قلت: نعم هكذا؛ فإنّ بطلان الجزء اللايتجزئ وإثباته، لا يختص بمقالة المتكلمين بل أدلة الإبطال تبطل مقالة ديمقراطيس أيضاً. نعم في إثبات الهولوى يُحتاج إلى برهان آخر لبطلان مقالته كما قرّرناه في تعاليقنا على «شرح الهداية» للماتن.

إن قلت: على مسلك المتكلم ليس الجزء ذا مقدار، و ليس يصدق على منشأ الأجسام عندهم الجسم، بخلاف مسلك ديمقراطيس فإنّ منشأ المركّبات جسم متقدّر فينتقل الكلام إليه.

قلت: بعد ما فرضه صلباً لا يمكن قلبه و انقلابه حتّى يثبت أنّ المقدار غير الجسمية، حتّى على مسلكه. فعلى ذلك تمامية الوجه الأول تتوقّف على بطلان الجزء مطلقاً، و أمّا الوجه الثاني فابتناؤه من جهة أنّ اختلاف المقدارين ليس بالمقدار بل يكون بالعدد، فإنّ الطويل أكثر جزء من القصير كما لا يخفى. و ليس يخفى أنّ محلّ النزاع هو المقدار في الكمّ المتّصل لا المنفصل كالعدد.

قوله: و إلّا لزم القسم المحال. [١/١١ : ٤]

أي يلزم كون المطلق في عرض المقيد، و المقسم قسيم القسم، و القسم خالياً عن المقسم، و هو باطل.

قوله: الوجه الثالث. [٦/١١ : ٤]

الظاهر عدم ابتناء هذا الوجه على إنكار الجواهر الفردة؛ فإنّ التقدير و التعديد الموجب لالتهاء إلى آخر المتقدّر لا يفرق بين كون العادّ منفصل الأجزاء أو متّصلها و كذلك المعدود. و تُوهم أنّ لفظة

«المقدار» في عبارته تدلّ على الابتناء فيلزم ابتناء تمام الوجوه؛ لما أن -
بناء على الجواهر الفرد - لا مقدار عقلاً فاعتنم.

السيد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: وهذه الحجّة أيضاً. [١٢/١١ : ٤]

وجه التحاقه ابتنائها. على إنكار الجواهر الفردة كما صرح به، و
وجه عدم اندراجها تحت الأربعة المذكورة ابتداءً هو: أنّ الحجّتين
الأوليين والأخيرتين مبتنية على فسادها بلا واسطة، بخلاف الحجّة
الرابعة كما صرح به.

قوله: إنّ وجود السطح. [١٤/١١ : ٤]

ابتناء هذا الوجه وما يليه على إنكار الجزء من الواضحات، فإنّ
دليليهما لا تتمّ إلّا مع فرض السطح عرضاً، وهو لا يمكن مع كون
المعروض منفصلات الأجزاء. نعم، القول بالمادّة يتوقّف أيضاً على إنكار
الجزء إلّا أنّه مع الواسطة.

قوله: ولقد عقل. [١٩/١١ : ٤]

هو عبارة الشيخ حيث أقام البرهان على أنّ التناهي ليس من مقومات
الجسم وإلّا يلزم المحال لمن يعقل الجسم غير متناه، وهو سلب الشيء
عن نفسه واتّصافه بنقيضه.^(١) ولفظة «لاجسماً» من قبيل معدولة
المحمول بنحو التوصيف، فافهم.

قوله: بل وعن البسيط. [٢١/١١ : ٤]

و هو السطح كما يأتي في الفصل الآتي، والمطلب واضح.

قوله: و إلاّ لزم تقدّم الشيء. [١/١٢ : ٤]

كان ينبغي أن يقول: و إلاّ لزم تأخّر الشيء، كما يظهر بأدنى تأمل و تفكّر.

قوله: من جعل المقادير. [٦/١٢ : ٤]

و هو قول الشيخ المقتول في «التلويحات»^(١) حيث اختار تركّب الجسم من العرض و الجوهر، و جعل الجوهر الهولئ و العرض المقدار.

قوله: كلّ ما هو داخل. [١٢/١٢ : ٤]

المراد هو أنّ كلّما كان المعقول من حقيقة عين المعقول من الآخر فيكون هما واحداً جنساً، و يلزم كون المعنيين واحداً ماهية. و في تعبيره تسامح واضح.

قوله: فلا جرم. [٥/١٣ : ٤]

أي لا بدّ و أن يكون أمر يتحصّل به المقدار المطلق حتّى يمكن أن يصير مقسماً لأنواع الكمّ المتّصل.

قوله: و بهذا يعلم وجه اندفاع. [١١/١٣ : ٤]

ليس بخفي: أنّ الحكمة المشرقية برهان على الفرق بين المقدار و الجسمية، و ليس ينحلّ به ما يرد على الوجهين؛ فإنّ الإيراد على الوجهين باقٍ و إن يثبت بهذه الطريقة مثل غيرها أنّ المقدار غير الجسمية. و ليس الشيخ المقتول بصدّد إثبات أنّهما واحد بل أورد على عدم تمامية وجه الفرق، فتأمل.

فصل (٣)

في تقسيم الكم إلى المتصل والمنفصل

قوله: والحدّ المشترك. [٤ : ١٩/١٣]

قال سلطان المحققين في تعاليقه على «شرح الهداية» ما يختتم به الشبهة في هذه الخاصّة: «الحدّ المشترك هو ما يكون بين جزئين، و يكون نسبتها إليهما على السواء كالنقطة المفروضة في الخطّ القاسمة له إلى نصفين مثلاً؛ فإنّ تلك النقطة عند ذلك نسبتها إلى ذينك النصفين نسبة واحدة، فلو اعتبرتها نهاية لأحدهما أمكنك اعتبارها نهاية للآخر أيضاً، ولو اعتبرتها بداية لأحدهما أمكنك أن تعتبرها بدايه للآخر أيضاً. فلو انضمت إلى واحد منها لم يزد، ولو نقصت منه لم تنقص، وإلا لكان ما فرض حدّاً مشتركاً بين الجزئين جزءاً برأسه و صارت القسمة إلى اثنين قسمة إلى ثلاثة. و من أجل ذلك يجب أن يكون الحدّ المشترك مخالفاً بحسب الحقيقة لما هو حدّ مشترك له»^(١) انتهى ما أردنا نقله.

و غير خفيّ: أنّ مثل هذا المحقّق في سماء الحكمة مثل الشيخ في أفق المعرفة و هو المعروف بآقا علي المشهور بالمدرّس الطهراني الأصل من الزُّنُوز. و ممّا بيّنا انقذح أنّ الحدّ المشترك ليس ما يكون بداية لجزء إلا و هو النهاية في فرض البداية للجزء الآخر.

قوله: كونه قابلاً. [٤ : ١٩/١٣]

و يأتي ما فيه من ذي قبل عند البحث عن العدد.

١- تعليقات آقا على المدرّس على شرح الهداية الأثيرية - شرح الهداية الأثيرية - : ٢٦٦.

قوله: وكسيمي الجسم الأبلق. [٢٢/١٣ : ٤]

قرّرنا في محلّه هذا المثال و ما حوله عند البحث عن العرضين القارّين و غيرهما، و تمثيله هنا غير تمام لوحده الواقعية و كثرتها التوهّمية، فتأمل جدّاً.

قوله: لنهاية الآخر في الحركة. [١٧/١٤ : ٤]

مع كون طرفاهما متمايزين في الوضع؛ أي يكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر و مثاله حلق الحديد و الرباطات بالنسبة إلى اللحوم و هي بالنسبة إلى العظام.

قوله: المنفصل أيضاً يقابله. [١٧/١٤ : ٤]

فمقابل الأول أن لا يكون المقداران متّحدي النهاية. و الثاني أن لا يتحرّك أحد الجسمين بالآخر، ولكن مقابلهما واحد، فإنّ عدم الحركة لعدم اتّحادهما في مقام و مرحلة، ففي فرض الاتّصال شيثان من الاتّصال و في فرض الانفصال عدم الاتّصال واقعاً. و لا يفرّق في عدمه بين كونه لأجل عدم وحدة النهايه و بين كونه لعدم النسبة في الحركة.

قوله: خلاف مأخذ امتداده. [٩/١٤ : ٤]

و المأخذ بمعنى المشرع؛ أي محلّ الشروع في الامتداد بل تؤخذ بعرضه في الحركة لاطوله.

قوله: و انحطاطاً. [١٠/١٤ : ٤]

لا يحتاج إلى الحركتين معاً في حدوث الجسم التعليمي بل أحدهما يكفي كما هو الواضح.

لمحرّره العبد الفاني السيّد مصطفى بن روح الله الخميني عفي عنهما

في ليل الأحد من الربيع سنة ١٣٧٧ من الهجرة النبوية على مهاجرها آلاف التحية و الثناء

قوله: و سيأتي تحقيق القول.

[٤ : ١٥/١٤]
و هو أنّه بعد مجرّد. وإن قلت: فعلى ذلك يصير أقسام البعد أربعة:
الخطّ و السطح و الجسم التعليمي و البعد المجرّد من هذه الثلاثة.
قلت: إطلاق البعد على الثلاثة خارجي و على الأخير ذهني و
توهّمي، و المدار في الكمّ و نوعيته هو الأوّل دون الثاني.
إن قلت: قد اشتهر في العصر البعد الرابع من الفيلسوف الغربي
ايشتين فازداد على الثلاثة.

قلت: مراده من البعد الرابع ليس ما هو من سنخ الثلاثة بل هو
المعنى الآخر و هو الحركة، فإنّ لها بعداً توهّميّاً في ذاتها، فافهم.

قوله: فهو العدد.

[٤ : ١٥/١٤]
أقول: التحقيق أنّ الكمّ المنفصل لا أساس له و ما هو الثابت هو
الكمّ المتّصل، و صفة الاتّصال توصيف توضيحي. بيانه ما مرّ سابقاً و هو أنّ
من خواصّ المقولات كونها من المحمولات بالضميمة و من أمارات
التشخيص، و هذا ممّا لا ريب فيه. و العدد خارج المحمول لمحموله و هو
المعدود، فإنّ الوحدة التي عين الواحد يعتبر من حاقّ الشيء، و كذلك
الخمسة تعتبر من حاقّ المتخمس، و ليس لها ما بحذاء خارجاً و تكويناً. و
ما بحذاء الاعتبار لا يكفي في تصوّر المقولة فالكمّ ينحصر في المتّصل.
و أمّا خواصّ العدد: فإنّه غير قابل القسمة مطلقاً سواء كانت متناهية
أم لا، و إنّ كلّ قسم منه و فصل منه متعيّن بتعيّن الشرط شيء فلا يمكن
تقسيمه و لا يمكن اعتباره لا بشرط، مثلاً الثمانية تعيّن بالوحدات
الخاصّة و عنوان الثمانية بشرط لا واقعاً و تكويناً عن التسعة لا اعتباراً

كما تقرّر في محلّه، وليس التسعة الثمانية مع الواحد بل التسعة تسع وحدات أخرى، ولا يمكن تقسيم الثمانية إلى الأربعة لما أنّ الأربعة ليست في صرف الثمانية بل الثمانية شخصية منفصل بفصل الثمانية، والأربعة بفصل الأربعة وبين الفصول تباين ومسلك الحركة في الجوهر لا تأتي هنا، فافهم. ثمّ هنا بيانات أخر لعلّها تأتي في بعض المقامات المناسبة.

من العبد الخميني

قوله: بواحد فيه. [١٦/١٤ : ٤]

كالخمس فإنّها الواحد لتعدد المائة و واحدته بالاعتبار، وهو يكفي كما مرّ في تعدد المقدار بالمقدار الآخر مع كونهما مقدّرين اعتباراً لعدم توقّف ذلك على إبطال الجواهر الفردة كما مضى.

قوله: أو ليس فيه. [١٦/١٤ : ٤]

كالواحد بناءً على كونه من غير عدد.

إن قلت: قد عرّفتم الكمّ المطلق بما يمكن أن يفرض فيه شيء واحد عادّ، فلا بدّ وأن يكون من جنس التعريف تضمّن إمكان المعدود. قلت: ذلك وهو في الخمسة ولم يوجب استحالة كون العادّ من الخارج كما في الواحد، فافهم واغتنم.

قوله: والخطأ في الكبرى. [٧/١٥ : ٤]

أي في تطبيقها لا كليتها كما يظهر بالتأمّل في عبارته.

قوله: ومحالّ أن يقع. [١٨/١٥ : ٤]

وهذا جواب عن التوهّم المقدّر وهو احتمال عدم استحالة كونهما

جوهرًا أو كيفاً و مع ذلك كمّ، فإنّه باطل كما هو الواضح.

قوله: نصف ثقل ذاك. [٤ : ١٩/١٥]

فيه إشكال و هو: أنّ جواز هذا التعبير يتوقّف على كونهما مقدارين، وحيث بطل ذلك بطل التعبير و لا وجدان يخالفه. و أمّا ما أجاب عنه الماتن فهو غير تمام؛ لأنّ المسافة و الزمان معيار و ميزان للثقل و قوّته و الخفّة و ضعفها لا أنّهما بهذه الجهة ترجعان إليهما كما هو البين.

فصل (٤)

في تقسيم آخر للكمّ و هو التقسيم

إلى ذي وضع و غير ذي وضع

قوله: بالفعل أو بالقوّة. [٤ : ١٦/٧]

يحتمل فيه وجوه، و الأظهر هو كون الشيء مُشاراً إليه فعلاً أو يمكن أن يشار إليه بعداً.

قوله: فهي كمّ بالذات من نوع الخطّ. [٤ : ١٧/٧]

أمّا كونها كمّاً بالذات فهو واضح. و أمّا كونها من نوع الخطّ ففيه خفاء؛ لما أنّ السطح و الجسم التعليمي كيف يمكن أن يكونا من نوع الخطّ؟ و الحلّ: أنّ السطح و الجسم بما أنّهما نفس الامتداد، و الامتداد الخطّي ممّا يشترك فيه السطح و الجسم - لكونه عارضاً على السطح العارض عليه، أو كونه مقوّمّاً للسطح المقوّم للجسم - يدرجان تحت نوع الخطّ و راجعان إليه، فافهم و اغتنم.

قوله: كمّیات مأخوذة. [١٧/١٧ : ٤]

كما يأتي في الشكّ الرابع من الشكوك.

فصل (٥)

فيما ليس بكمّ بالذات وإنّما هو بالعرض

قوله: عدّناها. [٢١/١٧ : ٤]

و هو الاستقامة و الانحناء و الطول و القصر، فإنّ هذه الأمور من الكيفیات المختصّة بالكمّیات بمعنى عروضها لها. و الدليل عليه أنّهما أي الانحناء و الاستقامة - كما يأتي من ذي قبل - مشتركان في نوع الكمّ المتّصل و هو الخطّ و كذلك الطول و القصر بل الطول و العرض. فكلّ ما يلحق المقدار النوعي فيكون مصنّفاً له، متكمّم بالعرض.

قوله: يوجد في المفارقات. [١/١٨ : ٤]

و هذا أيضاً يدلّ على أنّ مفهوم العدد خارج المحمول لا الضميّة، فيخرج عن تحت المقولات.

الخميني عفي عنه

قوله: العالم المادّي. [٣/١٨ : ٤]

أقول: بعد الغضّ عن المفارقات العقلية الصرفة و أنّها لا توصف بالمادّة و المادّيات، يقع الكلام في أنّ المجرّد هل يمكن أن يتعلّق به عوارض المادّة مطلقاً سواء كان مسبوقاً بها أو سابقاً عليها أي سواء كان في قوس النزول أو قوس الصعود، أو لا يمكن ذلك أو يفصل في القولين؟ ثمّ يقع البحث في الخيال المتّصل و المنفصل و أنّ المنفصل لو تمّ

يثبت ثبوت المتّصل ممّا لا يكاد يرتاب مع ضمّ الوجدان إليه و الأدلّة الناهضة على إثبات تجرّد الصور الخيالية - كما علّقنا على مباحثه في العلم الإلهي -. فالاتّقال في المجرّدات ممّا لاريب فيه، و أمّا أنّه مصداقه حتّى يكون الحمل شائعاً أو ليس مصداقه فهو كلام آخر. اختار الأوّل صاحب الكتاب و الثاني بعض الأصحاب، فافهم و اغتنم.

قوله: و بالعرض. [٤ : ١٨/٤]

معطوف على الزمان؛ أي الزمان متّصل بالعرض من جهة إضافته إلى المسافة التي متّصلة بالذات، و المسافة إذا لوحظت بالإضافة إلى الزمان يكون مثلاً للكمّ المتّصل القارّ بالذات و بالعرض.

قوله: بحسب انقسامه إلى الساعات. [٤ : ١٨/٥]

بناء على كون الزمان المتّصل مقسماً لتلك الانقسامات، لا الزمان الآخر كما تقرّر تفصيله في مباحث الزمان.

قوله: لا يتفاوت فيه بحسب المدة. [٤ : ١٨/١٥]

مثال الفرض الأوّل واضح. مثال الفرض الثاني و هو أنّ الموجودان في الحركة إذا كان اشتدادهما مختلفاً من حيث الاستقامة و السير فلا بدّ أن يزيد أحدهما على الآخر في القوّة، ولكن بلوغ الأوّل إلى المكان الثاني يقع في مدة بلوغ الثاني إلى المكان الثاني فلا مانع عقلاً في هذه التفرقة و إن يتوهّم امتناعه.

فصل (٦)

في أنّ الكمّ لا ضدّ له، أمّا المنفصل فلوجوه ثلاثة

قوله: لا ضدّ له. [٤ : ١٨/١٩]

للمضدّ قسمان: المشهوري والحقيقي. وهذه القسمة ممّا لا بدّ منه و
إلا يلزم أن لا يكون بين الحُمرّة و الخُضرة ضديّة مع أنّه ممّا لا يمكن
إنكاره.

إذا عرفت ذلك فينقدح موارد النظر في كلامه حينما قال: إنّهما غير
ضدّين لعدم التخالّف بينهما غايته،^(١) فإنّه غير معتبر في القسمين تحقيقاً،
وإن اعتبر فهو في الحقيقي لا المشهوري، كما أنّ العدم و الملكة أيضاً
منقسم بهذا التقسيم، فليتدبّر، و إلا لا يستوفي جميع أصنافهما.

ثمّ إنّك قد أشرفت على القطع بأنّ الكمّ المنفصل لا أساس له بل
الكمّ ينحصر في المتّصل فبحث الأعداد غير داخله في مبحث المقولات.
ففي الضديّة عنها لعدم كونها من الأمور الحقيقيه بل هو من الإدراكات
العقلية و المفهومات الثانوية. و عرفت أيضاً أنّ العدد الأكثر غير متقوّم
بالأقلّ منه و غير مقوّم للأكثر منه، بل الأعداد متعيّات بالتعيّات و الفصول
المقوّمه الخاصّة. و ليس الفصل مندرجاً في الفصل الآخر في
العرضيات، و أمّا الطوليّات فهي لا ينطبق على الأعداد كما ليس يخفى على
اللفظ العارف و الناقد البصير.

قوله: الثالث. [٧/١٩ : ٤]

و التحقيق: أنّ الخدشة في كلّ واحد من الثلاثة الأخيرة ميسورة و
كذلك في الثانية و الثالثة أيضاً المشتركة مع الأخيرتين. أمّا في الأولى
فلأنّ القابلية و المقبولية من شؤون الوجود و الضديّة بين الماهيات.
و أمّا في الثانية فلأنّ غاية البعد غير معتبر كما مضى. و أمّا في الثالثة

فلأنّ المضادّين مختلف في الأحكام؛ فإنّ من المتضادّين ما يمكن زوال أحدهما و عروض الآخر، ومنه ما ليس هكذا كما نحن فيه.

قوله: بحسب نوعه. [١/٢٠ : ٤]

كالمائين في الكوزين، فإنّهما متّصلان بالنوع، فإنّ الماء متّصل واحد كما ثبت في محلّه. وأمّا بحسب الجنس فكالصورة الجسميّة بين الأفلاك المنحصرة نوعها في فردها.

قوله: إضافات في كمّيات. [٣/٢٠ : ٤]

معناها جواز اجتماعها في محلّ واحد باختلاف الطرفين، فإنّ المتوسط بين الصغير والكبير، صغير و كبير، فافهم.

قوله: نعم الحصول. [٦/٢٠ : ٤]

مما لا يرجع إلى محصل، فإنّ التضاّد يكون بين الحقائق لا الاعتباريات و لا الوجودات، فتأمّل.

فصل (٧)

في أنّ الكمّ لا يقبل الاشتداد والتضعّف

قوله: و لأحد أن. [١٥/٢٠ : ٤]

أقول: و للآخر أن يجيب عنه بأنّ هذا لا يوجب أن لا يكون الفرق بينهما بذلك بل توجب أن يكون الفرق بينهما بذلك بنحو الأشدّيّة و الأكمليّة، فاغتنم.

قوله: فإنّ بينهما غاية الخلاف. [٢/٢١ : ٤]

هنا مقامان:

الأول: أن عدم الانحصار في تفاوت الأزيد و الأتقص ممنوع؛ فإن المدار إن كان في الذهن فالكيف أيضاً غير منحصر فيه، و إن كان في الخارج فليات ما يثبت تناهي الأبعاد.

و الثاني: الانحصار في طرفي الضدين ممنوع؛ فإن المدار إن كان في الذهن فهو فيه محصور بالنوع دون الشخص و الاشتداد فيه، و إن كان في الخارج فلا يمكن حصول غاية الخلاف؛ فإن أول مراتب البياض و السواد ليسا بضدين و لا انتهاء لحركتهما في الاشتداد - كما صرح به نفسه الشريفة - . و من هنا انقذ ما مضى من إلغاء قيد غاية التخاليف في الأضداد، فليتبصر.

قوله: ينتهي الآخر فيها. [٤ : ٤/٢١]

وهذا خلاف أصوله المحررة من اشتداد الوجود بغير النهاية بلا خروج عن النوع و دخول في النوع الآخر، فالكَم و إن ليس في ذاته الانتهاء و اللا انتهاء، ولكن خارجاً منته. بخلاف الكيف؛ فإن منها ما لا ينتهي و هو الكيفيات النفسانية القابلة للاشتداد في الوجود بغير النهاية الواقعة في بعض الأحيان خارجاً؛ بمعنى عدم وقوفه في صفحة الكون.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٨)

في إثبات تناهي الأبعاد

قوله: موازٍ لذلك الخطّ. [٤ : ١/٢٢]

و هو متناهٍ لا غير متناهٍ و إلا لا يلزم المسامحة كما لا يخفى.

قوله: إلّا و فوقها نقط.

قال في «المحاكمات» ما يقرب من ذلك: «و ذلك - أي فوقها نقط -

لوجهين:

أحدهما: أنّ المسامطة مع أي نقطة في الخطّ الغير المتناهي بزاوية حادثة في المركز، و الزاوية قابلة للقسمة إلى غير النهاية، فالمسامطة بزاوية أصغر من زاوية ممكنة.

و ثانيهما: أنّ المسامطة تكون بالحركة، و كلّ حركة تقبل القسمة إلى غير النهاية، فالمسامطة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة فوق النقطة المفروضة أولاً^(١). انتهى ما أردنا نقله.

و لكون هذا البرهان خفيّة المقدمات وقعت الأعلام فيه حيارى و سكارى حتّى استشكل عليه «المحاكمات»^(٢) و لم يُتمّها، و ذلك لاحتياجه إلى مقدّمة مطوية في كلماتهم المخفية عنهم، و سنشير إليها إن شاء الله تعالى.

من العبد السيّد مصطفى الخميني

قوله - في الحاشية -: خطّ على خطّين.

أعمّ من أن يحدث به الزوايا القائمة أو الزوايا الحادة أو المنفرجة؛ فإنّ في فرض وقوع الخطّ الأفقي تحدث زوايا حادة و منفرجة إلى غير النهاية متساوية في التبادل فتأمل.

من السيّد مصطفى الخميني

١- المحاكمات، قطب الدين الرازي - شرح الإشارات و التنبيهات - ٢ : ٧٠.

٢- نفس المصدر ٢ : ٧٢-٧١.

قوله: لكن التالي محال. [٤ : ١١/٢٢]

أقول: و لم يُشر إلى التالي الفاسد الذي أشار إليه في صدر المطلب و هو استحالة الحركة الدورية في فرض. و ذلك لأنّ بطلان التالي هنا و هو استحالة النقطة لأوّل المسامّة يكفي عن تالي الأوّل، مع أنّه لو استحال النقطة يستحيل الحركة؛ لما أنّ النقطة تحصل من الحركة إلى جانب المسامّة. و حيث إنّ النقطة تستحيل فالحركة في المرتبة المتقدّمة محال، مع أنّ الوجدان شاهد بأنّ الحركة ممكنة فالأوّل ممكن و النتيجة هو كون الغير المتناهي متناهيّاً و هو خلف.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: كسائر الأمور التدريجية. [٤ : ٢٢/٢٢]

أقول: في هذا البرهان بعض الإشكالات، ننقل ما هو المهمّ عندنا و هو أنّ الخطّ المفروض غير متناه ليس أوّل نقطة التناهي أوّل المسامّة؛ لأنّ الزاوية قابلة للقسمّة إلى غير النهاية و الحركة قابلة للقسمّة الغير المتناهية؛ ضرورة أنّ تناهي الخطّ و لا تناهيه لا يفرّق في ذلك كما هو المتّضح.

و دفع هذا الإشكال يحتاج إلى مقدّمة هي مطوّية في موضوع المسألة و هو أنّ محلّ الكلام في إثبات امتناع البعد الغير المتناهي هو البعد في الخارج لا البعد حتّى الوهمي منه، فإنّه قد صرّح الشيخ بإمكان ذلك،^(١) و قد مضى عند بيان الفرق بين المقدار و الصورة الجسمية.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ للحركة جهة فعلية وقوة وكذلك للزاوية، و من الجهة الأولى متناهية و من الجهة الأخيرة غير متناهية. فإن كان الخط المفروض متناهيًا فنقطة رأس الخط أول المسامة من الجهة الأولى، و لا أول لأول نقطة المسامة من الجهة الثانية. و أما إذا كان الخط المفروض غير متناهيًا فللجهة الأولى أول فيه، و للثانية ليست أولًا و هو غير ممكن؛ لما أنَّ المسامة تحتاج إلى أول النقطة و هو في الفرض الوهمي ممًا لا مانع منه. و أمّا في الفرض الخارجي لا يمكن أن لا يكون للخط المسامة أول و إلّا يلزم عدم إمكان الحركة المفروضة إمكانها المعلومة بالوجدان. و لعمرى من تأمل في هذه الطريقة ينقدح له تمامية البرهان بلا لزوم الإشكالات التي أوردها صاحب «المحاكمات»^(١) فراجع.

قوله: كسافي مثلث. [٤ : ٧/٢٣]

متساوي الزاوية كما في الحواشي السبزوارية^(٢)، ولكن يتم أيضاً المطلوب و إن كان متساوي الساقين؛ فإنّ في الفرض الأول يحصل حصر الغير المتناهي في عرض لا تناهي الساقين، و في الفرض الثاني في المرتبة المتأخرة كما لا يخفى.

ثمّ اعلم: إنّ هاهنا إشكالات و أجوبة كلّها في غير مورده؛ لما أنَّ تقرير البرهان إن يرجع إلى الحكم العقلي لیتّم المطلوب بلا لزوم إشكال الشيخ ثمّ تقريره الثاني ثمّ إشكالات المحاكم و أجوبته ثمّ التقرير الآخر.

١- المحاكمات، قطب الدين الرازي - شرح الإشارات و التنبهات - ٢ : ٧٢-٧١.

٢- حاشية السبزواري على شرح المنظومة - قسم الحكمة - : ٢٢٧.

و ملخص البرهان هو: أن العقل يحكم بلزوم حصر الغير المتناهي و هو محال، و كلما فرضنا حداً فهو زائد على ما تحته بالمتناهي فيتناهى، فالمسألة ليست قابلة لأن تُحدَّ و إلا يتناهى، ولكن مع ذلك يحكم العقل بلزوم حصر الغير المتناهي و هو مستحيل، فتدبر.

قوله: البرهان الثالث. [٤ : ١١/٢٣]

و التحقيق: أنه لا يتم بهذه البنية التي تظهر من كلامهم. و ذلك أن التالي المفروض بطلانه:

إن كان لزوم الزائد و الناقص متساوياً فهو ممنوع، لما أن زيادة شيء على شيء كما يكون بالزيادة المتصلة تكون بالزيادة المنفصلة، و من قبيل الثاني ما نحن فيه، فلا يلزم وحدة الناقص و الكامل.

و إن كان لزوم اتحاد الكلّ و الجزء فهو أيضاً ممنوع؛ لما أن الخطّ المفروض إن كان واحداً فلا يمكن التطبيق، و إن كان متكثراً فليس الجزء و الكلّ، فإنّ الجزء و الكلّ من عناوين الوحدة العددية الخارجية.

هذا مع أن هذا البرهان لا يتم إلا بإثبات القاعدة المعروفة و هو «كلّ ما زاد على المتناهي بمقدار المتناهي متناه» و هو محلّ البحث، ولكن الوجدان حاكم عليه و العقل السليم الفطري قاطع به، إلا أن جريانه في ما نحن فيه ممنوع، فإنّ الزائد على المتناهي بمقدار المتناهي متناه في جانب التناهي لا في الجانب الآخر، و ما هو الوجدان هو التناهي من مُبتدأ الممتدّ إلى غير النهاية لا منهاها كما هو الواضح.

و أما تقرير البرهان، فهو أن الخطّين الممتدّين إلى غير النهاية إذا نقص من أحدهما مقدراً ثم طُبّق بينهما، فالأجزاء التي كانت سابقاً مقابلاً في

الخط الساكن للخط المتحرك تبدلت مقابلاتها - بمعنى أنها صارت مقابلة لما يلي الأجزاء السابقة - ثم سكنت أول السلسلة، فكما تحركت جميع السلسلة بالحركة في مبدئها سكنت جميع السلسلة بالسكون في مبدئها فالسلسلة متناهية، وإلا لا بدّ وأن بقيت الحركة في الأجزاء المتأخرة بعد أن سكنت الأجزاء المتقدمة و هو محال؛ لما أنّ حركة اليد علّة لحركة السلسلة الوحدانية وإلا يلزم تخلف المعلول عن علّته و هو مستحيل. و لا يخفى أنّ هذا البرهان برهان آخر على المطلوب بلا احتياج إلى تعدّد الخطّ و التطبيق و غيرهما فتأمل.

و هنا تقرير آخر للبرهان الذي أشرقنا ربّنا و هو أنّ المفروض غير متناه من طرف أو طرفين إمّا يمكن حركته أو لا، و لا سبيل إلى الثاني. و على الأول إن حرك رأس الخط: إمّا تنتهي الحركة العارضة على الواحد الحقيقي أو لا تنتهي. فإن انتهى فلا بدّ أن يكون تتبع المتحرك، فيلزم انتهائه و هو المطلوب. و إن لا ينتهي بمعنى أنّ بعروض الحركة على أول السلسلة تنتقل منه إلى الأجزاء البعيدة، ثمّ بالسكون العارض بعدها ينتقل السكون إلى الأجزاء البعيدة، فيلزم كون المتصل الواحد ساكناً و متحركاً و هو مستحيل، فليفتن.

إشكالات و انحلالات

قوله: بل الشروط. [٤ : ٢٥ / ١٠]

فإنّ شرط الحركة المكانية وجود البعد و هو فرضاً متنف. فالجواب الأساسي هو: أنّه من شروط الحركة البعد المفروض

انتفائه، فكيف يقال بأنه إما يمكن أو لا يمكن؟! وهذا الجواب مأخوذ عما حكى عن السيد الداماد في «القبسات» حيث سئل عنه وأجاب بأن مقتضى غير موجود.

ولكن التحقيق الذي يوافقه العقل من الطرفين هو أن الاصحاب قد خلطوا بين المسألتين:

إحديهما: مسألة تناهي الأجسام وأن كل بعد متصل من الخط و السطح و الجسم التعليمي و الجسم المطلق لابد وأن يكون متناهياً، و هذا مما قام عليه البراهين المذكورة. ويدل على ذلك - أي أن المفروض في هذه المسألة إنكار إمكان البعد بهذا المعنى - ما أقيم عليه من السلمي و التطبيق و غيرها.

و ثانيهما: مسألة تناهي الأبعاد بمعنى الفضاء و المعنى الذي يرجع إلى الأعدام، فإنه لم يقد دليل على استحالة ذلك؛ لعدم تأتي البراهين المزبورة في هذه المسألة فإنه ليس في الفضاء الغير المتناهي شيء إلا و هو متناه، ولكن يكون تلك الأعداد غير متناهية و الفضاء التي هي المحلة لها غير متناه. و سيأتي أن تلك الأدلة لا تنفي إلا تناهي ما يكون من السلاسل قابلاً للتطبيق، و أمّا ما لا يقبل التطبيق مثل النفوس - على رأي الحكماء - و غير ذلك مثل الأجسام عدداً في هذا العالم فليس يأتي فيه تلك البراهين. نعم من ادعى الاستحالة حتى في مثل المتفرقات الغير المترتبة فلا بد وأن يقيم البرهان الآخر و هو منتف بعد.

فتحصل مما بيننا: أن الخلط بين المسألتين الجاهم إلى بعض مقالات لا تحصيل فيها كما أن الماتن قال في ذيل تلك الصفحة: «فصار ذلك شبهة

عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة». و هذا ينعكس عليه و على غيره ولكن لا بتلك الشدة، فافهم و اشكر و اغتتم، فإنّه ممّا خفي على السلاطين تأمل.

إن قلت: اعتقادهم في العالم هو الوحدة بوحدة ما هو المحيط به، و هو الفلك الأطلس على رأي بطليموس.

قلت: هم أجلّ شأنًا من أن يلتزموا بهذه المقالة لعدم كونهم في هذا المقام، بل إن رأيت البحث حولها تارة فهو من باب التقريب و إلّا الحكيم يبحث عن العناوين العقلية التي لا يتغيّر بتغيّر الأيّام و الليالي، و إلّا اليوم ثابت بطلان رأي البطليموس و هيئة ديمقراطيس، و قد أفردنا رسالة في مباحث الهيئة العلمية متضمنة للتقديم و الجديد المشيرة فيها إلى الأخبار الماثورة عن الأئمة الطاهرين - سلام الله تعالى عليهم أجمعين - . فإنّ منهم يستفاد عظمة العالم أعظم ممّا ثبت اليوم من إراءة الكرات البعيدة التي تغرب ممّا قريباً من أربعة و ثلاثين سنة نورية مع حفظ أنّ النور يتحرّك في الثانية ثلاث مائة ألف كيلومتراً، فافهم و تدبّر و اخضع.

من العبد الذليل السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: بالمعنى الذي هي مادّة. [٤ : ٢٦/٧]

إن قلت: بهذا المعنى يلزم عدم التناهي في أعداد ما يشارك في تلك الأجزاء.

قلت: جزء الفلك فلك إن اعتبر فانياً في الكلّ، و غير فلك إن اعتبر مستقلاً و اللازم مقصور بالثاني و اللزوم بالأوّل، فافهم.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: وهذا يوجب انتهاء الناقصة إلى حدّ. [٤ : ٢٩/٣]

لزوم الانتهاء إلى حدّ لا يوافق فرض كونه غير متناه، فإنّ عند الحركة للتطبيق يطبّق الأجزاء ولكن إلى غير النهاية، ففي الخطّ حركة مثل الموج وهو سار إلى غير النهاية. فالبرهان لا يتمّ إلاّ بمقدّمة ذكرناها و أفدنا أنّ تلك المقدّمة برهان مستقلّ على المطلوب، فبرهان التطبيق غير تمام أصلاً.

من العبد الدليل السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: الأمور التي لا انطباق بينها. [٤ : ٢٩/٤]

قد أشبعنا الكلام آنفاً في أنّ البراهين لم تنهض إلاّ لإثبات التناهي بين الأمور القابلة للتطبيق، وأمّا ما لا يقبل التطبيق مثل المتفصّلات التي ليست بينها العلّية والمعلولية كالعقول العرضية والمجرّدات المقدارية الواقعة في الخياليين في قوسي المنفصل والأجسام في النشأة الشهودية.

إن قلت: البعد لا يمكن أن يكون غير متناه مطلقاً سواء كان بُعداً بمعنى المقادير الثلاثة أو بُعداً بمعنى الفاصلة والفضاء والبعد المجرد. قلت: الأدلّة الناهضة على استحالة لا تستدعي إلاّ اعتبار انتهاء الأبعاد الثلاثة؛ لما لا بدّ من فرض التطبيق كما صرّح به، وكلّ ما يمكن التطبيق فهو متناه، فالخطّان الممتدّان لما يمكن تطبيقهما فيكونا متناهيين لا أنّه ليس من ورائهما موجودات آخر غير متناهية، وظنّي أنّه ليس فيه امتراء.

و لعمرى إنّّه ينحلّ به الشبهة المعروفة المصعوبة عليهم في

فرض امتداد البُعد لمن هو واقع في طرف العالم، و العجب منهم حيث لم يتفطنوا بتلك النكته و قالوا: حكمه في تلك المكان حكم الموجود البرزخي الخيالي، فتدبر.

من العبد الفقير إلى رحمة ربه السيد مصطفى

بن الحكيم العريق الفقيه الأصيل الذي ليس نظيره في القرون الأخيرة

العلامة الخميني عفي عنهما

قوله: غير متناهية لا بالفعل و لا بالقوة. [٤ : ١٢/٣٠]

هذا ما عندهم، و برهانهم: أنَّ الفيض منه دائم و المستفيض بفيضه باقٍ و دائر، فإنَّ الهولِيَّ العالم لا يتقلَّب عمَّا هو عليه و هو قديم لا بمعنى المقول على الواجب و أبدي أيضاً كذلك، بل غرضهم أنَّ عالم المادَّة ليست ثمَّ صارت أيساً، لا أنَّها ليست في الأزمنة الغير المتناهية ثمَّ صارت بالإرادة الحادثة الجزافية أيساً، فإنَّه باطل عقلاً و نقلاً. و كذلك ليست تتمَّ المادَّة في زمان و تنعدم المادَّيات في عصر، فإنَّه تعالى أجلُّ من البخل و المنع، و القابليات لا تتقلَّب عنها و إلَّا يتقلب الذاتي عمَّا هو عليه و هو مستحيل.

و أمَّا الذي يقتضيه النظر العرفاني و الذوق السليم البرهاني هو انتهاء أمد المادَّيات بالرجوع إلى مكان الغيب الأحدي و بالمسير إلى مغائب السرِّ الأحدي ﴿يَوْمُ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾^(١)، فإنَّ الآيات الكريمة القرآنية و المشاهدات الجلية الفرقانية تحكم بزوال المادَّيات و يسوق العقل إلى دثور الحقائق الإمكانية، و يظهر الظاهر

الأبدی بالظهور التامّ الأحمدی الإنسان الكامل المحمّدي ﷺ، و
بالمَدّ الخاصّة به ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^(١) ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ
بِحَمْدِهِ﴾^(٢) و باسمه الخاصّ و هو القهّار فيقول: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾^(٣) و
ليس يجيبه إلّا نفسه فتقول: ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^(٤)، و لو لم يستتمّ العالم
لما يظهر ظهوره التامّ و اسمه القهّار و صفته القاهر، مع أنّ البراهین
الساطعة حاکمة على لزوم ذلك، و تفصیله و ما یرد علیهم فی الكتاب
الآخر.

فتحصل: أنّ المستفاد من النقل و العقل هو الانطواء فی الحضرة
الرحموت و الصیرورة إلى الحضور الهاهوت ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ
رَاجِعُونَ﴾^(٥) ﴿وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾^(٦). و هذا الحكم من حیث اقتضاء
الظواهر ممّا لا شبهة فیهِ. و أمّا حکم العقل فلأنّ الثابت فی محالّه أنّ
الهیولی لیست بذاتها قابلة لقبول الصور الطویلة و العرضیه إلّا بحملها
القوة العرضیة المترشّحة من غیب العالم - المعبر عنها بالإمكان
الاستعدادی -، فإنّ المادیات لا توجد بدونه. و على ذلك نقول أنّ المعنی
العَرَضیّ إنّ ترجع إلى ذات الهیولی و ماهیتها فلا تنفک عنها، و إن كانت من
لوازم وجودها فلا مانع من انفکاکها عنها عند عدم ماهو الشرط فی فیضانها

١- الأنعام (٦) : ١٨.

٢- الإسراء (١٧) : ٤٤.

٣- الغافر (٤٠) : ١٦.

٤- الغافر (٤٠) : ١٦.

٥- البقرة (٢) : ١٥٦.

٦- البقرة (٢) : ٢١٠.

عنها؛ فإنها ليست علته الإلهية فائضة الوجود الاستعدادي بل هو ممرّ الفيض منه إلى ما هو المتأخر عنها رتبة فعند ذلك يعلم أنّ العالم يعدم بانعدام اقتضاء العالم لقبول الفيض.

إن قلت: العرفاء خصوصاً شيخهم وإمامهم العربي الأندلسي صرح بأنّ القوابل بفيضه الأقدس فكيف يتمتع انعدام الاقتضاء؟!

قلت: ولكنّها من تبعات صفاته وأسمائه ولوازم عناوينه ومفاهيمه، وإذا لوحظ جميع الأسماء والصفات في حفظ النظام الجملي المخلوق للنظام الكياني الربّاني الإلهي يعلم أنّ التقدير لا بدّ وأن تكون بحيث يبقى لظهور جميع الأسماء حتّى صفة القاهرة، فافهم واغتمم واشكر.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٩)

في بقية أحكام اللانهاية وهي خمسة أبحاث

قوله: إذ لم يوجد لحركته مكان. [٤ : ٣١/١٥]

و ما فيه واضح؛ لما أنّ الحركة على قسمين:

أحدهما: الحركة الانتقالية، و ثانيهما: الحركة الوضعية. و المحال هو الأول دون الثاني، فإنّ الحركة الوضعية تباين الحركة الأينية.

قوله: فالجهة الغير المتناهية متناهية. [٤ : ٣١/٢٣]

و ما فيه غير خفيّ، فإنّ المفروض في الجهة هو المتناهي في العرض مثلاً و غير المتناهي في الطول و العمق، فالجهة التي قرّرت

فيه - أيضاً - يكون هكذا بحكم العقل بأن مكان الشيء يتبعه في الضيق و السعة، و حيث إنه متناه في جهة و غير متناه في جهتين فمكانه - أيضاً - كذلك. فإذا خَلِيَ الجهة التي استقرّ فيها لا يلزم كونها متناهية بل يلزم كون الجهة متناهية في جهة الحركة و غير متناهية في الجهتين الأخيرتين.

من السيد مصطفى

قوله: من الحكمة المشرقية. [٤ : ٤/٣٢]

قيل: اصطلح ذلك للإيماء إلى ما بلغه من المشايخ الإشراقيين، كما اصطلح الحكمة العرشية، و هذه اللفظة لما يخطر بقلبه الشريف. و لم أعثر على تعيّن ذلك بل هو حكاية عن بعض أصحابنا في التحصيل، فليتأمل.

العبد السيد مصطفى عفي عنه

قوله: لا وجود له فضلاً. [٤ : ٤/٣٢]

مراده الوجود الخارجي لا الذهني و الوهمي، وإلا مضى سابقاً التصريح من شيخ المشائين بجواز توهم ذلك؛ لما أنه لم يحدّ الجسم بالتناهي واللاتناهي، فتبصر.

قوله: من القوة الجسمانية. [٨ : ٤/٣٢]

أقول: المقدار ليس عرضاً للمادة بما هي مادة، بل المقدار من عوارض الجسم الطبيعي الذي هو في مرتبة ذاته متصلة وحدانية، فالجسم الطبيعي في حكم العلة للمقدار ولكن ليس في حكم المعلول للمادة بحيث يلتحق به أحكامها من التناهي و اللاتناهي في التأثير و التأثير.

فعليه يستتبع مقدار المقادير الجسم الطبيعي، فإن كان غير متناه في مرتبة ذاته فالمقدار العارض له غير متناه و يكون العلّة و المعلول من وادٍ واحد، و إن كان متناهياً يكون المقدار متناهياً و إلا يلزم كون الصادر منه غير متناه و هو متناهي التأثير.

و من ثمّ عرفت: أنّ الجسم الطبيعي ليس معلول المادّة؛ لكونه أشرف منها، فلا يعقل كونها معلولاً لها بل هو حالّ فيها و الحلول يمكن أن يكون في المادة المتناهية و في المادّة الغير المتناهية، فإثبات التناهي لا بدّ و أن يكون ابتداءً للمادّة حتّى يمكن إثباتها لغيرها من المعلول لها و الحالّ فيها و العارض لمعلولها و حالّها. فتأمل جداً.

فصل (١٠)

في أنّ المقادير هل يمكن تجرّدها عن المادّة؟ و في أحكام أخرى بين الثلاثة

قوله: هل يمكن تجرّدها عن المادّة. [٤ : ٣٣/٤]

أقول: قد يتوهم أنّ المقدار من أمارات التشخّص للموجود المادّي، فكيف يعقل في المجرّد؟! ولكن هذا خلط بين القول بجواز تجرّدها عن المادّة؛ فإنّ من راجع إلى الصور التي تراها في النوم يعلم أنّ تلك الصور لها المقادير المجرّدة عن المادّة و الهولوى و إن يمكن فرض الهولوى فيها بالمعنى الآخر، كما فرض في عالم المجرّدات الكلّية و القيامة الكبرى. و يعلم من نفسها أنّ الصور ليست إلا صورة مجرّدة مادّية لا بالمعنى الذي يقال للجسم مادّي و النفس مادّي، بل بالمعنى

الآخر و هو كون المادية في الصور البرزخية بهذا المقدار المعين كما أنها مجردة من حيث تخليتها عن الصورة الجسمية و الهولي، و أما الصور النوعية فهو وجودات خاصة و لذلك تكون المجردات البرزخية و الخيالية - متصلة كانت أم منفصلة - ذات صور نوعية، و إلا يلزم كون الكل مشترك الماهية و متحد الذات و مختلفة بالمقادير و الأشكال العرزية و هو بمراحل عن الواقع.

قوله: فالفساد أظهر. [٤ : ٢٣ / ٢٠]

أما ظهوره فلأنّ الحالين في المحلّ الآخر لا يمكن أن يوجب تجريد أحدهما الآخر بعد عدم ارتباطهما بالآخر. و أما وجه أظهريته فلما أنّ حلول أحدهما في الآخر لا يقتضي التجريد فكيف بحلولهما في المحلّ الثالث؟! من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه.

قوله: لأنّه مقدار مجرد. [٤ : ٢٤ / ٧]

أي لأنّ المقدار بلا مادة معناه التجرد عن المادة و المادي، و هو مستلزم الخلاّ المستحيل كما يأتي.

من العبد الخميني

قوله: الذي يوجد في المقادير. [٤ : ٢٤ / ١١]

كما مرّ سابقاً حيث قلنا: إنّ الأبعاد في المقادير يرجع إلى أنّ الوهم يجد فيها جهات أو جهتين، و كلّ واحد منها غير الآخر. و بهذا المعنى المجردات البرزخية ذات وضع ولكن لا يمكن الإشارة إليه بالإشارة الحسية، بل الإشارة إليه إشارة برزخية كما أنّ النائم يشير في النوم إلى جهات عالم البرزخ المتصل بالإشارة البرزخية، فافهم و اغتنم.

قوله: فيمكن وجوده في الخارج. [١٢/٢٤ : ٤]

و هذا إشارة إلى مسلك لطيف عرفاني و إلى مشرب دقيق أحلى من سائر المشارب و هو: أنَّ الإنسان مجمع العوالم الكلّية الغيبية و الشهودية المطلقة و المضافة و مظهر الكون الجامع، به فتح الله و به ختم الدائرة، فكلّ ما يجد الإنسان في نفسه - من المراتب الطولية و العرضية و الحقائق المادّية و المجرّدة - سنخها في العالم الخارج، بل قيل: الخارج هو الإنسان الكامل؛ فإنّ حقيقته تتحد مع البرزخية الكبرى، و رقيقته هو النفس الرحماني و الفيض المقدّس السبحاني. فما في العالم من المفارقات الكلّية و من المجرّدات الخيالية - في قوسي الصعود و النزول - و من المادّيات الأثيرية و العنصرية، كلّها بمجموعها في الإنسان الصغير موجود و هي النسخة الإلهية.

مصطفى عفي عنه

قوله: انقطاعه و نهايته. [١٨/٢٤ : ٤]

و المراد من النهاية هو التناهي، و إلّا لا يحتاج السطح إلى النهاية بمعنى الخطّ، فإنّ الجسم الكروي له السطح و ليس له النهاية بمعنى الخطّ. و سيوافيك أنّ النهاية أمر وجودي و داخل تحت مقولة، فانتظر.

من العبد السيّد مصطفى

قوله: الجسم. [٤/٢٥ : ٤]

أي التعليمي.

قوله: الجسم البسيط. [٥/٢٥ : ٤]

و المراد منه هو الفلك، ولكن لم يظهر لي وجه التمثيل بالفلك

بل تقسيم الأجسام الكروية أيضاً يعطي ذلك، مع أنه يقبل القسمة و هو لا يقبل، تأمل.

قوله: و نهاية الشيء نفاذه و فناؤه. [٨/٣٥ : ٤]

و هذا ممّا ثبت في محلّه خلافه؛ فإنّ نهاية الشيء تمامية الشيء، ولكن لا بمعنى كونه عديمياً كالعمى و الإمكان، بل بمعنى انقطاع الشيء؛ فإنّ الشيء المحدود عند العقل ذو حدود، و الحدّ باعتبار انقطاع الشيء داخل تحت مقولة الشيء و لا يلزم كون الشيء بلا نهاية؛ لما أنّ الانقطاع حدّ الشيء. فما قيل من: أنّ النهاية لو كانت تحت مقولة الشيء يلزم كونه شيئاً لا نهاية الشيء، اشتباه في معنى النهاية بمعنى العدمي و بمعنى السلب أي انقطاع الشيء، فإنّ الفيض له نهاية أي انقطاع، فتدبرّ.

قوله: على التقاطع القائي. [١٠/٣٥ : ٤]

و قيد القائي غير معتبر إلّا من باب أنّ الأغلب في الأجسام يكون زاوية القائمة موجودة بالفعل، و قد ظهر ذلك في بيان تعريفهم الجسم بأنّه جوهر يمكن أن يفرض فيه الخطوط الثلاثة على زوايا قوائم، فإنّه لا ينحصر بذلك بل يمكن قوائم و غيرها و التعبير لا يفيد التقييد.

قوله: و ستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي. [١٥/٣٥ : ٤]

المضاف الحقيقي نفس الإضافة و المضاف المشهوري ما قامت به الإضافة. و نهاية الشيء و إن كان قابلاً لفرض بُعدين فيه، ولكن ليس ذلك موجباً لاندراجّه تحت مقولة المضاف و إلّا يلزم كون الاتّصافات كلّها من مقولة المضاف المشهوري، و لعلّه سهو منه كما هو الواضح.

قوله: كما في المستنات. [١١/٣٦ : ٤]

و لعلّه عبارة عن الزوايا أي التي هي نقطة الملتقى.

قوله: و اعلم. [٤ : ٢/٣٧]

أقول: و اعلم أنّ هذا الذيل لا يناسب الصدر؛ فإنّ الكلام كان في المعنى الآخر. بل ينبغي أن يجعل هذا ذيل الفصل السابق عند البحث عن إمكان تجريد المقدار عن المادّة، و لذلك يوهّم الشبهة، و لا يوافق ظاهر عبارته ما أسّس عليه بنیان كلامه؛ فإنّ المقدار بالمعنى الخارجى لا يتجرّد عن المادّة و إلّا يلزم انقلاب الخارج ذهنًا، كما أنّ الصورة الخارجيّة أيضاً كذلك. و أمّا التجريد عن المادّة فيمكن للصورة النوعية دون الجسمية و المادّة و دون المقدار الخارجى.

سيّد مصطفیٰ

قوله: إن كان منقولاً من الحكماء. [٤ : ٣/٣٧]

لا عدل له، و يقوم مقامه الجملة الأخيرة و هو قوله: «إمّا في الوجود الواقع» في قبال قوله: «إمّا من باب التخيّل».

فصل (١١)

في مباحث أخرى متعلّقة بالمقادير

قوله: لأنّه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها و إلّا لاشتريت

الأجسام كلّها. [٤ : ١١/٣٧]

و لا تقتضيه المادّة لذاتها و إلّا لاشتريت الأجسام كلّها أيضا بلا فرق.

إن قلت: الهولى لا تقتضى شيئاً بل هو صرف القوّة، فاقضاتها من

جهة الصورة التي تخصّها و تميّزها و تنوّع بتبعها لا من ذاتها، و الصورة

تحدها بحدّ خاصّ و بذلك تقتضي المقدار المحدود و البعد المخصوص .
قلت: الصورة الجسمية لا تقتضي المقدار لذاتها و لا لمادّتها
المتخصّصة بها، بل اقتضاها لما يخصّصها و يقسمها و ينوعها و هو الصورة
النوعية. فكما أنّ الصورة الجسمية ليست باقتضاء ذاتها مقتضية لمقدار، و
لا يمكن إيجاد ذلك للمادّة المطلقة؛ فإنّ الصورة الجسمية ليست
متخصّصة بالتعيّن الخاصّ و كذلك المادّة التي محلّها، فتختصّ الكلّ
بالصورة النوعية بالحدّ المعيّن و النوع الخاصّ لابذاتها. فما هو
الواسطة لعروض المقدار لذات الصورة هو النوعية كما يستفاد ذلك من
كون المقدار من أمارات التشخّص، و لا تشخّص حقيقة إلّا بالصورة
النوعية المساوقة للوجودات الخاصّة كما اختاره الماتن في جميع
كتبه.

قوله: و أتمّ من هذا. [٤ : ٢٧/٢٠]
لعلّه نظره هنا إلى أنّ تجريد المقدار يمكن، بخلاف الصورة؛ فإنّها أتمّ.
ولكن فيه - أيضاً -: أنّ المقدار المجرد أقوى و أتمّ من المقدار الحالّ في
المادّة، فتأمّل.

قوله: كلّها فصول منوّعة. [٤ : ٢٨/٢]
و إلّا يلزم كونها أضداداً و قد مضى نفي الضديّة في المقولات.
قوله: من تراكمها الخطّ. [٤ : ٢٨/٧]

و هذا هو البرهان القائم على نفي الجواهر الفردة.
قوله: صُمّية. [٤ : ٢٨/١١]

في قبال النُطقية، فإنّ الأعداد الصُمّية ما ليس حاصل ضرب

العديدين كالسبعة مثلاً، و الأعداد المنطقية ما يمكن أن يكون حاصل ضرب العديدين مثل التسعة الحاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة، و لم يظهر لي وجه تقييد المقدار به.

قوله: بين اثنين. [١١/٣٨ : ٤]

و ذلك لأنّ الملاحظة لا تكون بين الثلاث كما هو المقرّر في محلّه.

قوله: بما لا جزء له. [١٣/٣٨ : ٤]

ولكن من شأنه أنّ له الجزء، فتخرج الوجود و الوحدة لعدم الشأنيّة لهما. و فيه أنّ النقطة ليست شأنه ذلك و إلّا ليست نقطة.

قوله: إلّا لسهم المخروط. [١٩/٣٨ : ٤]

أي الخطّ المفروض في عمقه المنتهي إلى وسط الرأس.

قوله: لتّصاف الأقطار المتقاطعة. [٢٠/٣٨ : ٤]

الواقعة في مركز الكرة، و مراده أنّ مركز الكرة إن فرضت نقطة فهي محلّ الأقطار المتقاطعة ولو في الوهم، و إلّا ففي الخارج لا نقطة و لا خطّ، و إلّا يلزم كون الفلك منفصلة، و هو فيه محال.

فصل (١٢)

في المكان وإيّته

قوله: في المكان وإيّته. [٥/٣٩ : ٤]

فانعقد الفصلان: إحدیهما: في إيّته، و ثانيهما: في ماهيته. و قدّم البحث عن الإیّية إیماءً إلى الأصل الفطري - و هو أصالة الوجود -، فإنّ ما لا وجود له لا ماهية له، و لذلك قدّم «هل» البسيطة على «ما»

الحقيقية. وهذا خلاف ما سلكه أثير الدين في «الهداية»^(١) و لم يؤم الماتن في شرحه إلى هذه النكتة.

قوله: وإن لم يسكن فيه. [٨/٣٩ : ٤]

ومعناه: أن من خواص المكان الانتقال إليه و عنه و السكون فيه، و بناء على كون «إن» شرطية و صلية و الفعل «لم يكن» أيضاً يتم المعنى كما هو الواضح لعدم لزوم القرار فيه بعد الانتقال إليه.

قوله: ولأنه يلزم تداخل الأجسام. [١٥/٣٩ : ٤]

بناء على كون المكان أمراً داخلياً في البعد الثابت للشيء بحيث يكون تمام الشيء مكاناً. و أما على مسلك المشهور و هو السطح الحاوي لا يلزم التداخل كما هو المعلوم.

قوله: لابد منه. [٢٠/٣٩ : ٤]

أي لابد و أن يكون الحركة ذاتية للمكان.

قوله: ولأن الكمال إما خاص. [٤/٤٠ : ٤]

جواب عن توهم المتوهم و هو أن المكان و إن كان مع الحركة إلا أنه الصورة الكمالية للمتحرّك؛ ضرورة أن الغاية هي الصورة الكمالية لذيها. و دفعه بأن الحركة ليست صورة المتحرّك و فرض الاشتراك فرض الخلف كما هو الواضح.

قوله: حجة ثالثة. [٧/٤٠ : ٤]

الدعوى أعم من البرهان، فإنه ينفي المكان في الأجسام النامية دون غيرها مع أن الدعوى نفي المكان مطلقاً.

قوله: كما في كثير من الأعراس. [٤ : ١٦/٤٠]

مثل الأعمى بوجه و مثل اللابن و التامر و المشمس و غيره، فإنّ هذه الأمور دليل على أنّ الحقائق الحكيمية لا تقتنص من الإطلاقات العرفية كما صرّح المحقّق الدواني.^(١)

قوله: من التمكن. [٤ : ١٧/٤٠]

بمعنى القرار و الاستقرار و الثبات.

قوله: قوم منهم من يدعون البداهة. [٤ : ٦/٤١]

و التحقيق الحقيق بالتصديق و التبيان القويم المستقيم: أنّ المكان عبارة عن البعد المجرد. ولكن للبعد المجرد معنيان:

أحدهما: هو ما اختار الأفلاطون و تبعه الرواقيون و هو المجرد عن المادّة بمعنى كونه شبيهاً بالبرزخيات القلبيّة و المخيلات الغير المتمادية، وهو بمراحل عن الواقع. ولعلّ الاستناد إليهم ممنوع - كما يأتي - . و ذلك لأنّه يلزم عليهم أولاً: إنكار إمكان الإشارة إليه حسّاً مع أنّه باطل ضرورة. و احتمال كون المجرد قابلاً لذلك؛ لعدم كونه مثل سائر المجردات، مدفوع بأنّهم قائلون بأنّ الإشارة الحسيّة لا يمكن إلّا للمادّة أو ما يصحبها بالحلول فيه و ما يتّحد معها.

و ثانياً: يلزم عليهم إنكار مقولة الأين؛ فإنّ الأين هي النسبة الحاصلة بين الشيء و مكانه، و المكان إذا كان مجرداً كيف يعقل كونه واقعاً في جهة مادّية و طرف متعادٍ؟! بل إنّ المتّحد مع الشيء لا يفترق عنه، و ليس بينه و بين الشيء أمر يوجب الضميّة في الشيء.

و ثالثاً: يُسأل عنهم هل المقدار أمر عَرَضِي مَادِّي لمعنى مجرد دهرى - وهو لا يعقل؛ فإنَّ السنخية ثابتة فالمقدار الدهرى يعرض المتقدّر الدهرى - أم عرضي دهرى فكيف يكون مكان المادّي؟ هذا، مع أنّ الوجدان السليم المستقيم يعلم أنّ هذا الأمر غير معقول و ليس بعداً مجرداً بهذا المعنى أصلاً. هذا ما يرتبط بالمعنى الأول.

و أمّا المعنى الثاني؛ وهو ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الأبعاد ثلاثة أقسام: الخطّ و السطح و الجسم، وكلّ هذه من لواحق المادّة. و هنا مقدار آخر ليس عارضاً للمادّة بل المادّة حالة فيها و هو البعد المجرد. و يشهد لذلك الوجدان، فإنّ الكأس الغير المشغل بالماء و الهواء - كما هو الجائز في اليوم - بين جوانبه بُعد مجرد عن المتمكّن - المعبر عنه بالفضاء - و هو أمر قائم بالأطراف؛ أي من تبعاته، لكن مع قطع النظر عن الأطراف أمر في الخيال و هو فيه أقوى ممّا في الخارج يتوهم.

فانقذ: أنّ هذا البعد لا يمكن فرضه إلّا مع الأطراف؛ لقيامه بها، ولكن ليس من عوارضها بل هي واسطة في وجودها، لكن لا بالمعنى الخارجى حتّى يسأل عنه بآته جوهر أو عرض و لا بالمعنى التجردى، بل هو أمر مجرد وجوده في العقل أقوى ممّا في الخارج لما أنّه توهمه.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: في الكلّ محلّ تأمل. [٤ : ١٣/٤١]

أمّا في الأوّل فلما مضى. و أمّا في الثاني فلأنّ البدهة غير الدليل على وجود المكان، مع أنّ المكان بمعنى مركز الثقل لا يتغيّر، لا بالمعنى العقلي و إلّا فهو من أطراف الأين الذي أمارّة التشخص فيتغيّر في الإثبات

أنّه إمّا يرجع إلى البداهة أو إلى ما لا محصل له.

قوله: عن سطح من جسم يلاقيه. [٤ : ١٨/٤١]

قال في «شرح الهداية»^(١) ما يقتضي تكثير المذاهب إلى الستة؛ فإنّ القائل بأنّه بُعد يساوي أقطاره؛ إن كان من الحكماء فيقول بالبعد المجرد الموجود، وإن كان من المتكلّمين يقول بالبعد المجرد الموهوم. و هنا قول آخر اعتقدنا أنّ مذهب القائلين بالبعد المجرد يرجع إليه خلافاً لما صرّح به الماتن^(٢) من التجريد بالمعنى الاصطلاحي مع أنّهم أرادوا من التجريد أي المتخلّي من الأبعاد المخصوصة بالجسم الطبيعي مستقلاً أو بالتبع. و هنا مذهب ثامن عن «المواقف»^(٣) منسوباً إلى البعض بأنّه الصورة الجسمية.

قوله: حاوياً له أو محوياً. [٤ : ١٩/٤١]

نظير قولهم نقيض كلّ شيء رفعه أو مرفوعه. و ذلك أنّ الفلك الأعلى يلزم عدم كونه متمكناً مطلقاً، و بذلك يتصوّر المكان الذي له في محوّه لا حاويه مع أنّه أيضاً لا يتمّ المطلوب؛ فإنّ الجسم ذو مكان من جميع الأطراف و الجوانب لا من جانب واحد، مع أنّ الفلك المحدّد ليس ذا مكان من الجهة الأخرى الفوقية.

قوله: فهذه خمسة. [٤ : ٢٠/٤١]

بل عرفت أنّها ثمانية بل تسعة؛ فإنّ من قائل اختار أنّ المكان من مقولة المضاف المشهوري كما يأتي في أواخر مباحث الكمّ، فراجع.

١- راجع شرح الهداية الأثرية : ٧٧.

٢- راجع شرح الهداية الأثرية : ٧٧ / السطر الأخير.

٣- راجع المواقف - شرح المواقف - ٥ : ١٢٠.

قوله: بأنّه الهيولى.

[١/٤٢ : ٤]

عن «المواقف»: أنّه ينسب إلى أفلاطون الحكيم و لعلّه من باب الاستعارة التجريدية - أطلق لفظ الهيولى على المكان الذي هو عنده البعد المجرد؛ فإنّ المكان بهذا المعنى يتوارد عليه المتمكّنات كما أنّ الهيولى يتوارد عليها الصور الطولية والعرضية. وقيل: لو صحّ ذلك عن بعض الأصاغر، لا يصحّ عن مثل جنابه الإلهي.^(١)

قوله: أمور أحدها.

[٧/٤٢ : ٤]

و في الكلّ محلّ تأمل، أمّا في الأولى فلأنّ قضية الحركة في الجوهر تستلزم ذلك ولا يمكن الحركة في الآين إلّا بتبع الحركة فيه، وفي الثاني أيضاً كذلك؛ فإنّهما يطلبان بالحركة مع أنّه مصادرة في الصورة، وفي الثالث دعوى جواز الصدق العرفي في «باب مكاني» إلّا أنّ الأوّل يوصف بأنّه من الخشب و الثاني بأنّه في المكان و بذلك لا تفرّق المسألة.

مصطفى

فصل (١٣)

في تحقيق ماهية المكان

قوله: فكأنّه جوهر متوسّط بين العالمين.

[٣/٤٣ : ٤]

أقول: قد يتوهّم أنّ مذهب هؤلاء العظماء يرجع إلى أنّهم قائلون بالبعد المجرد الذي يندرج ذيل الكبرى الكلية «كلّ مجرد عاقل»، مع أنّه فاحش بالضرورة.

و لعلّ المتوهمّ جناب العاتن عليه الرحمة حيث صرّح في الفصل الآخر من هذه المباحث: أنّه غير ذي وضع ذاتي^(١)، وهذا نظير قوله: «بأنّه متوسط بين العالمين»، ولكنّه مع ذلك كلّه جلّ جنباه عنه، ويمكن تأويل ظاهر كلامه.

فعليه ينقدح: أنّ المراد من البعد المجرد هو المتجرد عن التماذيات مطلقاً. وذلك غير ما هو متّخذ المتكلّمين، حيث إنهم يتوهمون أنّه وهمي مع أنّه مفطور و موجود ذا وضع من تبعات الجسم القائم به و يكون مكاناً لما فيه، و إلى هذا يرجع مذهب الحكماء الشامخين.

قوله: شيء ممّا فيه. [١٦/٤٤ : ٤]

أي في الجسم الذي يثقب بعد ما كان غير مثقوب.

قوله: في الجسم المثقوب. [١٦/٤٤ : ٤]

بأن حفرنا في الجسم حفرة عظيمة عميقة فقد نقص الجسم الذي هو المتمكّن، و ازداد مكانه و هو السطح الحاوي.

قوله: لأنّها ضعيفة. [٢٠/٤٤ : ٤]

لعلّ الضمير يرجع إلى الوجوه السبعة المذكورة؛ فإنّها ممكن الإشكال، إلّا أنّ الوجه الأوّل الذي فيه تقرير الوجدان يكفي لإثبات البعد بالمعنى الذي اخترناه و منفي سائر الأقوال الغير المذكورة إلّا للتشديد، و إلّا فكلّ ذي مسكة يتدبّر يعتقد بعين الرضا و الإنصاف، فليتأمل.

تنبيه: اعلم أنّ الأصحاب اختلفوا في أنّ الجسم كما له الشكل و

المكان له أيضاً التحيّز أم هو المكان؟ قال في «الهداية»: «فصل في المكان» و «فصل في الحيّز»، و عن الشيخ في «الشفاء»: «لا جسم إلّا و لا بدّ أن يكون له حيّز إمّا مكان و إمّا وضع و ترتيب»^(١) و عن موضع آخر منها: «كلّ جسم فله حيّز طبيعي فإن كان ذا مكان كان حيّزه مكاناً» انتهى.^(٢)

و الذي يظهر من الشارح الماتن^(٣) أنّ البحث في الفصل المنعقد للمكان بحث في وجوده، و البحث المنعقد للحيّز بحث في ماهيته، فالمكان عبارة عن وجود الحيّز و الحيّز عبارة عن ماهية المكان. ولكنّه بمعزل عن التحقيق بل المكان و الحيّز أمر واحد إلّا أنّه تارة يبحث عن الشمول و أنّه حكم كليّ سار في جميع الأجسام فيقال: كلّ جسم له حيّز أو بعض الأجسام كذلك. كما استثنى الفلك الأعلى.

من العبد مصطفى خميني عفي عنه

قوله: و الجواب منع اتّحادهما. [٨/٤٥ : ٤]

و لما كان هذه العويصة سارية في كثير من المباحث، لا بدّ و أن نشير إلى ما هو التحقيق و هو أنّ للأشياء تبعات: منها ما هو مثل الأعراض الثابتة، و منها ما هو مثل الأعراض الغير الثابتة سواء كان غير قارّة أو ذات إضافة نسبية.

و هنا قسم آخر يلحق الجسم لا كلحوق البياض له و لا كلحوق الأبوة له، بل لحوقه من سنخ آخر مثلاً إذا فرضنا بعداً فضائياً خالياً عن

١- الشفاء، الطبيعيات ١ : ٣٠٨.

٢- نفس المصدر ١ : ٣١٠.

٣- أنظر شرح الهداية الأثرية : ٧٧ / السطر ٧، فيه عكس ما نقل.

الأجسام - كما هو الصحيح عندنا و ثبت اليوم -، ثم فرضنا حدوث الجسمين المفترقين فيه يحصل بينهما حدّ معيّن متشكّل بشكل خاصّ، ثم فرضنا بينهما جسماً ثالثاً يحصل شكل آخر أحدّ من الحدّ السابق. فحينئذ يعلم أنّ هذا البعد كان سابقاً قائماً بالطرفين و بحدوث الطرف الثالث حدث البعد الحادّ الآخر قائماً بالطرفين، فيقام هذا المعنى بالجسم و عروضه له من باب آخر، فإنّ بين الجسمين معنى موجود قائم به و هو مكان من غير متمكّن ليست ذات أجزاء بل ذات مقادير. و بينهما فرق واضح، فإنّه على الأوّل يأتي بحث كونه متخالف النوع أم متفق الماهية، و أمّا على الثاني لا يأتي البحث السابق و لا ما يأتيك، فإنّ المقدار وُحدانيّ الذات ليس متشكّلاً من الأجزاء حتّى يكون تلك الأجزاء متخالفة أو متشكّلة.

فما ترى في كلمات الأعلام من تلك القسمة في غير محلّه، فإنّه ليس ماهية نوعية حتّى يُسأل عن «هل» المركبة؛ لما أنّ الماهيات النوعية متقوّمة بالمادّة و الصورة المتتقيّن هنا، و الماهيات البسيطة أيضاً أمر وجودي ثابت في الجسم أو غير ثابت ولكن من تبعات الجسم، و هذا أمر يكون الجسم في حدّ معيّن تابعاً له و هو به موجود و قائم. و على أيّ تقدير لا يندرج تحت إحدى المقولات مع كونه أمراً موجوداً قائماً بالغير، و إن شئت تسمّيه قسماً آخر من المقولات المشهورة فليتأمل.

قوله: و ذلك محال. [٤ : ٥/٤٦]

لما تقرّر أنّه يجب وجود المقبول مع القابل، و بهذا يتمّ برهان الوصل و الفصل القائم على ثبوت الهولوى.

ولكن في البرهان شبهة و هو: أنَّ المقادير قابلة للقسمة إلَّا أنَّ المراد من القسمة هو القسمة الوهمية لا الفكيّة، وإلَّا القابل للقسمة الفكيّة هو المادّة. ومعنى القسمة الوهمية هو أنَّ الوهم يرى فيه جهتين - إحدیهما غير الأخرى - وهذا لا يتأتّى فيه الوصل و الفصل فكيّة بل وهمية. و عليه نختار الشقّ الثاني و هو الفاعل بغير المادّة؛ لما أنّه ليس من باب الفصل و الوصل بل من باب أخذ الموجود المنبسط، و بعبارة أخرى مثل البعد المجرد مثل الوجود المنبسط، كما أنّه بانبساطه يُعتبر مفاهيم الماهيات كذلك هذا الوجود أمر منبسط إلَّا أنّه إذا دخل فيه شيء يعتبر منه حدّ، و قبل ذلك أمر موجود غير متناه بالفعل؛ لأنّه لابدّ من محدّد يحدّد و جوهر يقوم به.

و الماتن لم يشر إلى ضعف هذا البرهان لضعف في اعتقاده في أنَّ المكان أيّ شيء، و الخبير الناقد يتوجّه بأنّ المعنى الواضح العرفي قد خفي على مثل هذا الرجل فما بال المباحث الآخر و المطالب المتطوّر. فاعتنم.

قوله: يلزم التداخل. [٤ : ٤٧/٤]

لو فرضنا تمامية البرهان لا يلزم كون المكان غير البعد؛ لما أنَّ المراد من البعد المطلق على المكان هو البعد الآخر الممرور بك سابقاً، و هو البعد الجوهرى بمعنى و عرضي بمعنى آخر لا البعد بمعنى المقدار الحالّ في الجسم من الخطّ و السطح و الجسم. فإنّه بمراحل عن الواقع.

قوله: داخلاً فيه. [٨ : ٤٧/٤]

إن كان غرضه أنَّ الأطول داخل في الطويل بتمام جهاته فهو غير معلوم، وإن أراد أنه نرى التداخل فهو ممنوع أيضاً إلا بوجه يبسط الكلام فيه، ولكنه معلوم أنَّ مراده هو إفادة أنَّ المقدار ليس من طوارئ المادة فقط.

من العبد السيد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: والحركة في الكيف. [٤ : ٨/٤٨]

جواب عن التوهم المقدّر وهو أنَّه لو فرض عدم وجود المكان عند طلب الجسم، ليفرض عدم وجود المطلوب للكيف المتحركة وغيره. و أجاب: بأنَّه على مسلك الاشتداد يكون في الكيف كيفية متصلة إلى أن يتصل بالمطلوب الأقصى. وكذلك إن كان المكان عبارة عن البعد المجرد، فإنَّه أيضاً ذو فرد تدريجي متصل واحد، وأما على كونه سطحاً يلزم تتالي الآتات إن قيل بوجود السطح في كلِّ آن، ويلزم عدم الفرد الزماني للسطح حال الحركة إن فرض في الزمان.

ثمَّ إلى هنا انكشف أنَّ المكان عبارة عن البعد، ولكنه لم يثبت أنَّه بنحو الرسوخ والإقطار أو بنحو آخر، والتحقيق أنَّه لا يمكن الالتزام بالأوّل كما سنشير إليه.

مصطفى عني عنه

قوله: يرشدك إلى كون المكان بُعداً. [٤ : ١٦/٤٨]

كان ينبغي انعقاد البحثين:

الأوّل: في أنَّ المكان عبارة عن البعد أو غيره، و ثانيهما: أيضاً يتضمّن

البحثين:

أحدهما: أنّه بُعد مفطور أو موهوم؟ ثانيهما: أنّه بُعد راسخ في الجسم داخل فيه و نافذ في جميع أقطاره أم لا؟

و قد فرغنا عن إثبات كونه بُعداً و كونه بُعداً مفطوراً، و الذي بقي هو البحث الأخير. و قد صرح الماتن في كثير من عبارته بل و كتبه أنّ المكان هو البُعد الموجود المجرد النافذ و إن لم أر في كتاب تنقيح البحث مثل ذلك فراجع.

ولكنّه بمكان من الخدشة إن كان المراد رسوخ البُعد في الجسم الموجب للتخلّل بين الأجزاء أو لكونه مركّباً منه و من الأجزاء. و أمّا إن أُريد أنّ الجسم له المكان الشاغل و الحيّز فلا مانع من ذلك لما أنّ الشجر و الحجر و الإنسان بما أنّها وُحداني له بُعد، و لذلك البُعد أقطار فعلية، و إن لوحظ بنحو الكثرة فلكلّ واحد من الكثرات بُعد ذو أقطار ثلاثة. فمعنى «ذو الأقطار» ليس أنّ الجسم فيه البُعد مثل كون الروح في البدن و غيره بل معناه أنّ البُعد المفروض له الأقطار الثلاثة كما يكون للمتمكّن.

من العبد سيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (١٤)

في الردّ على القائلين بالخلأ و هم طائفتان

قوله: القائلين بالخلأ. [٤ : ١٩/٤٨]

أقول: الخلأ هو البُعد المجرد عن جميع المتمكّنات مطلقاً، و الفضاء الخالي عن جميع الشواغل، و هو ممّا أنكره الحكماء الشامخون

حتّى الماتن ماتن ، كما أنّهم قائلون بأنّ ما وراء الفلك الأقصى لا خلاً ولا ملاً. ولكنّه عرفت: أنّه كلام صدر من غير التعقّل، ولم يثبت البرهان أزيد من تناهي الأجسام و الأبعاد المادّية، وأمّا تناهي الفضاء و عدد الأجسام فلا يجيء فيه البراهين السابقة كما فصلناه مراراً. و من ذلك القليل القول بامتناع الخلاً لما أنّ البراهين غير تامّة كما نشير إليه.

و يؤيد ذلك دعوى طبيعيين العصر القائلين به المعروف عنهم ذلك حتّى في القوارير و الأسرحة ليست هواء و لا غيرها بل هو فضاء غير متمكّن فيه. فإنكار الخلاً ممّا لا يضّرّ ببحث علمي و لا بمطلب عقلي مع أنّه لم يقدّم برهان علىّ خلافه.

إن قلت: و قد أقيم البرهان عليه كما في المتن.

قلت: نختار الشقّ الأخير، فنقول: كمّ بالعرض. و ليس الكمّ بالعرض مستلزماً للجوهر الذي هو ذو وضع بحيث يكون قائماً به في بعده و مقداره، بل قائم به في طرفه كما نراه خارجاً. و بعبارة أخرى الخلاً لا يمكن إلّا بمحدّد كما احتاج في الجهات إليه، فلولا الشمس و طلوعها و غروبها لم يكن مشرقاً و مغرباً و لا شمالاً و جنوباً، كذلك لولا طرفي الإناء لم يكن البعد الخالي من الإناء و الهواء و غيرهما موجوداً محدوداً بل لم يكن موجوداً، بخلاف ما إذا فرض طرفاً الإناء فإنّه حينه بعد مجرّد موجود متمادي و خلاً قائم بطرفيه قابل للإشارة الوضعية إليه بتوسط الإناء. فتحصل أنّ الخلاً ممكن و البرهان غير تمام لما يفضّل بين مقارنة ذي وضع معه.

وجه الأولیة كونه أخصر من البیان الثاني مع أنه قد مضى أنّ الخلط بین لوازم الصور النوعیة و لوازم الأجناس كثیرة الدوران، فلیتأمل.

قوله: لاستحالة أن یخصّ. [١٦/٥٠ : ٤]

لیس تعلیلاً للجملة الأخيرة بل هو إشارة إلى التالي الفاسد اللازمة فی جمیع الفروض و هو الترجیح بلا مرجّح، فكما أنّ الخلأ یمكن أن یكون طرف شرقه مكان الجسم الطبیعی یمكن عكسه، فافهم.

قوله: و هی المعول علیها. [١٧/٥١ : ٤]

أقول: ضعفه ظاهر؛ فإنّ الجسم المتحرّك فی الخلأ إذا كان حركته فی ساعة عشر فراسخ فما یتحرّك فی الملاً فی ساعة یتحرّك خمس فراسخ؛ لما أنّ العائق زائد علی الغير العائق فی إتمام اقتضائه و القوة التي فیہ بائین، فالجسم الثالث إذا فرض أنّه عائق بنصف العائقیة فی الجسم الثاني یلزم كونه فی الخلأ.

فتحصّل: أنّ الخلط ناشٍ من جهة عدم الفرق بین الفواصل الزمانیة و الفواصل الموجبة لتمامیة القوة المحركة. و توهم الماتن و غیره نشأ من زعم اتّحادهما فی التأثير، مع أنّه واضح البطلان؛ فإنّ الجسم الثالث إذا زید علی الأول بعشرة أضعاف التي نصف العائق المفروض فی الجسم الثاني، فالجسم الثاني له العائق بعشرين و المتحرّك فی الخلأ لم یعقه عائق أصلاً، و المتحرّك فی الملاً له عائق عند فرض و لیس له عائق عند فرض، فلیتأمل.

و ملخص الإشكال: أنّ المتحرّك له قوة تتمّ، فإن فرض العائق یسرّع

في الإلتزام وإلا فلا سرعة فيه. هذا مع أن اليوم ادّعي وجدانية المسألة فلا يحتاج إلى هذه التعاليل.

من العبد السيد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: من الحركة لامعه. [٤: ٥١/١٣]

و ممّا يدلّ على بطلان هذا البرهان هو أنّ المفروض لو كان جسماً يتحرّك في العائق الرقيق في ساعة خمسين فراسخ، و يفرض الجسم الآخر المتحرّك في الساعة عُشرها متحرّك، و أيضاً يفرض الجسم الثالث المتحرّك في فاصلة بين الحركتين يلزم اتّحاد حركة العائق القليل و الكثير.

و بعبارة أخرى: لو فرضنا أنّ جسماً يتحرّك في الملاء في ساعة عشرة فراسخ و الجسم الآخر يتحرّك العشرة في ساعات عشر، فليفرض الجسم الثالث في الملاء الأرقّ من الملاء الثاني بنسبة الزمانين، يلزم كون المتحرّك في أوّل مرتبة الرقيق و ما هو أكثر منه متساوياً و هو محال. و من هنا ينقدح: أنّ ما استحسّنه الخطيب الرازي^(١) في محلّه، ولو جاء الوحي من السماء الرابعة لما يأتي بما يجب بهذا الإشكال قطّ، فليتأمّل وليتدبّر.

قوله: هذه ضعيفة. [٤: ٥٢/١٣]

ولكن لا من باب ذكره الماتن، بل من جهة أنّ الحركة لقوّة في المحرّك، و أدلّة تنافي القوى الجسمانية حاكمة بأنّ تلك الحركة لا يدوم، فعليه لا مانع من كون تمامية القوّة من جهة تمامية الحركة

التي تقتضيه وانعدامها. وبعبارة أخرى الحركة أمر متقض و تقضيها بتقضي القوة الموجدة لها فتم تلك القوة.

إن قلت: لو فرضنا أنها لا تتم فتصل إلى الفلك.

قلت: هذا ما يرد عليك حيث إنه لو فرضنا العائق ولكن مع ذلك قوة كثيرة لا تمنعها العائق فتصل إلى فلك القمر. فعلى أي حال لا برهان على امتناع الخلا.

فصل (١٥)

في ذكر أمارات استبصارية تدل على بطلان الخلا

قوله: الزيق. [٢١/٥٢ : ٤]

و هو المائع الثقيل.

قوله: من نواحي الثقب. [٢/٥٣ : ٤]

و لعمرى إن الماتن لا يعتقد ذلك، و إلا فمن مثله أمثال هذه الأباطيل السفسطية بعيد.

و الحق الصرف: أن عدم نزول الماء لمجذوبيته لأطراف الإناء، و لابد من قوة تقويه على القوة الجاذبة المودعة في الإناء. و يشهد على ذلك نزول الزيق حيث إنه أقوى في الثقل من القوة العائقة المانعة من نزول الماء المسماة بالجاذبة.

قوله: مع ثقله الطبيعي. [٦/٥٣ : ٤]

لم يثبت البرهان على أن الثقل و الخفة من الأوصاف النفسية، فكما يدرك الشيء في الماء خفيفاً، لعله يدرك في الهواء ثقيلًا، فلا طريق

إلى إثبات تلك الواقعية. فحينئذ نقول: الماء مجذوب الأرض، ولكن ليست مجذوبيته بحيث لا يصعد إلى فوق، بل لولا المانع والعائق ليصعد إلى فوق كما ترى عند ارتفاع العائق وهو الهواء، ولذا لو رفع الهواء إلى متنهاها ليصعد الماء إليها وذلك للميل الطبيعي إليه وإلا يلزم كونه بقسر قاسرٍ و القاسر معدوم.

ولعمري دعوى الشعور للماء أهون من تلك الدعاوي؛ ضرورة أن الماء إن لم يكن ذات شعور فحركته إما لقاسر أو لجاذب وهما على مسلّكهم منتف، فلا بد وأن يقال بشعور لذلك وهو امتناع الخلأ و يسرع لئلا يلزم ذلك، فنبتصر و قس على ما أسسناه و بنيناه سائر مقالاتهم في هذه المسألة.

قوله: كلزوم الدور. [٤: ٥٣/١٦]

بيانه: أنه يتوقّف الحركة على تخلية المكان قبلها حتّى يكون فيه، و هو يتوقّف على حركة من المكان الأول، فالحركة يتوقّف على الحركة. و فيه: أنها لا تتوقّف على التخلية بل التخلية تحصل بالحركة. و إن شئت قلت: المتمكّن في المكان الثاني إن يزول بالحركة فهي توجد و تصير المكان الثاني خالياً - كما إذا كان المتمكّن فيه هواءً -، و إن لا يزول المتمكّن في المكان الثاني - كما إذا كان حجراً -، فيتوقّف الحركة على زوال العائق عنها، و بزوالها توجد بلا توقّف آخر.

قوله: إيجاب حركة بقّة. [٤: ٥٣/١٧]

و ذلك للاتّصال بين الأجسام الرقيقة و الأثيرة، فإذا تحرّكت البقّة تحرّكت الهواء حولها و كذلك حتّى تصل إلى النار و كذا إلى الكرات.

قوله: بنفوذ جسم. [١٨/٥٣: ٤]

ليست الازدياد في الحركة الكمية بزيادة شيء من الخارج في
النامي بل يحصل بالحركة والنمو.

قوله: تحقق أجسام. [١٩/٥٣: ٤]

وفيه: أن هذا مبني على كون المكان غير البعد و غير السطح الأعم
من الحاوي والمحوي، وقد عرفت أن التحقيق هو الأول.

قوله: منع إمكان. [١٣/٥٤: ٤]

أقول: البرهان قوي، ودفعه مشكل. ولكن منع الإمكان لا يفيد شيئاً لو
لم يثبت، وما شاهدناه هو إمكانه. وليست المسألة بتلك المثابة حتى
قيل: لو انفك تعلم أنه لم يكن أملاً بل خشن ذاتضاريس، فليتأمل.

فصل (١٦)

في أن الخلاً لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة

ولا دافعة للأجسام

قوله: في أن الخلاً لو ثبت. [٢/٥٦: ٤]

أقول: مورد النزاع و محلّ النفي و الإثبات: أن قوماً من القائلين
بالخلا قالوا بأن له قوة جاذبة للأجسام، فما ترى من الجذب لجاذبة
فيه. قال الشيخ في «الشفاء»: «وقد بلغ من غلو القائلين بالخلا في
أمره أن جعلوا له قوة جاذبة أو محرّكة ولو بوجه آخر حتى قالوا: أن
سبب انبثاث الماء في الآواني التي تسمى سراقات الماء، و انجذابه في
الآلات التي تسمى زراقات الماء إنما هو جذب الخلا، فإنه يجذب أول

شيء الأكثر ثمّ الألف»^(١) انتهى.

أقول: هنا احتمال يرفع به ما ذكره الماتن تبعاً للشيخ و هو أنّ الخلا موجود و محدّد بالجهات و فيه القرب و البعد بالجهات الملاية. و عليه يمكن انتساب اختلاف الخلا في الجذب إلى ذلك الأمر الواقعي. فما قال الشيخ: «لو كان للخلا قوّة جاذبة لما جاز أن تختلف في أجزاء الخلا بالأشدّ و الأضعف؛ إذ سبيل كلّ جزء جاذب من الخلا سبيل الجزء الآخر. فما كان يجب أن يكون الانجذاب إلى شيء منه أولى من الانجذاب إلى شيء آخر، و لا الاحتباس في شيء منه أولى بالاحتباس في شيء آخر منه. و سراقعة الماء إن كان حابس الماء فيها هو الخلا الذي امتلأت به فلم إذا خلى عن الإناء نزل؟! بل كان يجب الإناء أن يحبس الماء في نفسه»^(٢) انتهى، غير تمام لما أنّ الاحتمال المزبور يرفع جميع هذه الشبهات. إن قلت: الخلا كيف يفترق بالبعد و القرب إلى الملاء المحيط به مثلاً.

قلت: كما يمكن فرض الجاذبة له لأنّه أمر موجود، كذلك يمكن التشكيك في جاذبته، فليستدبر و اغتم.

قوله: و على بطلان الثاني. [٤: ٥٦: ٦]

أقول: قال الشيخ في «الشفاء»: «و قال آخرون بل الخلا محرّك للأجسام إلى فوق و أنّه إذا تخلخل الجسم بكثرة خلاً بداخله، صار أخفّ و أسرع حركة إلى فوق»^(٣).

١- الشفاء، الطبيعيات ١: ١٣٤.

٢- نفس المصدر.

٣- نفس المصدر.

و قال في موضع آخر منه: «و كذلك أيضاً قولهم في رفع الخلّ للأجسام فإنّه لا يخلو إمّا أن يكون الخلّ المتخلخل لأجزاء الجسم المتخلخل هو الذي يوجب حركته إلى فوق، و موجب الشيء ملازم له، فيكون ذلك الخلّ يلازم المتخلخل في حركته، فيكون منتقلاً معه و يحتاج إلى مكان أيضاً، أو لا يكون ملازماً له بل لا يزال يستبدل بحركته خلّاً بعد خلّاً، فإن كان كذلك فأى الخلّ تفرضه يكون ملاقاته له في آن، و في الآن لا تحرّك شيء شيئاً، و بعد الآن لا يكون ملاقياً له بل عسى أن تعطيه قوّة من شأن تلك القوّة أن يبقى فيه و تحرّكه ... إلى أن قال: إلّا أنّ إيجاب جهة من الخلّ دون جهة و الخلّ متشابه الأجزاء إيجاب مستحيل»^(١) انتهى كلامه.

وفيه أولاً: أنّ الحكم بالاستحالة في جهة دون جهة أيضاً ترجيح بلا مرجح، مع أنّ إعطاء القوّة على قسمين: الأوّل ما يوجب ترجيح الحركة على السكون، و الثاني ما يوجب ترجيح جهة الحركة على جهة السكون. فما قال الماتن: «هذا ينافي تشابه الأجزاء» غير تمام كما عرفت. قوله: و هذا ينافي تشابه الخلّ.

معناه: أنّ الخلّ في الجهات المختلفة، ولو فرض في جهة يلزم الترجيح بالمرجح لا أنّ الخلّ متشابه، فالذي يعطي لا بدّ و أن يكون ذا مرجح؛ فإنّه قابل لفرض ذلك بالمرجح الخارجي. بخلاف الحركة في جهة، فإنّها لا بدّ و أن يكون أين الحركة ذات مزية مرجحة و إلّا فالقوّة الموعودة المودوعة فيه لا تخلف من جهة دون الأخرى.

قوله: أنّ الجسم الواحد ليس له إلّا مكان واحد. |٤: ٥٧/١٦|

و هذه قاعدة تسالمت عليه العقل و النقل. و على القول الأول يلزم كون ما وراء الفلك الأقصى ذا مكانين إلا في بعض الصور، و على المذهب الثاني يلزم عدم المكان للفلك الأقصى. فكلا المذهبين خارجان عن طي القاعدة، و اندراج المذهب الثاني بلفظة «بل» إيماء إلى أن الإشكال في المذهب الأول أشد من الثاني.

أقول: لعل القائل بأن المكان هو السطح المماس الأعم من الحاوي و المحوي، يعني على سبيل البدلية و الطولية لا العرضية، و اللاحق بالمكانية هو السطح الحاوي، ولكن عند انتفائه المكان هو السطح المحوي، فليتنامل.

قوله: و فوق كل بعد مادي. [٤ : ٥٨/١]

لو لم يكن تلك التعابير من جنابه تَبَيَّنَ لتعرضت لما فيه من سوء التعبير، ولكنه أجل من ذلك و غرضه من معنى الفوق هنا هو الفوق في قوله تعالى ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(١) و قد فرغنا عن عدم تمامية هذا العالم المتوسط بين البرزخ و الشهادة.

عن العبد السيّد عصفى

قوله: الإشارة الخيالية. [٤ : ٥٨/٤]

التحقيق: أن الإشارة تتبع المشار إليه في الشؤون و الخصوصيات، فكما لا يمكن الإشارة الاستقلالية لمن يكون بتبع الجسم، كذلك لا يمكن الإشارة التبعية لمن يكون مفارقاً للجسم، و الإشارة التبعية لمثل النقطة التي ليست شيئاً إلا بوجه. و أمّا العالم الذي في طول العالم فهو غير

قابل للإشارتين المستقلّة و غيرها. و أمّا في العالم البرزخ المتّصل الصغرى أو المنفصل الكبرى فالإشارة فيهما من سنخهما فيكون إشارة دهرية.

فما قال في موضع: «قابل للإشارة لكن تبعية؛ لكونه غير ذي وضع لذاته مثل النقطة» و «ذو وضع قابل للإشارة - أيضاً - مثل النقطة» ينافي مقالته هنا و هو «أنّه قابل للإشارة الخيالية» فالتماديّات لا تقبل الإشارة الخيالية مطلقاً و المتخيّلات غير قابل للإشارة الحسيّة مطلقاً. فتحصل إلى هنا: أنّ مذهبه في المكان معنّى يرجع إلى أنّه في طول العالم المتماّدي و في حكم العلّة له، و هذا غير ما عليه الحكماء الأقدمون من أنّ المكان هو الأمر الذي يحصل بالإضافة إليه هيئة للمتمكّن المعبرّ عنه بمقولة الأين، و قد أشرنا إلى مواضع ضعف هذا المسلك. و لعمرى إنّ شدة اتّصاله بالعالم المجرّيات يشتهب الأمر عليه حتّى لو كان يقدر على إنكار أصل المادّة و المادّيات لأنكرها كما هو من الأسئلة التي بادرتُ بها في بعض الحالات.

قوله: آخر الأبعاد الوضعية. [٤/٥٨ : ٤]

أي البرزخ المنفصل، فإنّه ذو وضع كما تقرّر في محلّه. و قيل: هي شجرة في السماء السابعة ينتهي إليها علم الملائكة، و لا يعلم أحد ما ورائها و هي نهاية مراتب الجنّة بأوى إليها أرواح الشهداء، فهي الروح الأعظم الذي لا تعين ورائها و لا مرتبة و لا شيء فوقها إلا المرتبة الهوية المحضة. فلهذا نزل عندها وقت الرجوع عن الفناء المحض إلى البقاء و رأى عندها جبرئيل عليه السلام على صورته التي جُبل عليها.

الفن الثاني في مقولة الكيف

[٤ : ٥٨ : ١٦]

قوله: و لا فصل.

هنا مقامان:

الأول: إنّ البرهان قائم على أنّ الفصل جهة المحصلية في الأشياء. ولا يمكن تكرّره و إلاّ يلزم التكرار في التجلي. و ما لا جنس له - أيضا ثابت في المنطق -، لا فصل له؛ لما أنّه مقوّم و مقسّم و في ذلك ليس غبار البتّة.

و الثاني: إنّ الفصل ينقسم إلى القسم المحصل و هو الفصل المتداول في الألسنة، و إلى القسم المعدّ و هو فصل آخر وقع في بعض التعابير، كما قال هنا: إنّّه مجرد احتمال عقلي، و إلاّ الفصل المحصل ليس فيه احتمال عقلي قطعاً، فالمراد هو الفصل الإعدادي؛ مثلاً العشرة مركّبة من الوحدات لا من الخمستين و إلاّ يلزم الترجيح بلا مرجح - كما تقرّر - فإذا كانت مركّبة من الوحدات فلا بدّ فيه من الجنس و الفصل و هما

ممنوع، فهو تركَّب من الفصول و هو الوحدة. فنقول: العشرة بالفصول الإعدادية، أو يقال: بالفصلين التسعة والواحدة و هنا ترجيح كما لا يخفى.

قوله: إنَّ الصوت. [٤ : ٤/٦٠]

و من تعريفه يعلم قبوله الإشكال إلَّا أنَّ ذلك مثل النقطة والوحدة: فإنَّه أخذ في تعريفه ما يخرجهما. مع أنَّ الإشكال غير وارد؛ فإنَّ الوحدة ليست من المقولة ولا من خارجها، والنقطة أمر عديم. فيستكشف أنَّ في التعريف أخذ جانب الاحتياط.

و أمَّا الصوت فهو أمر عرضي ثابت لأمر مقداري قابل للتقسيم، غير ثابت؛ مثلاً الجسم ليس سواده متحرِّكاً حتَّى يلزم الإشكال، فالصوت عارض على مقدار ولذا يقبل القسمة المقدار الذي هو حامله.

مصطفى

قوله: ويمكن الجواب عن أكثر هذه الإيرادات. [٤ : ٤/٦١]

أقول: ولعلَّ المستظهر يستظهر من القيود المأخوذة في تعريفه: أنَّه أيَّ إشكال اعتقد وروده، و أيَّه اعتقد عدم وروده؛ مثلاً من أخذه مفهوم العرض يعلم أنَّه اعتقد ورود الإشكال السابع، و من أخذه مفهوم التوقُّف اعتقد الإشكال الخامس.

إن قلت: يرد عليه ما أورد على التعريف السابق من عدم طرده لمثل التربيع والتثليث وغيرهما.

قلت: لا، فإنَّ مفهوم التربيع لا يتوقَّف وجوداً و ماهية على المقدار بل الشخص المادي يتوقَّف به، و لذا يعقل المفهوم بنحو الكلِّي القابل

للاطباق على الكثير.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ الإشكال الأول يندفع بأنَّ المؤثرية من التبعات العقلية و من الذاتيات في الماديات؛ لما أنَّ الحركة عين المتحرك لا أنَّه شيء عرضه الحركة كما تقرّر في مباحث الحركة في الجواهر، ولكن أنَّ يفعل مفهوم عرضي يتّخذ من الأمر التدريجي الخارج عن الشيء ماهيته ولذا أخذ في الشيء وجوداً. فوجود الماهية المتغيرة متغيرة إلا أنَّ التأثير التدريجي ليس في حدّ الماهوي بل هو في حدّ الإثنية. فخلط في البحث الأول بين ما هو غير المتأخّر عن وجود الشيء و غير المتأخّر عن ماهية الشيء.

قوله: و يدخل فيه الصوت. [٩/٦١ : ٤]

أقول: لا يدخل، فإنَّ القرار من خواصّ الكيف بضميمة سائر القيود فلا يحتاج إلى هذا.

بل تحقيق المسألة هو: أنَّ الصوت ليست غير قارّة و إلاّ يلزم كونه قابلاً للقسم الذي هو من مختصات الكمّ، بل هو أمر ثابت على أمر غير قارّ مثل حامل الحرفين مثلاً و حامل ما فيه.

قوله: بالمعلومات التي لا تنقسم. [١١/٦١ : ٤]

أقول: إنَّ العلم بما أنَّه كيف نفساني لا يتأبى عن الكثرة و الوحدة و التقسيم و اللاتقسيم و إن تأبى عن ذلك فهو باعتبار متعلّقه المشخص له، فهو إن كان مركّباً فهو لا يتأبى عن التقسيم و إن كان بسيطاً يتأبى عنه.

قال في «شرح الهداية»: «فهو هيئة شيء لا يقتضي لذاته قسمة مقدارية، فخرج به الكمّ و دخل عوارض الأجسام كالسواد و البياض و

العلم بالمرکبات»^(١) انتهى. فإنه يعلم منه: أن إخراج العلم لكونه يقبل القسمة، لكن لا لذاته بل من جهة المقدار.

ثم اعلم: أن عدوله عن تعريفه في «شرح الهداية» للكيف إلى ما هنا لبعض النكات التي أشرنا إليه: فإنه قال فيه بعد الجملة المزبورة: «ولا نسبة، فخرج البواقي من الأعراض النسيئة. وقيّد بعضهم عدم اقتضاء اللاقسمة لإخراج الوحدة و النقطة على تقدير كونهما من الأعراض»^(٢) انتهى.

و هذا يناقض ما ذكره هنا كما لا يخفى.

قوله: فينحصر إلى آخره.

[١٢/٦١ : ٤]

أقول: فيه إيماء - كما سيصرّح - بأنّ الحصر ليس عقليا حتّى لا يلزم تصوير القسم الخامس، كما قال: «و من الجائز وجود كيف جسمانية غير مختصة بالكمّ ولا محسوسة ولا ماهيتها نفس الاستعداد»^(٣) انتهى.

أقول: مراده من قوله: «ولا محسوسة» أي ولا محسوسة بالذات أو لا محسوسة بالعرض، فإن كانت غير محسوسة في ذاته فهو مجرد و لا يمكن أن يكون في المادّة، وإن كان غير محسوس بالعرض فهو بطريق أولى.

بل أقول - و به لم يسبقني أحد -: إنّ تقسيم الكيفيات إلى أربعة غير تمام بل كيف إمّا مجردة أو مادّية، وعلى الثاني: إمّا يكون المادّة واسطة في انتقال النفس إلى معنى، أو لا بل النفس تتاله بلا واسطة في النيل.

١- شرح الهداية الأثرية : ٢٦٨ / السطر ١.

٢- نفس المصدر / السطر ٢.

٣- الأسفار الأربعة ٤ : ٦٣.

فالأولى: هي الكيفيات النفسانية.

و الثانية: هي الكيفيات الخفيفة مثل الخفة و الثقل؛ فإنهما لا يحسّان بل هما بتوسط حسّ اللمس المتعلّق بالمادّة فينتقل النفس إلى أوزانهما. و بعبارة أخرى الثقل و الخفة خفتان فلا يكونان بالحواس الظاهرة، و لذا يدرك الإنسان إيتاهما و إن لم يكن له الحواس أصلاً، و إلّا يلزم جواز حمله السماوات العلّى و الأرضين السفلى، و لا يدركهما أيضاً إذا مسحهما بل مشروط برفعه من موضع ثقله حتّى يدرك.

و الثالثة: هي الكيفيات الجليّة التي تناله الحواس الظاهرة، و هي جميع الكيفيات مثل الألوان و الطعوم و الاستعدادية بمعنى اللين و الصعوبة، و الأشكال بالمعنى المختصّة بالكمّيات، فإن كلّ هذه الأمور ممّا تناله الحواس.

إن قلت: المدار في التقسيم هو ما إذا كانت كيفية مختصّة بحسّ دون حسّ فهو المحسوسة، و إن يدرك بالحسّين فهو كيفية أخرى، و الكيفيات المختصّة بالكمّيات و الكيفيات الاستعدادية تدرك و تحسّ بأكثر من حسّ واحد كما هو المتّضح.

قلت: التقسيم يحتاج إلى ملاك صحيح، و إلّا مجرد كون شيء محسوساً بواحد من الحواسّ و الآخر بالحسّين لا يوجب صحّة التقسيم. و ما هو ذو الملاك الصحيح ما أسنناه.

إن قلت: بناء على هذا يلزم كون الكمّيات من الكيفيات أيضاً؛ لما أنّه تحسّ بأكثر من حسّ واحد.

قلت: الكيف هو العرض القارّ الذي ليس له البعد بخلاف الكمّ.

و بعبارة أخرى العرض القارّ الذي ليس له البعد لذاته: إمّا مجرد أو مادي. و على الثاني إمّا يكون خفياً أو جلياً فارتفع الإشكال، وإلاّ يلزم أن يكون الثقل و الخفّة خارجين. و دعوى كونهما محسوسين مجازفة و مكابرة مع العقل الصريح فيكون خمسة أقسام لأربعة.

و أيضاً لابدّ و أن يقيّدوا تعاريفهم بالإحساس بالحس الواحد حتّى يخرج الكمّ القابل بالإحساس بأكثر منه، و لا يحتاج إلى قيد القسمة. و أيضاً الوحدة غير قابل للحسّ و كذلك النقطة بخلاف الكيفيات المحسوسة، و ما هو المحسوس هو الواحد.

إن قلت: يلزم عند إحساس الواحد إحساس الوحدة.

قلت: لابدّ و أن يكون الإحساس بالاعتضاء الأوّلي دون الثانوي، فافهم و اغتتم و اشكر.

قوله: فيه نظر. [٤ : ١٣/٦٢]

وجه النظر: أنّ هذا الجواب يقتضي عروض العدد للمجرّدات، و ستعلم أنّه لا يعرضها.

قوله: و الكلّ ضعيفة مقارنة. [٤ : ٢/٦٤]

إشارة قيد التقارب إلى أنّ الإشكال المزبور على حصر الرازي، يأتي تقريباً في الأخريات، إلاّ أنّه في حصر الأوّل من الثلاثة يمكن فرض كيف الأخرى العارضة من حيث النباتية دون الطبيعية، و كذلك في الثالث. و أمّا في الثاني فيتعيّن ما ورد على تقريب الرازي.

القسم الأوّل

في الكيفيات المحسوسة

الباب الأوّل

في أحكام كلّية لهذا القسم

فصل (١)

في خاصّيته و في تقسيمه بقسميه و سبب التسمية

قوله: فعلم شمول هذه الخاصّية. [٤ : ١٥/٦٤]

إن كان المراد من جعل نفسه في غيره ذلك، فما يحتاج إلى هذه التشبّثات و التطويلات بل يقال: إنّ الحواس تتلقّى من الخارج - بتوسيط محالّها - ما هو مثل مقارناتها، و هذا أمر واضح لا غبار عليه بعد ما ثبت أنّ النفس تنال في جميع المراتب نفس حقيقة الأشياء بمقدار سعتها و ضيقها.

و من هنا يعلم: أنّ المراد إثبات كون المحسوسات الظاهرة يجعلنّ مثلهنّ في الموارد المقارنة لها، و ذلك على ما هو التحقيق لا يمكن إلّا بانتقال الجواهر المتكيّفة بتلك الكيفيات؛ مثلاً الماء لا يصير حارّاً إلّا بالنار، و الحجر لا يعطّر إلّا بقيام أجزاء العطرية به؛ لما أنّها تنشر في الهواء و تنزل في المحالّ المواجهة لها، و كذلك البرودة و السيّوسة و غيرهما. فمعنى جاعلية النفس في الغير أي في المراكز الإدراكية فقط.

فليتدبر و افهم.

قوله: فليس فيما ذكره تصريح. [١٩/٦٤ : ٤]

الإنصاف أنّه كالنص فيه، و ما قاله بعيد عن منساق كلامه. و عرفت أنّ قضية التحقيق أيضاً ذلك.

هذا مع أنّ الثقل و الخفة على مسلكه ^{يُرجع} يرجع إلى الطبيعة الراجعة إلى الجوهرية كما مضى سابقاً حيث قال: «لأنّ الثقل قوة محرّكة إمّا طبيعية و هي من باب الجوهر»^(١) انتهى.

و ليعلم: أنّ الثقل و الخفة ترتبطان بالجاذبة العمومية الثابتة في جميع الأشياء؛ فإنّ ما هو في القمر و إن كان حجمه أضعاف ما في الأرض إلّا أنّ ما في الأرض من جهة الثقل و الوزن أضعاف ما في القمر و هو غير مربوط بالطبيعة بل هو من جاذبية المحلّ المقرّ فيه.

قوله: رطباً و يابساً. [٢١/٦٤ : ٤]

الظاهر أنّهما في الموادّ أيضاً يجعلان مثلهما. أمّا في الرطوبة فواضح؛ حيث إنّ الأجسام المجاورة للرطب يرطب كما يساعده العرف و اللغة، و أمّا في السيوسة فلأنّ النار يابس و الصورة النارية حارّ، و النار يجعل الغير يابساً، فانيابس يجعل الغير يابساً أيضاً. و كذلك النور الشمسية بناءً على الهيئة الجديد.

قوله: و أمّا التقسيم. [٥/٦٥ : ٤]

أقول: ليس التقسيم بالانفعاليات و الانفعالات تقسيماً صحيحاً معقولاً؛ لعدم الفائدة فيه. و ما ألجأهم إليه هو أنّ الكيفيات مختلفة في

الموضوعات و اختلاف موضوعاتها يوجب تقسيم الكيفيات إلى قسمين، و
إلا الأجناس العالية بسائط و الأعراض بسائط خارجية تقبل القسمة
بتوسيط المواد.

فعليه يقال: الحرارة قد يكون من مادة عنصرية، و أخرى من مادة
مركبة. فالأول كحرارة النار و الثاني كحرارة الفعل. ثم تارة تختص
بالمركبة مثل الحلاوة فإن المواد العنصرية ليست بحلوة و لا لا حلوة،
و أخرى تختص بالعناصر دون المركبة مثل البرودة فإنها للماء و ليس
شيئاً آخر عند التجزئة بارداً إلا بتوسيط الماء الحال فيه، فليتأمل.

قوله: اقتصر على مجرد الانفعال. [٤ : ١٦/٦٥]

حتى يدل على نقصان المعاني فإن زيادة المباني تدل على زيادة
المعاني.

فصل (٢)

في الرد على القول بأن كفيات الأجسام
نفس أشكالها و بأنها نفس الأمزجة

قوله: بطلان هذا المذهب. [٤ : ١٠/٦٦]

أقول: في كثير مما أورده الماتن عليهم إشكال؛ إما يرجع إلى مبنى هو
فاسد عندهم، أو إلى ما يمكن الاحتمال فيه مع أن المباحث العقلية لابد
و أن تُسد فيها جميع أنحاء الاحتمالات، حتى قال الشيخ في «الشفاء»: «و
ليس يقنعه أن هذه الأشياء توجد تارة و تعدم تارة و الشيء المشار إليه
قائم موجود؛ فإنهم يقولون إنه ليس بعدم ذلك بل يأخذ يفارق قليلاً قليلاً،

مثل الماء الذي يتلّ به الثوب فإنّهُ بعد ساعة لا يوجد هناك ماء و يكون الثوب موجوداً بحاله و لا يصير الماء بذلك عَرَضاً بل الماء جوهر له أن يفارق جوهرأ آخر لاقاه، فربّما فارقت مفارقة مفترقة»^(١) انتهى.

و التحقيق في جوابهم أولاً: أنّه إن يرجع مذهبهم إلى أنّ الواحد بما هو واحد منشأ للإحساسات المختلفة، و الإحساس المتفاوت بحيث يكون التفاوت من طرف الحاسّ لا المحسوس، كما في النفس الواحد الفاعل في المراكز المختلفة أفاعيل متفاوتة بحيث يكون التفاوت بها لا بالنفس، فهو كلام قابل للبحث حوله ولكن الذي يظهر منهم ليس ذلك.

و ثانياً: الأشكال المختلفة و الأوضاع المتفاوتة و الحالات المتبادلة و الهيئات المتناوبة أمر واقعي في الأجسام أو هي أيضاً ترجع إلى اختلاف الحواسّ و أشتات الإحساسات. فإن كان الثاني فهم منكروه، و إن كان الأوّل فهو ليس بأولئى من النفسية للأجسام من الأعراض الإحساسية التي اعتقدها الحكماء أنّها كذلك، فهو رجوع إلى مقالتهم و رجوع عن خصوصيتها و هو ليس من دأب المتحصّلين.

إن قلت: الحكيم يفتّش عن الحقائق، و التكوين عبارة عن ذلك.

قلت: العقل السليم و الفطرة الحقّة حاكمة بأنّ هذه الأوصاف أوصاف نفسانية للأجسام، و اختلاف الحالات و الأوضاع يوجب الحجاب بين الواقعيات و الإدراك، و إلّا فتمام الذات في السُكّر هو الحلاوة إلّا أنّ الموانع - تارة - و الحالات الطارئة - أخرى - الموجبة لكسر

المقتضيات يوجب الحجاب و الستر بينهما و إن شئت برهاناً فراجع «شفاء»
أبي علي.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: القائم الناظر. [٤ : ٣/٦٧]

و هذا عن عبارة الشيخ في الفن الخامس من «الشفاء»^(١) فراجع.

قوله: غايات في التضاد. [٤ : ١٣/٦٧]

و قد عرفت سابقاً: أن اعتبار هذا الشرط في التضاد غير صحيح. فعليه
لا مانع من وقوع التضاد بين مراتب المزاج.

نعم، من شرائط التضاد وحدة الموضوع القريب، ولو كان اختلاف
المحسوسات راجعاً إلى المزاج فلا بد أن يختلف الموضوع مع أن التضاد
بين بعض الكيفيات موجود، اللهم إلا أن يقال: بأن من أنكر أصل الكيفيات
المحسوسة ينكر التضاد بينها رأساً.

و الحجر الأساسي هو: أن المزاج أمر يرتبط بالتأثير و التأثير بين
العناصر البسيطة الجوهرية المتقدمة على هذه الكيفيات المتأخرة
عنها رتبة ولو كانت الكيفيات ترجع إلى الأمزجة، يلزم كون المزاج
الواحد لوناً من حيث الطعم و طعماً من حيث اللون. و إن قيل: بأنه لون من
جهة و طعم من جهة أخرى، قلنا: فإذا نسألکم من تلك الجهتين، كل
جهة عنيتها اللون نجعلها للطعم و بالعكس و لاترجيح، فتأمل.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

١- راجع الشفاء، الطبيعيات (الفن الخامس) ٢ : ٥٢.

الباب الثاني

في الكيفيات الملموسة

قوله: في الكيفيات. [١٥/٦٧ : ٤]

كما صرح بها الشيخ في باب إبانة عدد الأسطقسات^(١) مع تفاوت يسير.

مصطفى

فصل (١)

في حد الحرارة والبرودة

قوله: لإحداثها الخفة. [٢/٦٨ : ٤]

الظاهر أنه ليس داخلاً في التعريف وليس هو علّة لكونه يميل إلى الفوق.

قوله: أولى من المذكور في «الشفاء». [٤/٦٨ : ٤]

قد علمت: أنّ الشيخ اختار التعريف المزبور لبلوغه من الأقدمين، وإلا ففيه الإشكال فيتعيّن الأوّل وليس الثاني بتمام.

قوله: والميل المصعد. [١١/٦٨ : ٤]

ليست الحرارة موجباً لإحداث الميل بل هو يوجب الخفة، والخفيف مائل إلى الفوق بالطبع، فالحرارة ليست إلا موجباً للتخفيف، فما في التعريف في غير محلّه.

من العبد السيّد مصطفى الخميني

قوله: فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل.

[٤ : ٦٩/٣]

و القائل هو الشيخ في «الشفاء» قال: فإن الحرارة ليست إنما تفرق المختلفات بل قد تفرق المتشاكلات كما يفعل بالماء، فإنها تفرقه تصعيداً. وأيضاً فإن النار قد تجمع المختلفة فإنها تريد بياض البيض و صفرتها تلازماً ثم بالحقيقة ولا واحد الفعلين لها فعل أول، وذلك لأن فعلها الأول تسيل الجامد من الرطوبات بالبرد و تحليله ثم تصعيده و تبخيرها.^(١) انتهى.

أقول: التحقيق أن التبخير ليس موجباً لاختلاف الطبيعتين، بل الطبيعة حالة البخار، و قبله واحدة و هو طبيعة الماء، إلا أن أجزاء الماء متفاوتة في التراكم و شدة الالتصاق و عدمه، فإذا تراكت تصير ماء سيالاً و جسماً ثقيلاً، و إذا زالت التراكم و استخفت الأجزاء تصعد إلى السماء، ثم في مقدار معين تجمد أي تتراكم الأجزاء الأولية و إلا ليس انقلاب الطبيعة.

فعليه علمت: أن النار تفعل ذلك و هو التفرقة بين المتجانسات و المتشابهات. و كذلك قوله في الترميد، فإنه ليس إلا ذهاب أمر و بقاء أمر آخر و بين الأمرين كان التياماً طبيعياً ففعلت الحرارة فعل ما لم تحد به.

ثم أعلم: أن قوله: «ثم أعلم» متخذ من الشيخ في «الشفاء» أيضاً كما في غير ذلك البحث، و إن لا تصدقنا فارجع إلى مظانها مع شتات فيها. قال في «الشفاء»: «إن تحديدنا الأمور التي هي محسوسة بالحقيقة، تحديدٌ بحدود ناقصة. و أعني بالمحسوس بالحقيقة ما ليس إحساسه بواسطة

محسوس أو بالعرض، فإن تكلفنا لها حدوداً أو شروح أسماء فربما حدّناها و رسمناها بإضافات و اعتبارات لا يدلّ شيء منها بالحقيقة على ماهاياتها بل على أمور تلزمها. و لذلك من البعيد أن نقدر على أن نحدّ الصُفرة و الحُمرة و الخُضرة بل السواد و البياض، لكنّه لما كان السواد و البياض طرفين، رُسما بسهولة؛ لتأثيرهما في الأبصار على الإطلاق الذي نحتاج أن نقدّر مثله في الأوساط فيعسر. و ذلك التأثير في الحقيقة أمر ليس هو مقوماً لماهية السواد و البياض، و لا من فهم ذلك فهم أنّ الشيء سواد أو بياض، اللهمّ إلّا أن يكون قد أحسّ السواد و تخيّل ثمّ أحسّ هذا الفعل منه فجعل علامة له»^(١) انتهى.

ولكن المتأمل في كلماته يتوجّه إلى أنّه لا يقول بعدم إمكانه بل يقول بعدم القدرة لنا عليه. فلا يخفى: أنّ تعريف الحيوان و الماهيات الحقيقية بالأجناس و الفصول لا يوجب انتقال النفس إليها إلّا بعد الرؤية و المشاهدة.

ثمّ اعلم: أنّ اليوم بلغوا في هذه المباحث نهاية المطلب، و أخذوا في تعريف هذه الأشياء في تحليل ما يتركّب الشيء منه خاصّة. و عند بيان ما هو الأجزاء في تحليل شيء يعلم منه ذلك المركّب، ثمّ بعد ذلك ينتقل إليه و إن لم يحسّ أو لم يتخيّل. نعم هذا ليس تعريفاً بما هو المرسوم بينهم من أخذ الجنس و الفصل بل دأبهم تلقين الفرمول ثمّ بعده ذكر خواصّه و مزيّاته.

قوله: و أمّا عقد البيض.

[٤ : ٦٩ / ١٦]

و لقد صرّح بذلك الشيخ في «الشفاء» في الفصل الحادي عشر في حلّ الإشكالات. فراجع.^(١)

قوله: ولا إلى الجسمية. [٣/٧٠ : ٤]

لعلّ متوهم يتوهم أنّ الصورة الجسمية عند مصاحبته مع الصورة النوعية منشأ الأمر هو النوعية، و عند الافتراق منشأ الأمر هو الجسمية. تأمل.

فصل (٢)

في ماهية الحرارة الغريزية وإيّتها

قوله: صفة مستأاة بالكيفية. [١٨/٧٠ : ٤]

أقول: قد يتوهم التناقض بين الصدر و الذيل حيث قال في مبتداء الكلام: «وليس كذلك - أي بالاشتراك الاسمي - لأنّه مفهوم واحد و هو الكيفية المحسوسة التي توجب التلطيف و التصعيد»، و أثبت ذلك حتّى في الكواكب و الأدوية و الأغذية. و قال هنا: إنّ الإطلاق المزبور ليس بنحو الحقيقة، مع أنّه لا فرق بين المبادئ و المشتقات، فإنّ يمكن حمل الحرارة على الفعل و الشمس يمكن القول بأنّ الحرارة معنى واحد و حقيقة فاردة.

أقول: الظاهر أنّ غرضه في الأوّل هو الاشتراك المعنى لما أنّ الحرارة هو الكيفية الموجبة لتلك الخاصّة سواء كان بالذات أو بالعرض. و مقصوده في الثاني هو التفصيل بين ما بالذات و ما بالعرض من حيث إنّ

الحرارة في النار يجعل الغير حاراً واقعاً و الحرارة في الشمس يجعل الغير حاراً؛ لا بإعطاء الحرارة له بل بإعطاء النور له الموجب لظهور الكامنة في الأجسام كما قال به القدماء. و على أي تقدير الأمر سهل. و الذي ينبغي بالتحقيق و يمكن المسير إليه هو: أن الحرارة الغريزية جوهر أو عرض. و لاشبهة في أنه لاسبيل إلى الأول؛ لما أنه قائم بالمزاج الحاصل من تفاعل العناصر، فهو عرض فوجودها و إنيتها من الأعراض. ولكنها من الأعراض المحسوسة و الكيفيات الملموسة أم لا؟ و سيوضح ذلك بعد ما يتنا مرام القوم في الحرارة الغريزية و أنها تباين الحرارة النارية أم لا.

و قبل الخوض فيه لا بأس بالإشارة الإجمالية إلى ما هو الظاهر من كلام الشيخ و المعلم^(١) و هو أنهما يقولان بأن الحرارة الغريزية تدفع الحرارة الحائلة و البرودة بالمضادة، فيعلم منه أن الحرارة أمر موجود عرضي و كيف قائم بالمحلّ و مضاد للبرودة. و بأن الحرارة المعنوية تخالف حرارة النار.

فكلام الشيخ صريح في أن الحرارة الغريزية تضاد البرودة، ولو كانت الحرارة الغريزية غير حرارة النار ماهية و نوعاً لما كانت تضاد البرودة بل توافقها لالتيامها منها كما هو التحقيق.

و ما في كلام المعلم الأول ليس شاهداً على أنه أراد من الحرارة المعنوية الغريزية، فإن الروح البخاري لا ربط له بالحرارة الغريزية، فإن النبات له الحرارة الغريزية و ليس له الروح البخاري الذي

مطيّة النفس و مركبها.

فتحصّل: أنّ المستفاد من كلام الشيخ هو أنّ الحرارة الغريزية لاتباين في الطبيعة و إلّا لم تكن بين الأنواع تضادّ. فإنّه يقول عند دفع ضرر الحارّ بتحريك الروح و عند دفع ضرر البارد بدفعه بالمضادّة. فهذا صريح منه فى ذلك و هو أنّ العناصر عند تفاعلها يحصل منها معنىّ له الحرارة الغريزية اللازمة للمزاج المعتدل. و من هنا اتّضح أنّ تلك الحرارة من الملموسات.

ثمّ إنّ المعروف بين أصحاب الأدوية أنّ الحرارة تارة تنسب إلى المزاج، و أخرى تنسب إلى لازمها؛ فإنّ النار مزاجها بارد و الثلج مزاجه حارّ إلّا أنّ لوازمها متعاكسان، فتأمّل.

قوله: يلزم على ما ذكره. [٤ : ٢/٧٢]

أن يكون الحرارة الخارجيّة المفروض أقوى من الداخلية غير قادرة على دفع الحرارة الأكثرى، بخلاف الحرارة الداخلية التي كسرت و ضعفت سورتها، مع أنّه باطل بالوجدان.

و فيه أولاً: يحصل من التفاعل معنىّ هو الجامع للعناصر الأربعة بنحو البساطة، و هو يقوى على دفع ما لا يقوى على دفعه عند فرض الخروج.

و ثانياً: إن كسر السورة لا يمكن إلّا بالخلط و الخلط مانع عن الانقراض.

قوله: الفرق. [٤ : ٤/٧٢]

أقول: الحرارة الغريزية بتلك المعنى قادر على الدفع و الرفع، فما

يرفع البلاء هو الحرارة ولكن إذا كانت غريزية؛ أي مختلطة مع سائر العناصر - كما صرح به - حيث قال: «بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر». فما يظن المصنف تاماً إلا أنه لا يخص الحرارة بتلك الطريقة. و من هنا انقدح ما في الإيراد الثالث أيضاً؛ لما أن الحرارة الغريزية غير الحرارة المطلقة، و بالفرق بينهما أثراً يكشف عن كونهما متفقتين في الماهية و مختلفتين باختلاف الأوضاع و الأحوال و الأصحاب.

قوله: فكذلك مبدأ الحرارة الغريزية. [٤ : ٧٢ / ٢٠]

إذا كان مبدئها نفساً فلا يمكن كونه حارّ الذات؛ لما أنه كيف ملموس، و المجرد متأب عنها، و ليست طبيعة فلكية لكونها غير حارة بل غير موجودة بذلك المعنى، و لا طبيعة عنصرية غير طبيعة النار. فما هو المبدأ لها هو طبيعة النار إلا أن اختلاف الأمكنة و الطوارئ و الأصحاب يوجب اختلاف الآثار، مع أن وحدة الأثر لا يكشف عن اتحاد المؤثر في الطبيعة النوعية كالقيام الثابت للإنسان و النبات.

السيد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٣)

في ماهية الرطوبة و اليبوسة و إنيتهما

قوله: كونه بحيث يلتصق بما يلامسه. [٤ : ٧٢ / ٨]

أي: من خواص الرطوبة كونها موجبةً للاتصاق، و إلا اليبوسة تنافي للاتصاق حتى اشتهر في عرف العوام «الخُشْك مع الخُشْك لا يتجسبك»! فاللتصاق من خواص الرطوبة. و أما السهولة و الصعوبة فهما خارجان

عنها، وإلا يلزم الاختلاف في مفهومي السهولة و الصعوبة، مع أنّ الرطوبة أمر واقعي تكويني سواء سهل أو صعب.

فتعام التعريفين المزبورين عن الشيخ والإمام كلاهما فاسدان؛ لما عرفت أنّ الرطوبة لها الخاصية الالتصاق فقط، وكلّ ما يلتصق فهو للجهة الموجودة فيه من الرطوبة مثل العسل وغيره. وأمّا دوام الالتصاق أو سهولة الانفصال فهو خارج عن خاصّة الرطوبة كما ليس في تعبير القدماء فالحقّ معهم.

ثمّ ممّا ذكرنا انقذح: أنّ مذهب الماتن أيضاً غير تمام في الرطوبة. فتحصل أنّ الرطوبة أمر موجود كيف قائم بالجسم والخاصّة البارزة فيها هو الالتصاق، وكلّ شيء يلتصق فهو بتوسيطها، ومن خواصّها أنّ قوام المركّبات التكوينية بها؛ ضرورة أنّ القوام بالالتصاق بين الأجزاء وهو من خصائص الرطوبة. مثلاً الحجر إذا لم يكن فيه الرطوبة يتلاشى أجزائه، والجصّ إذا وضع على النار يبطل تركيبه، وذلك للرطوبة الموجبة للالتصاق بين أجزائه. فالرطوبة معناها ذلك لا السهولة في الغمر أو الشكل أو السهولة في الالتصاق وتركه، فإنّ كلّ ذلك أمر إضافي خارج عن حقيقته. وربما يمكن أن يقال: إنّ تعريف القدماء ظاهر في الرطوبة الظاهرة مع أنّه لابدّ وأن يشمل نفس حقيقة الرطوبة حتّى يشمل الظاهرة والخفيّة.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

[٤ : ٧٣ / ١٠]

قوله: ليس كذلك.

أي أنّه ليس ليس كذلك أو فما ليس كذلك ليس كذلك، تأمل.

قوله: بل مبناه. [٢٣/٧٣ : ٤]

أقول: وإن ليس في كلامهم تعرّض لتلك النكتة - وإلا يلزم أن يستوي القديم والحادث - إلا أنه ليس في كلامه ما يكون أدومية الالتصاق نقضاً بهم كما هو الظاهر، بل المستفاد منه هو أنّ الالتصاق بالماسّ ممكن، وذلك من جهة الرطوبة.

و مما يؤيد هذا المطلب هو: أنّ السهولة لو كانت معتبرة ليلزم أن لا يكون المستعصبة رطباً مع أنّه مرطوب وإلا يلزم بطلانه. فالرطوبة التي بها قوام الأشياء في التركيبات معناها ذلك. ومّا يضحك به الثكلى قضية النقض بالمدفوق، وجوابه أعجب، وكلّ ذلك لعدم وصولهم إلى حقيقة الرطوبة بالمعنى الشامل للخفيفة والجلية، فليتأمل وليشكر.

قوله: محلّ منع. [٢/٧٤ : ٤]

ولعلّ نظره إلى أنّ ما يسهل التصاقه غير ما يسهل انفصاله؛ فإنّ الكفّ المماسّ مع الماء يلتصق به الماء بسهولة وينفصل ما لم يلتصق به. وأمّا ما يلتصق به فلا ينفصل بسهولة، مع أنّ الرطوبة إذا كانت خاصتها ذلك لابدّ أن تكون كلّ مرتبة من الطبيعة واجدة لتلك الجهة.

قوله: لولا مانع فرط. [٦/٧٤ : ٤]

من إضافة الفاعل إلى فاعله فصرّح بجوازه المحقّق الرضي في شرحه على «الكافية».

قوله: والصلابة. [٢٠/٧٤ : ٤]

و ممّا يتّناقدح معنى اللين والصلابة، فإنّ الماء لا يصير صلباً ولكن الرطوبة يصير صلباً، فإنّ قبول الانغمار وعدمه أمر إضافي ولا مانع

من كونهما إضافياً بهذا المعنى.

قوله: و أما اليبوسة. [٤ : ١/٧٥]

و هي في قبال الرطوبة بالمعنى الذي اتَّخذناه و هو - بناء عليه - يكون أمراً عديمياً لا وجودياً؛ ضرورة أنَّ اليبوسة هي «خشكى» في لسان الفرس، و قد يقال اليبوسة بالأجزاء الملتصقة التي تكون شدة الالتصاق لزيادة الماء كما هو في باب المزاجات.

و على أيّ تقدير، ليس اليبوسة أمراً وجودياً بل هو عدم الرطوبة. و يشهد له عدم كونه موجباً لإيداع شيء وجودي في غيره. و إن ترى أنَّ النار اليابس تجعل البارد الرطب يابساً فهو من جهة انتقال الأجزاء المرطوبة لا من جهة حدوث الأجزاء اليابسة؛ فإنَّه باطل، فالرطوبة في الجسم إذا كانت تلتصق أجزائه، و إذا فارقت الجسم تتلاشى، و التلاشي لأجل عدم الرطوبة لا لأجل حدوث الأمر الوجودي على أمر آخر وجودي؛ فإنَّه ظاهر البطلان. فمثل اليبوسة و الرطوبة مثل الليل و النهار.

و القاعدة الكلّية في تشخيص الأمور الوجودية عن الأمور العدمية هو التفتيش عن العلل، فإن كانت من ذوات العلل فهو وجودي و إلّا عديمي؛ لعدم العلة للأمر العدمي. فالنهار إذا تَفَحَّصنا عنه نجد كونه منتسباً إلى كرة الشمس، و أمّا الليل فلا نجد كرة توجب الظلمة بل بذهاب الشمس توجد، و نسبة الوجود إليه مثل نسبة الجعل إليه في قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ﴾^(١) و كذلك إن تَفَتَّشنا عن الرطوبة نجد أنَّها من الماء الذي هو الأصل فيها، و أمّا عند التفتيش عن حال اليبوسة

فلانجد إلّا عدم الماء و هو علّة لعدم الرطوبة.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: فالأشبه أنّها غير محسوسة. [٢٢/٧٥ : ٤]

لا أشبهية فيه، فإنّ عدم الإحساس لا يدلّ على عدم المحسوس؛
فإنّه ربّما لا تحسّ الأشياء بالحواس الضعيفة البشرية و تحسّ
بالحواس القوية الحيوانية كما نرى بالوجدان أنّ الحيوانات تدرك
مقدّمة الحوادث مثل الزلزلة و لاتدركها الأناسي. و توهم أنّهم يرون نيران
الجهنّم، في غير محلّه و المسألة لا تحتاج إلى مزيد تأمل.

قوله: و هذا حسن. [٥/٧٦ : ٤]

و بهذا يمكن أن يجمع بين التعاريف فيكون تعريف المشهور لما هو
الأمر الوجودي و تعريف الشيخ لما هو الأمر العدمي. ولكن كون
الرطوبة أمراً عديمياً ممنوع، و البلّة أمرٌ أخصّ من الرطوبة فتعريفها
تعريفها. و الجفاف أمر عدمي يلحق باليبوسة إلّا أنّه يستلزم الرطوبة
قبله بخلاف اليبوسة، مثلاً يقال: جفّت القلم، و لا يقال: يبست، و ذلك
لاستلزامه تلك الجهة المزبورة.

فصل (٤)

في اللطافة و الكثافة و اللزوجة و الهشاشة و البلّة و الجفاف

قوله: من الإضافة في الكمّ. [١٧/٧٦ : ٤]

ليس معناه أنّ مفهوم الكمّ متقوم بمفهوم الإضافة بل معناه عين الجملة

الثانية.

قوله: و قد حكم هناك. [٤ : ٢٠/٧٦]

قد انقسم الملموسات إلى الأوائل و الثانوي، و الأوائل إلى الفعلية و الانفعالية. أو يقال: قد انقسمت الملموسات إلى ما هو الدخيل في التركيبات بالذات و إلى ما هو الدخيل فيها بالعرض. أما أوائل الملموسات الدخيلة في تركيب المركبات بالذات فهو الحرارة و البرودة و هما الفعلان؛ لتفعيلهما في الغير لإيجاد المزاج المعتدل، و الرطوبة و اليبوسة و هما الانفعاليان؛ لانفعالهما في تلك القضية. و أما ثواني الملموسات الدخيلة في الأجسام في التركيب بالعرض فهو الأمور المعدودة في المتن.

و قد يقال في وجه التعبير عن الأوليات بأوائل الملموسات، و عن الأخريات بالثواني: بأن الأول ما يدرك أولاً و بالذات، و الثاني ما يدرك بالعرض، مع أن الإدراك لا ربط له بالأولية والثانية، بل الأولية والثانية بالنظر إلى الدخالة في تركيب الشيء كما صرح به الشيخ و غيره.

فصل (٥)

في الثقيل و الخفيف

قوله: الميل الهابط و الصاعد. [٤ : ١٤/٧٧]

مع أنهما غير متحركين بالفعل.

قوله: لأنها قد تكون نفسانية. [٤ : ١٥/٧٧]

و هذا لا ينافي كونها نفس الطبيعة كما لا يخفى.

قوله: و لعدمها عند كون الجسم في حيزه الطبيعي. [٤ : ١٥/٧٧]

الطبيعة ذات شؤون: فعلية و شأنية، و في ما إذا كان في الحيز الطبيعي يكون ميلها شأنية، ولكن عين الطبيعة في مرتبة الشأن. قال في «الشفاء»: «للتثقل أحوال ثلاثة: حال حصوله في المكان الذي يؤمّه، و حال حركته مرسلًا إليه، و حال وقوفه ممنوعاً عنه. ففي حال حصوله في المكان الذي يؤمّه هو غير مايل عنه بالفعل و لا بالقوة، ولو كان مايلًا عنه بالفعل لما كان ذلك المكان مستقره «الطبيعي»، ولو كان مائلًا عنه بالقوة لكان يجوز أن يخرج إلى الفعل فيميل بالفعل عن موضعه الطبيعي. اللهم إلا أن يجعل القوة بالقياس إلى القاسر و إلى ميل قسري، لا إلى ميل طبيعي، فالجسم الثقل و الخفيف لا يوجد فيه حال حصوله في الحيز الطبيعي ميل البتّة، و أمّا في الحالين الآخرين ففيه ميل لا محالة»^(١) انتهى.

ولكنّه هنا موضع بحث و هو: أنّه عند الخروج عن مكانه الطبيعي يحدث فيه الميل، فنسأل عن المُحدث و لا سبيل لهم إلا بأن يقولوا: إنّ الأجسام فيها القوى الدفاعية إلا أنّها تصير فعلية بعد عروض الاحتياج. ولكن لا يبعد دعوى كون التحقيق هو: أنّ الثقل و الخفّة حالان في الأجسام يعرضانها، و المسبّب هو الأجسام الكبيرة. و بعبارة أخرى: الجسم إذا كان في حيزه الطبيعي له الثقل بمقدار التماسّ مع ذلك الحيز، و إذا فارقه يحدث أو يأخذ في الازدياد. فكلّما ازداد بعداً عن الجسم الكبير ازداد قوّة في الثقاله حتّى يخرج عن حيطه الجسم الكبير، فإن دخل في الحيطه الأخرى يصير تبعاً له و يزداد أو ينقص، و إلاّ فله ثقل نفسي قابل

للإدراك. فالثقل و الخفّة النفسانيان لا يمكن إدراكهما إلّا بعد خروج الأجسام عن حيطه تبعية الأجسام الكبيرة و هو الكرات و الأجرام، و إلّا هما تابعان لها في الثقل و الخفّة، فيمكن أن يكونا أضعف من الصفة العادية و يمكن أن يكونا أقوى. و في اليوم سبيل إلى إثبات هذه الدعوى، و قالوا بعموم الجاذبة في جميع الأشياء، و أنّ الثقل و الخفّة من تبعات الجاذبة و إلّا فالأشياء ليست بأنفسها صاحبة هذه الثقالة و الخفّة، ولذلك الأجسام في الأجرام العالية أخفّ ممّا هي هنا بمراتب و إن كانت أكبر حجماً.

قوله: الفاعل. [٦/٧٨ : ٤]

أي محدّد الجهات و هو الفلك الأقصى.

قوله: الثقل الخفيف. [٨/٧٨ : ٤]

كالزقّ المنفوخ فإنّه ثقل خفيف.

قوله: عن الخفيف. [٨/٧٨ : ٤]

كالجر فإنّه خفيف الثقيل.

قوله: و القسري على خلاف الطبيعي. [١٣/٧٨ : ٤]

ولكن المقسور إمّا إلى جهة المقابل أو إلى الجهة اليمنى أو اليسرى. فالميل الطبيعي واحد و القسري ثلاث و الإرادي أكثر.

قوله: هذا ما نصّ عليه الشيخ. [١٧/٧٨ : ٤]

قد نصّ في الطبيعيات^(١) - كما نقلناه - و أقام عليه البرهان.

من العبد السيّد الخميني

قوله: أنّ الميل قد يراد به. [٢١/٧٨ : ٤]

أقول: قد استقرّ الرأي الموافق للتجربة أنّ الميل غير مربوط بالطبيعة و غير منبعث عنها، بل هو أمر يعرض الأجسام من أمر خارج عنها و هو الجاذبة كما في الحديد الجذّاب، فالميل بمعنى انبعائه عن الطبيعة بعد خروج الطبيعة عن مكانها الأصلي أمر لا دليل عليه، و ما نراه أعمّ منه، و إثبات الاختصاص بالأعمّ خارج عن ديدن المحصلين. فتبوت الميل بأنّه إذا كان في حيّزه ففيه الاستعداد، و عند خروجه يصير فعلياً، غير تمام إنصافاً. و لذلك ثبت أنّ الجسم إذا تجاوز عن المقدار المعيّن و الفعل المقدّر عن حيطّة الأرض مثلاً لا يكون من توابع الأرض، و تصير مثل الحلقة المتوسطة بين الحديدين الجذّابين أحدهما الأرض و الآخر سائر الكرات و الأجرام السماوية.

قوله: من الممتنع أن يوجد ميلان. [٤ : ٢/٧٩]

أقول: الميلان إمّا مختلفان شخصاً أو مختلفان نوعاً. فعلى الأوّل فيمتنع في الميل المتّحد نوعاً كثرة أفراده الفعلية، فلا يمكن تكرّر الميل الطبيعي في الجسم الواحد في زمان واحد، و لا الميل القسري أيضاً إلّا بوجه هو خارج عن محيط البحث.

و على الثاني: فتارة تتحدان في الجهة، و أخرى تختلفان فيها. فعلى الأوّل يمتنع، و على الثاني فهو بمرئى و منظر، و ذلك عند قسر الطبيعة إلى جهته الطبيعية كالحجر المرمي من فوق إلى التحت فإنّه إن يقال بعدم الميل الطبيعي له فهو كذب؛ لخروجه عن حيّزه الطبيعي، و إن يقال بعدم القسر فيلزم تساوي الحجر المرمي و غيره في الحركة، و هو أيضاً ظاهر البطلان، فعليه يلزم اجتماع الميلين الفعليين في جسم واحد في

زمان واحد. وإن قيل بأنّ النفس توجد الطبيعة على وفق طبيعته قوّة شديدة فلا نبالي به، ولكنّه لا يلتزم به، فتأمّل.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: ينقسم. [٤ : ١٨/٧٩]

أقول: تفصيله أنّ الحركة كما تنقسم إلى الحركة الطبيعية و الحركة النفسانية و الحركة القسرية، كذلك الميل ينقسم إلى الطبيعي و الإرادي و القسري.

و على ما تقرّر في مباحث الحركة و بلغ إلى نصاب التحقيق و ميقات البرهان و التدقيق هو أنّ جميع الحركات يرجع إلى الحركات الطبيعية بالنسبة إلى مبادئها القريبة، و بالنسبة إلى مبادئها البعيدة تنقسم إلى ما مرّ.

ولكنّه في مباحث الحركة لو تمّ لا يتمّ هنا؛ لما عرفت أنّ الميل غير منبعث عن الطباع بل أمرٌ إيداعي و إيداعي من الخارج فيه مطلقاً، ولكنّه بالقياس إلى المركز الجاذب يقال له: إنّّه مجذوب، و بالقياس إلى القوّة التي أبدعتها النفس فيها يقال له: إنّّه مقصور على خلاف جذب المركز، فليتبصّر.

قوله: قوّة الميل الطباعي و ضعفها. [٤ : ٣/٨٠]

و فيه إشكال و هو أنّ الطباع بما هي طبائع إن اختلفت في القوّة و الضعف أفرادها المشتركة فيها فلا بدّ و أن لا تختلفوا في قوّة الميل و ضعفه، و هو بمراحل عن الواقع. فيعلم و يستكشف: أنّ اختلاف الطباع ليس دخيلاً في الضعف و القوّة، بل الملاك تراكم الأجزاء و كثرة الالتصاق و

عدمه. فكلّما كانت الأجسام متراكمة في الأجزاء ملتصقة في التحلیلات، كانت أمیل إلى المركز وأثقل إلى خارجه، فالكبير والصغير في الحجم قد يكونان متعاكسين في الميل.

فتمام الملاك وكلّ السرّ هو اشتداد الأجزاء وازدياد التراكم والالتصاق. ولذلك نرى أنّ الأجسام اللطيفة إذا تراكت أجزاءها تصیر كثيفة وهو المتداول في العصر. مثلاً الخشب لكونه خفيفاً لا يغمر في الماء، ولكنّه بعد التراكم والالتصاق يغمر فيه فالحجم وكبره و صغره و الطبیعة غیر دخيلة في ذلك، فليتأمل وافهم.

قوله: لايجوز. [٤ : ٨٠/١٢]

قد عرفت جوازه حتّى على مسلکهم أيضاً.

قوله: وقد مثل الشيخ. [٤ : ٨١/٢]

و لينظر إليه، فإنّهُ اجتمع بين الميل الذاتي والميل العرضي في الجسم الواحد، فإنّ الحجر الصاعد له الميلان: ذاتي وهو الطبعي، و عرضي وهو القسري. والعرضي غلب الطبعي، و عند انعدام القوة المودوعة فيها تزول العائق عن الميل الذاتي، و في الابتداء يكون كمريض و في الأواسط يصحّ و يحسن كما قال به.

و توخّم: أنّ الطبعي حال القسر ليس فعلياً مقسوراً بل استعداد و شأنيّة، فاسد لعدم الدليل عليه أولاً، و لأنّه يلزم كونه مع خروجه عن حيّزه الطبعي غير مائل إليه و هو باطل بالضرورة ثانياً، و ثالثاً أنّه خلاف صريح كلام الشيخ هنا و في غيره.^(١)

قوله: فلا تسمّى.

أقول: أي لا تسمّى بالحرارة بمعنى الدرجة العالية، وبالبرودة بمعنى الدرجة العالية، وأما الدرجات المتوسّطات أيضاً حرارات و برودات.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: بل يكون دائماً ذا ميل.

ولقد تناقض في المقال، حيث أنكر وجود الميلين مطلقاً هنا، وقال في ذيل الصفحة المقابلة: «و صارت الطبيعة مقهورة، و حدث ميل قهري و بطل الطبيعي»، ثم أخذ في الموانع الخارجية - إلى أن قال -: «و قوّة الطبيعة إلى الازدياد»^(١) و هذا صريح منه في اجتماعهما و تعانقهما خارجاً كما صرّح به الشيخ أيضاً.

و السّر كلّ السّر في أمثال هذه الاشتباهات قياس الأمور الخارجية بالأمور الذهنية. و نظير ذلك في العلوم الاعتبارية و قياسها بالحقائق الكونية، فإنّ تعيّن الشيء خارجاً بحدّ و حدود معيّنة لا يمكن استكشافها بأثر خاصّ، فإنّه أعمّ من التعيّن و الحدّ. و ذلك هو أنّ الأمور التكوينية أمرها دائر بين ثلاث احتمالات:

أولها: كونه فعلياً بحيث يترتب عليه الأثر، مثل الإرادة التي إذا كانت فعلية يترتب عليها الأثر.

ثانيها: كونه فعلياً ولكن لا يترتب عليه الأثر، كما في كثير من الكيفيات التي تضعف بحيث لا يترتب عليه الأثر الإحساسي. و من ذلك

الثقل و الميل، فإن الميل الطبيعي حال صعود الحجر المرمي إلى
 الفوق ضعيف لا يترتب عليه الأثر، ولكنه موجود فعلياً مزاحم بالأقوى
 منه. فما تحاشى عنه الماتن ^{قَدَّرُ} من أن اجتماع الميلين غير ممكن، أمر
 توهمي؛ فإن العقل و الوجدان حاكم بل و النقل أيضاً مؤيد.

ثالثها: الامتداد و القوة المحضة و الشأية الصرفة المحوطة
 في التأهلية، و مثالها واضح.

قوله: يسمون الميل اعتماداً. [٤ : ١/٨٢]

ومما يدل على انتفاء الميل بهذا المعنى المقصود لدى الحكماء القديمة:
 لزوم انتفاء الثقل عند كون الشيء في المركز - بناء على ما هو التحقيق
 من أن الثقل هو الجذب بالمركز - مع أنهم يتحاشون عن ذلك، فالأجسام
 عند كونهم في أحيازهم الطبيعية ذوات أميال أيضاً، و يلزم على مذهبهم
 عدم كون الكرة الأرضية ذات ثقل؛ لعدم ميل لها، و هو بمراحل عن الواقع.

قوله: إلى لازم. [٤ : ٢/٨٢]

طبيعي.

قوله: مختلفاً. [٤ : ٢/٨٢]

أي غير مقيد بكونه إلى جهة خاصة و طرف مخصوص.

قوله: كما في الألوان و الطعوم. [٤ : ٨/٨٢]

و لعل نظره إلى أن اللون ثابت و إن لم يُرَ، و الطعم باق و إن لم يُدَق.
 فالميل باق و إن لم يخرج عن مكانه الطبيعي. أو نظره إلى أن اللون و
 الطعم بالنظر إلى الميل الطبيعي باقيان، و هما متحركان بالحركة
 التبعية لحركة الجوهر.

قوله: اندفاع هذا و انتقال ذلك في زمان واحد. [٤ : ١٦/٨٢]

الفعلان إذا لم يكن بينهما الارتباط يقعان في زمان واحد أو مكان، ولكن في الحقيقة واحد ينسب إلى الذاتين، فلا بأس به أيضاً. و أما إذا كان أحدهما مقدماً على الآخر تقدماً بالطبع فلا يمكن وقوعهما في زمان واحد، و إلا يلزم كون المعد في مرتبة المعد له و المستعد و هو محال. و احترزنا بقولنا «بالطبع» عن مثل حركة اليد و حركة المفتاح.

و من هنا اتضح أن حلق القيود كلاً معد بتوسيط الانتقال لمستعد آخر، فالاندفاع في الزمان المتقدم و الانتقال في الزمان المتأخر و لا يلزم انفصال الحلق أصلاً، فافهم.

و مما ينفذ من هذه المقدمة إثبات الحركة في الصور العرضية و الانتقالات و الاستحالات، و أن الرفع و الكون و الفساد من الأكاذيب التي لا أساس لها، و تفصيلها في محلها.

قوله: و أنه مما يشتد و يضعف. [٤ : ٢/٨٣]

كما مر في كلام الشيخ حيث استدل بذلك على أن الطبيعة غير الميل لما أنها منقظة، و الميل مختلف في الاشتداد و التضعف، ولكنه بمراحل عن الواقع؛ ضرورة أن الموجب لتخيّل ذلك ما سبق من أن الحجر المرمي إلى الفوق بعد أخذه في الهبوط يكون في ابتدائه ضعيفاً في الحركة و بعد مضي مدة تشتد الحركة، فيعلم أنها تشتد الميل مع أنه في الابتداء يكون أبعد من القوة التي تجذبها، و كلما قرب اشتدت السرعة لمكان اشتداد الجاذبة.

ثم إن الإنصاف حاكم بأن الميل البالغ إلى مرتبة الاشتداد كيف

ينعدم فوراً مع أنه يقتضى القاعدة العقلية عكس ذلك؟! ضرورة أن البعد عن المطلوب موجب لانبعاث ما يقربه، وكلما يقرب منه ينقص الموجب - بالكسر - حتى يصل إلى غاية مراده و نهاية مقصده، و يعرب عن ذلك مبانيهم العقلية أن العلل الطبيعية تضعف بعد الشروع في فعلها حتى يتم الفعل و ينقرض العلّة، فعليه لا بدّ و أن يكون في ابتداء الهبوط أشدّ و في الانتهاء أضعف، مع أنّ العقل و الوجدان حاكمان على خلافهم، فتبصّر و اغتنم. و أمّا على مسلكنا فلا بدّ و أن يكون الأمر كما هو.

قوله: لا بدّ من وجوده. [١٢/٨٣ : ٤]

أقول: الميل عبارة عن مبدأ القريب للحركة، و قد بلغ إلى نصاب التحقيق أنّ المبدأ القريب يتحرّك بتبع الحركة؛ لقانون السنخية بين العلّة و المعلوم و الفاعل و الفعل، فالميل ميل إذا كان مبدأ قريباً، و ليس ميلاً إذا لم يكن كذلك. مضافاً إلى أنّ للماهية النوعية لا يمكن فردان: تدريجي و غيره، إلّا بالعرض. بخلاف المفهوم الجنسي كما في الكم، ولو كان بالعرض فلا يكون تدريجياً و غيره ذاتياً، و هو خلف.

من السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٦)

فيما يظنّ دخوله في الكيفيات اللمسية و ليس منها

قوله: من باب الوضع. [٥/٨٤ : ٤]

أقول: استواء الأجزاء و لا استوائها من باب الوضع، ولكن الخشونة الحاصلة منها و المّلاسة المجهولة لها أمر وراثتها، فالأجزاء الجوهرية

بالمقاييس الخاصة وضع، و أما المعنى المقول عليها المحسوس بالوجدان هو الأمر الآخر القائم بالوضع المخصوص.

و إن شئت قلت: كما يكون لكل جسم كمّ و شكل كذلك لكل جسم خشونة أو ملاسة، فكما لا يقال أنّ الأشكال من باب الكمّ مع أنّه من اختلاف الأجزاء مثل الترييع و التّثليث، كذلك لا يقال الخشونة و الملاسة من باب الوضع؛ و كما يسمّى الأشكال المخصوصة الكيفيات المختصة بالكمّيات، كذلك يسمّى الخشونة و مقابلها الكيفيات المختصة بالأوضاع، فليتأمل و اشكر و اغتنم.

قوله: أما اللين. [٤ : ٨/٨٤]

فقد علمت في صفحات قبل ذلك: أنّ الكيفيات الاستعدادية و الكيفيات المختصة بالكمّيات ممّا لا أساس لهما، بل الكيفيات ينقسم بالتقسيم الطبيعي إلى ثلاثة: مجرّد و مادّي جليّ و مادّي خفيّ. و اللين و الصلابة و الثقل و الخفة من المادّيات الخفيّة. و أنّ القول بأنّ الأولين من الجليّة موافق أيضاً للتحقيق؛ حيث إنّهما يدركان باللمس و البصر و لا ينكره إلّا من كان مكابراً لعقله السليم.

إن قلت: الانغمار و الممانعة عنه أمران في الجسم، و هما خارجان عن التقسيم المزبور.

قلت: كيف؟! و الانغمار إمّا هو الفعلي فهو ليس كيفاً بل هو وضع مخصوص، و إمّا بالقوّة فالقوّة ليست كيفاً؛ فإنّ كيف موجود و القوّة في حكم العدم و الوجود من جهتين. هذا مع أنّ القوّة و اللاقوّة أو السهولة و الصعوبة من الصفات الإضافية لا ضابطة لها.

فتحصل: أنَّ کیفیات الاستعدادیة - كما یأتي بحثها من ذي قبل - من الأكاذیب، و أنَّ اللین و الصعوبة من المحسوسات البصریة و اللمسیة، فما قال: إنَّه لا یحسّ فضلاً عن أن یلمس، غیر تمام.

من العبد السید مصطفی الخميني عفي عنه

قوله: المذوقه.

[٤ : ٢١/٨٤]

كما قال الشيخ: و أمّا الذوق فإنَّه تال للمس.^(١) انتهى.

الباب الثالث

في کیفیات المبصرة

فصل (١)

في إثبات الألوان

قوله: بل جميع الألوان من باب الخیالات.

[٤ : ٥/٨٥]

أقول: و لعمری إنَّه كلام صدر ممّن لم یعقل ما قال، أو الذي وصل إلینا لیس مقوله كما قد یظهر من مقالة الشيخ كما قال في الفن الرابع من الطبیعیات،^(٢) و إلّا من نظر إلى جسم واحد مؤلّف من أشياء مختلفة المتلوّنة بالألوان المتّحدة في الأجزاء كما في الفروش و أشباهها، فإنّ ما وضع في أوّل تكوّنه باسم لون الحمرّة هو إلى آخر تكوّنه باق بذلك الاسم، فكيف لا یتغیّر في تلك المرّة إلى السوداء؟! فلا یعبأ بتلك المقالة و

١- الشفاء، الطبیعیات (الفن السادس) ٢ : ٦٤.

٢- راجع الشفاء، الطبیعیات (الفن الرابع) ٢ : ٢٥١-٢٥٠.

لعمري إنهم ناظروا لبعض الأمثلة كما نقلها الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الثالثة: «قالوا: ولهذا كان زبد الماء أبيض بمخالطة الهواء، و الثلج أيضاً أبيض؛ لأنه أجزاء صغار جامدة شقافة خالطها الهواء و نفذ فيها الضوء و البلور المسحوق و الزجاج المسحوق».^(١) انتهى ما أردنا نقله.

و قالوا: بأنّ الألوان مطلقاً تخيلية، و هو أشبه بمقالة متسفسطة عن السفسطي فضلاً عن الحكيم البارع.

نعم قد اشتهر في العصر: أنّ الألوان ظهورها بظهور الأضواء، و لولا الضوء لما يبقى لون، و غرضهم أنّ الأجسام في الليل كلّها مظلمة و في النهار متلوّنة.

إن قلت: لو لم يكن الأجسام في حدّ ذاتها متلوّناً فكيف يصير بعضها الخضرة و بعضها الحمرة - مثلاً - مع أنّه يلزم اتّحادها في ذلك؟!

قلت: فرق بين عدم اللون المطلق و بين عدم ظهور اللون، و ما هو الثابت المؤيد بالتجربة و الوجدان هو الثاني دون الأول، وإلّا إنكار اللون ممّا لايساعده العقل؛ فإنّ الأمر دائر بين النقيضين كما هو الواضح بناء على كون السواد لوناً كما هو التحقيق عندنا من معنى اللون.

و ملخص الكلام في إثبات اللون هو: أنّ الأشياء لها جهات امتيازية و جهات اشتراكية. من الجهات الاشتراكية: الوجود و الحيّز و الماهية و الجسمية و الصورة النوعية كلّ في حيطتها. و من الجهات الامتيازية: الخصوصيات الخاصّة اللاحقة بالفرد دون النوع و الجنس. مثلاً إذا

فرضنا اتحاد الموجودين في جميع الجهات الجنسية و النوعية و العرضية إلا في بعضها. يلزم كون الجهة الممتازة هو ذلك البعض، فإن كان كماً فهو كم، وإن أياً فهو أين، وإن لوناً فهو لون، فبين المتحدّين في جميع العوارض و الذاتيات تميّز باللون، و التميّز ليس بأمر تخيلي وإلا يلزم كون التخيّل زائلاً فيرتفع التميّز.

إن قلت: لا يمكن الاتحاد بين الشيئين من جميع الجهات؛ ضرورة أنّ الاتحاد في الأين و الوضع في آن واحد غير معقول، و في الآين ليس الاتحاد من حيث الزمان.

قلت: لو فرضنا ذلك، هنا تميّز آخر و هو اللون المختلف ذاتاً المتفاوت حقيقة، فالامتيازية يكشف عن وجوده في الأجسام. هذا مع أنّ بعض الحيوانات يرى في الليل الأشياء، و قطعاً يشخّص بين الألوان فيعلم أنّه في الليل أيضاً ظاهر فضلاً عن ثبوته مطلقاً.

و إن توهّم: أنّ النور يصل إلى الجسم أولاً ثمّ يراه ثانياً، فنور بصره يظهر ثمّ به يرى و يقع في زمان لطيف لا يحسّ مثلاً، فيجاب: أنّ الرؤية لا يمكن أن لا يتحقّق بعد وصول الشعاع قطعاً.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: و المحقّقون على أنّها كيفيات متحقّقة. [٤ : ٨٥/١٤]

في الفنّ السادس في الفصل الرابع من المقالة الثالثة فراجع.

قوله: و اعلم أنّ الشيخ. [٤ : ٨٥/١٧]

و لا يخفى أنّ تمام جزئيات ما ذكره من الإشكال و الجواب يكون في

«الشفاء» إلا أنّ محلّه الأولى.

قوله: عند الامتزاج. [٢٣/٨٦ : ٤]

كما احتمله الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الثالثة
فراجع.^(١)

قوله: لا عند الانفراد. [٢٣/٨٦ : ٤]

بشرط حصول المزاج الثالث و هو أول الكلام، فتأمل.

قوله: من نفي البياض. [٦/٨٧ : ٤]

قال الشيخ في الفصل الرابع في تأمل مذاهب قيلت في الألوان: «و منهم من جعل السواد لوناً بالحقيقة، و هو أصل الألوان. قال: و لذلك لا ينسلخ، و أمّا البياض فعارض للمُشَفِّ بتراكمه، و لذلك يمكن أن يصبغ. و لا يبعد أن يكون المذهب الأول في السواد يؤدي إلى هذا المذهب أيضاً إذا جعل السواد حقيقة ما لا يُشَفِّ من جهة ما لا يشفّ، و هو حقيقة اللون المنعكس عنه. و قال قوم: إنّ الاسطَقْصَات كُلَّهَا مشقّة و إنّها إذا تركّبت حدث منها البياض على الصفة المذكورة»^(٢) انتهى ما أردنا نقله. و في قبال ذلك القول و بحiale قول الطبيعيين من العصر المنكرين لكون السواد لوناً أصلاً، و قالوا في حقيقة اللون بمقالة تأتي من ذي قبل عند ذكر الأصول، فانتظر.

قوله: و دفع بأنّه يجوز. [١٣/٨٧ : ٤]

أقول: معناه أنّه يزول البياض الذي هو اللون الحقيقي بزوال علّته و مقتضيه، و لا يزول السواد التخيلي؛ لعدم زوال مقتضيه، فيعكس

١- الشفاء، الطبيعيات (الفن السادس) ٢ : ٩٨.

٢- الشفاء، الطبيعيات (الفن السادس) ٢ : ٩٦.

البرهان عليهم. ويشير إليه قوله: «فرب وجودي ينسلخ و ربّ عدي لا ينسلخ، كالعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي».

قوله: الإمكان المجامع. [٤ : ٢٣/٨٧]

في قبال الغير المجامع الزائل كالإمكان الاستعدادي؛ فإنه يزول بعد حصول المستعدّ له، بخلاف الإمكان المجامع الذي هو الإمكان الذاتي؛ فإنه باق في جميع الحالات كما تقرّر في السفر الأوّل، فليراجع.

قوله: القضية مشروطة. [٤ : ٣/٨٨]

أي عنواني و هو كونه قابلاً، فما دام قابلاً لا يجتمع مع الفعلية، ولكن يمكن أن يخرج عن القابلية و يصير فعلياً.

قوله: لكن أحدهما مادي. [٤ : ٩/٨٨]

إن قلت: الألوان من البسائط الخارجية، و البسائط الخارجية ليست لها المادّة بل الجنس و الفصل فيهما متّخذان من المادّة و الصورة التبعيّة - كما هو التحقيق - أو من المادّة و الصورة الذهنية، و على أيّ تقدير ليست لها المادّة الانفعالية بل فيها الاشتداد من المرتبة الناقصة إلى المرتبة الكاملة.

قلت: مراده قدّرك أنّ الطبيعي من الألوان ما يحصل في الأجسام بتبع انفعال الأجسام و حركتها، لا مستقلاً؛ لما تقرّر أنّ العرض لا يتحرّك إلّا بتبع حركة موضوعه.

هذا ولكنه قد مرّ: أنّ الألوان الظهورية لا يثبت بذلك الدليل، بل الثابت به اختلاف القوابل في إظهار الألوان المختلفة. و لتوضيح ذلك و اتّضح المسألة الآتية نقول:

النور الأبيض هو النور المركَّب من الألوان و الأنوار السبعة الأصلية. و ذلك مثل نور الشمس - مثلاً - فإنَّه مركَّب من الأنوار المختلفة. و اختلاف ذلك يعلم باختلاف القوابل كما فى الزجاجات اللونية المنصوبة فى حيال نور الشمس؛ فإنَّه يظهر من ورائه ما هو من سنخ النور المتعلِّق به. فالنور له أجزاء مختلفة فى اللون، و كلٌّ من الزجاجات بمقابلتها لها تمنع عن عبور الأنوار إلَّا النور الموافق له. فالنور بعد قراره على الزجاج يخرج منه ما هو فيه من سنخه، فان كان أحمر يخرج الأحمر، و إن خضراء فخضراء كما تراه بالوجدان فى الأبواب الملأة بالزجاجات المتشَّعة فى الألوان.

فالأشياء فى العالم من هذا القبيل، لكلَّ قابليَّة لأخذ واحد من الألوان المسترَّة فى نور الشمس، فإن كانت لها القابلية لتقبُّل الحمرة التي فيه تقبلها، و إن كانت لها القابلية لتقبُّل الاصفرار الذي فيه تقبله، و هكذا.

فالألوان أنوار إلَّا أنَّ الأشياء ألوانها بمقابلتها لتلك الألوان بمقتضى السنخية التي أودعت فيها، فعليه يعلم بعض مواضع النظر فى كلمات أصحابنا.

و إن شئت قلت: كلُّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات و إلَّا لتسلسل، فالأجسام متلوَّنة بالأنوار و الأنوار متلوَّنة بذاتها، و اختلاف الأجسام باختلاف القوابل فى اللون. فكما أنَّ الزجاج الخاصَّ يحمرُّ بقبول النور اللوني و إهدائه إلى ماورائه و انعكاسه إلى خلفه، كذلك التفَّاح المخصوص يقبل اللون الاصفرارى و يهيئه إلى تقبُّله النور الأشدَّ.

فظهر الألوان في الأجسام واستكشاف القابليات المخصوصة في الأشياء بتوسط الأنوار. و أما الأنوار فهي ظاهرة في لونها بنفس ذاتها و بإفاضة التقدير المَنَّان عليها.

و قد يقال: إنّ اختلاف الألوان باختلاف الحركات، و هو قول بعض حكماء الغرب في العصر. و عليه عوّل فلسفته و قال: العالم مركّب من الحركة الأينية إلا أنّ جسمين ثابتان غير متركّبة من الحركة: الجسم الأول هو الكتريسيتة الموجبة، و الثاني الكتريسيتة المنفية. و الجسم الأول هو الأصل المركزي، و الجسم الثاني هو الأصل الذي يتحرّك حوله. و من اختلاف تلك الحركتين يحصل الأجسام و الأشكال و الكيفيات و غير ذلك. فإذا كانت الحركة حول الجسم الأوّل في الثانية ثلاث مائة مليون مرتبة، فيحصل اللون الخضراء ثمّ الأحمر ثمّ الأصفر ثمّ المائي ثمّ الآخر ثمّ البَنَفَسَج. و اللون الأبيض هو اللون المركّب من تلك الألوان، و اللون الأسود خارج من الألوان، و ما وراء هذه الألوان يقال له «ما وراء بَنَفَسَج».

و إلى هنا يظهر: أنّ مكتبة الفلسفة القديمة قاصرة عن الوصول إلى الطبائع الخارجية التي لا تصل إليه العقول إلاّ بالآلات و الأدوات كما هو في العصر الحاضر و في القديم مفقود الأثر. و كان ينبغي لهم أن يحتاطوا في هذه الأمور حتّى لا يبنوا أساس مذهبهم على هيئة بظلموس الباطل حسّاً و نقلاً.

فصل (٢)

في النور المحسوس

قوله: إمّا أن يبقى.

أقول: و ينبغي أن يقرّر المسألة بطريق أسهل و ببيان أظهر و هو: أنّ النور إذ دخل في البيت ثمّ سدّ البيت، فلا يخلو؛ إمّا ينعدم قبل السدّ زماناً أو رتبة، فكلاهما محال؛ لاستلزامه تقدّم المعلول على العلّة، أو ينعدم بعده إمّا زماناً أو رتبة؛ فإن انعدم بعده زماناً يلزم بقاءه في البيت و هو معلوم الانتفاء، أو رتبة فيلزم تخلّل الجسم انعدام الجسم و هو أيضاً مستحيل ظاهر.

ولكنّه غير تمام؛ لما أنّ هنا شقّاً آخر و هو انعدامه بعده زماناً ولكنّه في زمان لطيف لا يمكن احساسه. و أمّا البرهان الأوّل فيمكن أن يجاب عنه بأنّه مقصور في الحركة، فالأنوار أجسام مقسورة في الحركة إلى الجوانب و ميلها الطبيعي هو كرة الشمس.

إن قلت: يلزم القسر الدائم أو الأكثر، و كلاهما محالان. قلت: ما هو المقصور هو الجسم في زمن خاصّ و هو ابتداء انفصاله من المضيء، و أمّا قبله فهو كأنّ في مكانه الطبيعي، و أمّا بعده فيدخل في حيطّة الأرض. و لا بأس بكون الأجسام إذا كانت في الكرة السماوية كان مكانها الطبيعي هناك. و بعد ما اتّصل إلى الأرض تصير مكانها الطبيعي الأرض.

و أمّا البرهان الثالث فبأنّ الأجسام الصيقليّة على أقسام: منها ما يوجب ضعف النور من ورائه، و منها ما يوجب قوّته، و منها ما لايزيد و

لا ينقص. فعلى الأول كلما ازدادت انتقصت، فيصح كلام الشيخ. و أما على الثاني و الثالث فلا ينقص. نعم على الثاني لا يزيد. و على الثالث يزيد و الأجسام التي تتجزئ عن الشمس من قبيل القسم الثالث.

و أما البرهان الرابع فكان ينبغي أولاً الاختصار عليه بعد تنبيهه بأنّ النور إن كان جسماً يلزم الخرق و الالتيام في الأجسام الفلكية كما اختصر الماتن، ولكنه غير تمام كما أوضحناه في كتابنا المحرّر في الهيئة. و ثانياً: الاستبعاد خارج عن حیطة الاستدلال العقلي. و ثالثاً: ليس الأمر كذلك؛ ضرورة أنّه حصل من الحركة، و هو في الزمان إلّا أنّه لطيف يدركه العقل لا الحسّ.

فتحصّل: أنّ البراهين التي أقامها الشيخ كلّها مدفوعة لكن لا بدفع اعترضه الماتن؛ فإنّ دفعه مدفوع، بيان ذلك:

أولاً: أنّه خروج عن حیطة النزاع؛ لما أنّ الشيخ مع فرض كون النور جسماً أقام البرهان على عدمه، و هو افترض أنّ النور موجود إبداعی و أنّه مجعول بلامادة فهو خارج عن طريق البحث.

و ثانياً: يظهر التناقض في كلماته حيث قال في الوجه الأول: «إنّ فرض كون النور جسماً لا يستلزم الحركة»، فهو اعتراف بأنّه جسم، و قال في الوجه الثاني: «إنّ قيام المجعول بلامادة بالفاعل» و هو صريح في عدم كونه مادياً.

إن قلت: فرق بين الجسم الإبداعی و الاختراعی كالجسم الأنثري و بين الجسم العنصري، و النور من الأول لا الثاني.

قلت: الأجسام الأنثريّة و إن كانت أمراً واقعياً لا يتجافى عن المادة إلّا

أنها مع صورتها، فالجسم الأثيري ليس بلا مادة، فإذا بطل كلامه من رأسه. و ثالثاً: التساوق يحصل من تفتيش مصاديق المفهومين، و الوصول إلى أنهما متلازمان في جميع المراحل. و ليس بين النور و الجسم التساوق؛ لما نجد الأجسام التي ليست مستنيرة، و العجب منه حيث لم يطلع على مغزى مراد الشيخ، و إلا فإنه لا غبار فيه حتى يحتاج إلى هذه التكاليفات، فليتأمل جيداً.

و رابعاً: أن مجرد الجسمية و الجوهرية تكفي لأن يسأل بأنها مبدع من الشمس أو غيرها، و ليس النور منحصراً بها بل النار العنصري أيضاً لها النور. و دعوى الإبداعية هنا غير مقبولة، و إلا يلزم صدور الأشرف عن الأخس و هو مستحيل البنيان و ممتنع الأساس.

فتحصل من جميع ما أسسناه: أن القوم وقفوا في أمر النور في حيص و بيص و لم يأتوا بكلام تامّ و مبنئ مستقيم. و الذي اعتقده الطبيعيون اليوم هو أن النور عبارة عن تموج الإيز و هو مادة منتشرة في العالم و أبسط من جميع الأشياء و أخف من السائر، أو يقال: إنه جوهر جسماني لطيف غايته مركب من مواد خاصة نوراني ظاهر بذاته مظهر لغيره. و أمّا توهم كونه من العالم العلوى أو من الأعراض القائم بالغير مع كونه متحركاً، فهو أشبه بالشعريات. و قولنا «أنه تموج» لا ينافي الجوهرية التي تكون محمولة لغيره، فافهم و تأمل تعرف الحق، و حقيقة كل شيء حقه. و من العجائب الذي ابتلى به الماتن في الفصل الآخر هو أن النور ظهور اللون، و يأتي ما فيه من ذي قبل إن شاء الله تعالى.

قوله: فإن لم تكن محسوسة.

فكيف يمكن كونه حاملاً لمحسوس، وإن كانت محسوسه كانت ساترة، تأمل.

قوله: ممّا يوجد دفعة بلاحركة. [٤ : ٢٠/٩٠]

أقول: الشمس توجد النور دفعة بلاحركة في الجسم المستنير، أو مطلقاً سواء كان جسم يستنير بها أو لم يكن، فإن توقّف على وجود الطرف فهو ممنوع، وإن لم يتوقّف فلا بدّاً يتنوّر الواسطة بين الجسم المستنير و المنير و هو الهواء مثلاً. فالهواء ابتداءً يتنوّر ثم هو يوجب الإبداع أو نوره أو أنّه ينصرف منها ويتجاوز إلى غيرها؟ لا سبيل إلى الأوّل والثاني، فيتعيّن الثالث.

فتحصل: أنّ الاختراع لا يمكن للمادّيات والمُدّيات، بل هو من أوصاف المجرّدات الكلّية أو الجزئية حتّى لا يقع السؤال ولا يأتي الإشكال. هذا مع أنّ الجسم الاختراعي مثل الفلكيات ممّا لا سبيل إلى إثباتها - إن لم أقل بثبوت عدمها في العصر -، وما يتوهم أنّ من الجسم ما يمكن أن يكون هكذا فيجب، غير تمام حتّى في المجرّدات النفس الأمرية، و تمام الكلام في محلّه.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: لا ينعدم شيء منها. [٤ : ٣/٩١]

أي الاتّصاليات.

فصل (٣)

في حقيقة النور وأقسامه

قوله: مثل هذا التأثير. [٤ : ١٩/٩٢]

قد أثبتنا في رسالتنا المعدّة لأحكام الذهن: أنّ الأمور الذهنية ربّما تكون أقوى من الخارج.

قوله: على مغايرتهما. [١/٩٣ : ٤]

أقول: قد عرفت أنّ النور ينقسم إلى الأبيض و الأحمر و الأصفر، إلّا أنّه ليس مثل الماهيات المشتركة في الجنس المفترقة في الفصل بل الاختلاف بينهما بتمام الذات و إن اتّفقا في الأمر العرضي و هو الإظهار مثلاً. و من هنا ينقدح مقالة الماتن من أنّ اختلافهما بالاعتبار، فإنّ اللون - بمعنى الاستعداد المخصوص لقبول النور المخصوص - أمر واقعي غير النور و بمعنى الظهور و الجلوة، فليس في الجسم إلّا النور المخصوص لا اللون الظاهر، بل النور لمكان تركّبها من الأنوار الملونة يحتاج في تميّزها إلى مميّزات و هو اختلاف الموارد و القوابل. فأساس كلامه مع ما توهمه إيراداً على الوجوه الأربعة غير تمام.

قوله: إشارة إلى تجدد أمر. [٢/٩٣ : ٤]

قال الشيخ في المقالة الثالثة من الفن السادس، الفصل الثالث: «ظهور اللون يفهم منه في هذا الموضع معنيان: أحدهما صيرورة اللون بالفعل، و الآخر ظهور لون موجود بنفسه بالفعل للعين. و المعنى الأوّل يدلّ على حدوث اللون أو وجوده لونا، و المعنى الثاني يدلّ على حدوث نسبة اللون أو وجود ذلك النسبة، و هذا الوجه الثاني ظاهر الفساد»^(١) انتهى.

و الذي يؤمّي إلى ما تأسّسناه هو الوجه الآخر و هو ظهور لون

موجود بنفسه بالفعل للعين، ولكنّه يظهر منه أنّه يحصل من طبيعة المحلّ ولكنّه باطل، بل الحاصل منها هو المعنى المرجّح لتعلّق النور المخصوص به. فكما أنّ الزجاجات مشتركة في الزجاجية و مختلفة في الخصوصيات التي بها يترجّح لقبول النور المخصوص الثابت في النور الأبيض، كذلك الأشياء مشتركة في أمور و مختلفة في جهات تقتضي ذلك.

قوله: غير زائدة على مراتب التراكيب الأنوار. [٤ : ٣/٩٤]
أقول: و ما هو قضية التحقيق - كما أُشير إليه - أنّ الألوان أنوار، ولكنها مبدعة باللون المخصوص لا أمر يحصل فيه، و أنّ القول به في المبدأ الفياض غير بعيد و هو أنّ النور الساطع من الشمس - بعد ما ثبت تركّبه من السبعة الشداد - يكون قبل سطوعه من المبدأ قوّة استعدادية ثمّ حصلت تلك القوّة الكمالات اللائقة بحالها بتوسط الملك الغيبي. فالقول بأنّه مثل سائر العنصریات التي تحصل بالحركة، غير بعيدة إنصافاً. فعليه يكون النور في حكم الجنس، و الألوان في حكم الفصل المقسّم و المقوّم الحاصل منهما النوع التشكيكي، فاعتم و اشكر.

قوله: عدم ملكة. [٤ : ٩/٩٤]

و هذا خلاف التحقيق، بل الظلمة سلب محض. نعم للسلوب المحضة أيضاً عناوين غير سلبية كما في أعدام المقابلة و الملكات مثل الظلمة و الليل و العمى و الأبكم و الألكن؛ فإنّ الأولين مثل الأول، و الآخرين مثل الثاني؛ ضرورة أنّ عدم الملكة يصير ملكة مع أنّ الليل

لا يصير نهاراً و الظلمة لا تصير نوراً و هو من الواضح الذي لا غبار فيه كما يأتي في الصفحة الآتية حيث قال: أولاً: أنّ الظلمة أمر عديمي،^(١) و ثانياً: أنّه سلب محض.^(٢) و الثاني أولى عند أهل التحقيق كما ليس بخفي. قوله: متضادة لكن بما هي ألوان. [١٦/٩٤ : ٤]

الأمر الحقيقية بينها التضاد لا الأمور الاعتبارية، و إن فرض فيها التضاد فهو التضاد الاعتباري كما حقق في محلّه. فما تخيله لا يرجع إلى محصل تامّ كما هو الظاهر الواضح.

قوله: بما هي ماهيات. [١٨/٩٤ : ٤]

ليست الماهيات اعتبارية بل هي حقائق انتزاعية موجودة بوجود مناشئ الانتزاع. فقياس المختلفات في وعاء الاعتبار بالمتشّئات في وعاء الانتزاع، قياس في غير محلّه كما ترى، فافهم.

قوله: سهل بما بيّناه. [٢٠/٩٤ : ٤]

أقول: قد تقرّر أنّ كلّ ضوء ليس عين كلّ لون، كما أنّ كلّ وجود ليس عين كلّ ماهية. فما يراه البصر من الضوء في البلور عين اللون في تلك المرتبة، وكذلك المرئي في الماء من اللون عين الضوء في تلك المرتبة. وهذا حسن؛ لما أنّ اللون هو النور إلّا أنّه مذهب فاسد من جهة توهمه أنّ النور يوجب ظهور اللون، أو أنّ اللون من حامل النور؛ فإنّه قد عرفت كراراً: أنّ اللون هو النور و اختلاف القوابل تتكثّر الأنوار بالجهات الخاصة التي فيها.

١- الأسفار الأربعة ٤ : ٩٥ / السطر ١٩.

٢- نفس المصدر ٤ : ٩٦ / السطر ٢.

و من هنا ينقدح ما في الوجه الرابع من الإشكال - إشكالاً و جواباً - و هو: أنَّ النور الملاقي للجسم الهادي لا يهتدي بتمامه و كماله، بل يهديه الجسم بما هو في وسعه و سعة وجوده. فما قد توهم: أنَّ النور بعد الوصول إلى الجسم الصيقل يسكر ثم الجسم الصيقل يتلأ في ماورائه، أو قيل بأنَّ النور يهدي ولكن الجسم يصبغه بلونه، أو قيل غير ذلك؛ كلُّها غير تامّة عند الوجدان بل و التجربة و البرهان؛ ضرورة أنَّ النور مركّب، و ضرورة أنَّ المتّصل الواحد الذي توهمه الحكماء ممّا لا أساس له، فالنور إذا لاقى ذلك الجسم بتوسّط الخصوصية التي فيه لا يهتدي غير ما يساذجه و يناسبه.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٤)

في الفرق بين الضوء و النور ...

قوله: و هو عديم. [١٩/٩٥ : ٤]

قد مرّ مراراً: أنَّ الظلمة ليست عديمة - كما صرح به بِرُفٍّ في ذيل كلامه - قال: «لَمْ يَكُنْ أَمْراً وجودياً بل سلباً محضاً» فتناقض في المقال فلا تغفل.

قوله: لأنّنا إذا غمضنا. [١٩/٩٥ : ٤]

وفيه: أنّه حال فتح العين يرى الظلمة، و في حال الغمض لا يرى الظلمة، فالدليل غير واف بالمطلوب.

إن قلت: إن كان الظلمة أمراً عديماً أو سلباً محضاً، لا يرى قط. قلت:

عدم الرؤية من البديهيات، ولكنّ الكلام في أنّ هذا الدليل يفي بالمراد أو لا.

هذا مع أنّ الظلمة سلب محض، والدليل لا يثبت، بل غاية ما أثبت به هو أنّه أمر غير موجود بالفعل.

قوله: ولأنّا لو قدرنا. [٢٠/٩٥ : ٤]

المدّعي لكونها أمراً وجودياً يعكس القضية ويقول: إنّنا لو قدرنا خلوّ الجسم عن الظلمة لتراها في النور، فالنور إمّا أمر سلبي أو وجودي أيضاً، والظلمة لا يناقضها.

قوله: أنّ الألوان غير موجودة. [٣/٩٦ : ٤]

أقول: إن كان المذهب في اللون ما سلكه أصحابنا القديمه، فلا دليل كافٍ على عدم اللون في الليل، بل هنا احتمالان آخران، وبهما يدفع الدليل الذي أقامه الشيخ وصدّقه الآخرون:

الاحتمال الأوّل هو: أنّ اللون له مراتب ضعيفة وقوية، وإذا كانت الشمس طالعة تكون في المرتبة القوية أو تصير ما بالقوّة ما بالفعل، فلا مانع لهذا الاحتمال إنصافاً بعد ما رأينا أمثاله في أصل الوجود وراتبه متفاوتة شدّة و ضعفاً.

الاحتمال الثاني هو: أنّ الرؤية أمر مشروط بأمر، وهو غير اللون و حقيقته، فربّما يشترط اللون في تحقّقه بشيء لا يشترط الرؤية به، وربّما يكون بالعكس. فعلى هذا يقال: الرؤية مشروط بكون المرئي مستثيراً، فليست الرؤية مطلقة من حيث الظلمة والنور كما ليس مطلقة من حيث المواضع والمحاذاة.

و أما إن كان المذهب في اللون ما يرجع إلى النور إما على وجه تخيله الماتن أو على وجه بنيانه وأسنانه، فإنه على كلا التقديرين منتف في الليل؛ لما أن النور لا يجمع الظلمة، فاللون لا يجمع الليل. ولكك قد علمت: أن اللون لا ينتفي بناء على مسلكه إذا احتملنا الوجه الأول وهو اختلاف مراتب اللون. وأما على مسلكنا فيتم، ويشهد لذلك ما مر من أن بعض الحيوانات يرون الأشياء في الليل. فإن قيل بأنها لا تميز بين الأجسام المختلفة في اللون، فهو باطل بالتجربة، فلا بد أن يقال بأنه يرى ويميز. فعلى مسلكه يثبت كون المرتبة الضعيفة، وعلى مسلكنا يثبت النور وأنه ذو ألوان وباختلاف الأشياء في الموارد يختلف في قبولها الأنوار المتلوثة المخصوصة، فتبصر.

قوله: و قال لا يمكن أن يكون الظلمة. [٤ : ١/٩٧]

و هذا ليس بحثاً آخر؛ لما أن إنكار شرطية الظلمة إن بني على أنها سلب محض فهو حق لا يحتاج إلى دليل. وإن بني على أن الظلمة مع أنها عدمية ليست شرطاً فالدليل غير واف؛ بداهة أن أنوار الكواكب إن كانت غير مرئية لمقهوريتها لا يشهد على أن الظلمة مطلقاً غير قابل لقابلية شيء آخر لم نطلع عليه، مع أن الأمور الوجودية كلها مشروطة قطعاً للحوادث المستقبلية، فافهم واغتنم.

قوله: سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء. [٤ : ٢/٩٧]

و هذه الجملة لاتناسب ما يقول في الذيل حيث يقول: «كالنار نراها سواء كانت في الظلمة أو في الضوء» لأنه لا يمكن أن يكون النار في الظلمة. و ما يقال في العرف لا يصغى إليه. وإلا ربما يكون النظام

الشمسي مع الشمس في قبال الكرات الأخر أصغر و أضعف من النار بالنسبة إلى نظامنا.

هذا مع أن تعليله بأن الشمس إذا طلع لانراها في الظلمة أيضاً غير تمام؛ ضرورة أن المقصود هو المرائي، فإنه متى طلعت الشمس لا يمكننا أن نراها و المرائي في الظلمة.

و على أي تقدير، البرهان في نهاية الضعف؛ ضرورة أن النور متفاوتة، فربما يرى الشمس في الظلمة و لا يرى النهار فيها، و ربما يكون الأمر عكس ذلك. و العجب من الماتن حيث لم يتوجّه إلى ضعف البرهان أولاً و ضعف الاستدلال أصلاً ثانياً، فليتأمل.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

الباب الرابع

في الكيفيات المسموعة

فصل (١)

في علّة حدوث الصوت

قوله: علّته القريبة. [٤ : ٩٧/١٣]

أقول: قد عرّف الصوت بأنه كيفية تحدث في الهواء بسبب تموج حاصل من القرع أو القلّع. و الذي يصدّقه العقل السليم و الذوق العليم هو أن الصوت عبارة عن التموّج المخصوص أو نحو تموّج. فما قد قيل: بأن له العلّة القريبة و هو التموّج، و العلّة البعيدة و

هو القرع أو القلع، و الشرط و هو استحكام المقروع و المقلوع، تمام
إلا من جهة العلّة القريبة؛ فإنّ الموج عبارة عن الصوت ولكّنه الموج
المخصوص المباین معه في النوع، لا أنّه و الموج الملموس واحد
بالنوع مختلف بالعوارض المشخّصة، بل الموج جنس للموجين بل أكثر:
من الموج ما هو ملموس و هو غير الموج المسموع، ومن الموج ما هو
مسموع فقط، وبوجوده في الخارج لا ينعدم ولكّنه كلّما طال عليه الزمان
ضعف و لعلّه بلغ إلى مرتبة في السنين المتماذية إلى حدّ حتّى يفنى،
فالصوت موج حاصل من سبب خاصّ لا الموج المطلق كما هو الظاهر.
و ما قد قيل: إنّّه كيف يكون مسموعاً من الموج ما هو ملموس؟! يقال
عليه: إنّّه خلط بين النوعين بين الأسباب الخاصّة. و توهم: أنّ اختلاف
النوعين لا يمكن بذلك، فاسد؛ فإنّ الحروف متباينة بالنوع لتلك الجهة.
مصطفى

قوله: فليس التّموجّ بصوت.
[٤ : ٣/٩٨]
قد عرفت: أنّ التّموجّ ينقسم إلى قسمين: أوّلهما: التّموجّ الملموس و
المبصر، و ثانيهما: التّموجّ المسموع.
و ممّا يتّضح هنا: أنّ المعرفة بالأسباب، و الجهل بها غير دخيلة في
إفادة كون الصوت غير التّموجّ، بل يشهد عليه؛ ضرورة أنّ الصوت له
العلل المتفاوتة إلاّ أنّ اختلاف العلل لا توجب اختلاف المعاليل. و أمّا
أنّ المعاليل مختلفة واقعاً و متقاربة حسّاً فهو غير دخیل في كون الصوت
نفس التّموجّ أو أمراً يحصل منه.
و توضیح المطلوب بحيث یقترح الحقّ في الصوت و حدوده هو: أنّ

عند القرع أو القلع يحصل موج، و منه ييسط الأمواج المتعاقبة، و كلما اتسعت الدائرة اتسعت ضعف الصوت، و هذا ممّا لاشبهة في كونه أمراً موجوداً خارجياً بل خارج الصماخ أيضاً إلا أنّ سعة الدائرة و ضيقها يوجب اختلاف الأصوات في الضعف و الشدّة و القرب و البعد.

و إدراك اختلاف الجهات و تميّز الجهات كلّها من تلك الجهة، مثلاً: الصوت الحاصل في مركز الدائرة إذا اتسع حتّى بلغ إلى الصماخ يدرك كونه من اليمين؛ لكونه يأتي من تلك الناحية، و يدرك كونه في الحدود المعيّنة؛ لحصول تلك الأمواج من ذلك النواحي، و يدرك اليمين باليسار؛ لما أنّ الموج يملأ الخلل و الفُرَج الحاصل من الناحية الخاصة، و يدرك الشديد و الضعيف؛ لما أنّ الدائرة في الشدّة أصغر من الضعيف، و يدرك البعيد و القريب؛ لما أنّ الدائرة في البعيد مبسوطة و في القريب مقبوضة و غير ذلك.

و من هنا يتقدح بعض الخلل في الفصل الثاني من الباب الرابع، لا سيّما ما اختاره في ذيله حيث قال: «إنّ الأهوية المجاورة تابع البدن و في حكم عضوه» مع أنّه لا يلتزم بذلك؛ لبُعدِه عن مثل جنبه بعد ما يجد من نفسه أنّ الصوت في تلك المحالّ، و يقال: إنّهُ أوجد الصوت هناك دون هنا، مع أنّ هناك ليس من جواره، فليتبصّر حتّى ينفعلك بعض التنبّهات الدقيقة.

فصل (٣)

في سبب ثقل الصوت و حدّته و معنّى الصّداء و الطنين و الحرف

و هو «الجام» في عرفنا. هذا ولكن الصوت الحاصل فيه ليس من الطنين كما لا يعبر عنه به عند مراجعة العرف و اللغة، و هو من المعضلات. و لعل أقوى الأقوال هو أنه يحصل فيه التمرّج لا فوقه و تحته، و الأمر بعدُ مشكل جداً. و لا يخفى أن الوجدان قد يرى أن البيت الواحد إذا عيش فيه لا ينعكس فيه الصوت و لا يكون بعية، و إن أفرغ مدّة مديدة فإذا أوجد فيه الصوت يكون له الصّداء و الطنين، و هو أيضاً من المشكلات التي لم تنحلّ بعدُ.

قوله: بأن يختلف باختلافه. [١٨/١٠٠ : ٤]

محصل الكلام هو: أن الحروف منوع الصوت، و الغنة و البوححة من أمارات تشخص فرد من النوع. و توهم أنه عكس ذلك فاسد؛ بدهة أن الغنة في المرتبة المتأخرة من الحرف، فأماراة عليه في التشخص بعد ما لم يكن من لوازم ماهيته و لا في حدّ وجوده، فتدبر.

فصل (٤)

في تقسيم الحروف إلى صامت و مصوّت، و إلى أني و زماني

قوله: في تقسيم الحروف. [٢/١٠١ : ٤]

أقول: ينقسم الحروف باعتبارات إلى أقسام:

التقسيم الأوّل - باعتبار وجود الشريك و عدمه - : فما لاشريك له من الحروف المقطّعة، يقال لها المفردة و فريدة و وحيدة كالآلف و الكاف في العربية و اللام و نحوها. و ما له شريك واحد كالذال و الذال إلى الفاء

و القاف وإن في عَدَّ الأخير من الأمثلة إشكال، و يقال لها المثنائي. وما له شريكاً يقال لها المثلث كالباء و الجيم على لغة العرب، و إلا ففي العجم له شركاء.

التقسيم الثاني - باعتبار النُقْط و عدمها -: فما ليس له النقطة يقال لها المجرّدة، و ما له نقطة واحدة يقال له المفردة و الوحيدة، و ما له نقطتان يقال له المثنائي، و ما له ثلاث نُقْط يقال له المثلث.

و التقسيم الثالث - باعتبار المتشابه و المحكم -: فما لاشريك له محكم، و ما له الشريك مطلقاً متشابه، و منه آيات محكمات و آخر متشابهات. و التقسيم الرابع - باعتبار الملفوظي و المسروري -: فالملفوظي هو الحرف الذي يتلفّظ في اسمه بثلاث أحرف كالألف و الجيم و نحوهما، و المسروري أن يكون كذلك إلا أن أوله عين آخره و هو الميم و النون و الواو و يقال لها الحروف المستديرة.

و التقسيم الخامس - باعتبار الملبوبي و غيره -: و هو أن يكون الحروف بحيث يتلفّظ فيها في اسمها بالحرفين، أو يقال الملفوظ في اسمه بثلاث أحرف مختلف؛ فمنه ما هو متّحد الآخر، و منه ما هو مختلف بالآخر، فالأول مثل السين و الشين و نحوهما، و الثاني مثل اللام و القاف و غيرهما. ثم إن هنا بعض اعتبارات آخر ينقسم بها الحروف. و مجملها: تقسيمها إلى النورية و النارية، و الظلمة و الظليّة، و الترابية و الهوائية و المائية، و إلى المدغمة فيها لام التعريف و المظهرة، و إلى المفاصلة و المواصلّة، و كثير منها باعتبار التركيب.

قوله: ولا يشعر الحسُّ.

[٢١/١٠١ : ٤]

بل الحسُّ يشعر بخلاف ذلك كما هو الظاهر.

الباب الخامس

في الكيفية المذوقه و المشمومات

قوله: وإثبات عرضيتهما.

[١٣/١٠٢ : ٤]

أقول: لا يأتي الكلام في عرضيتهما، ولكنّه ممّا لا يكاد يخفى.

ولكن هنا بحث جدير بالتحقيق وهو: أنّ الكيفيات المذوقة و المشمومة توصيف من جهة أمر خارج عنها، وليس باعتبار ذاتهما؛ بمعنى أنّ السكر له كيف خارجي لا يدرك إلاّ بدرك خاصّ و هو الذوق، و العطر له كيف مخصوص لا يحس إلاّ بالشامّة، فالمراد من كيف المشموم ليس معناه أنّه قبل الشمّ ليس كيفاً، بل أنّه لا يدركه إلاّ الشمّ.

فما قد يتخيّل: أنّ المجاور للعطر يصير معطراً بلحوق الأجزاء الجوهرية العطرية به فلا كيف يسمّى بالمشموم، فاسد؛ فإنّ نفي انتقال كيف أو تكيف الآخر بالمكيف بالذات لا ينافي إثبات كيف المشموم، و هو المعنى الثالث في الأجزاء المتجزّئة في الجوّ المتراقية إلى جوف الأنف المشمومة من القريب لا البعيد كما لا يخفى. فما قد يتوهم اشتهاؤه في العصر من بطلان الكيفيات المشمومة بأنّها أجزاء متشرة، خارج عن التحقيق و بعيد عن الواقع بمراحل.

قوله: وفيه فصول. [١٣/١٠٢: ٤]

الجمع منطقي كما هو الظاهر.

فصل (١)

في الطعوم

قوله: هو التفه المسيخ. [١٦/١٠٢: ٤]

الظاهر أنّه خلط، فإنّ التفه ينقسم إلى المسيخ وغيره، و يطلق عند الإطلاق بما يبعد من الطعوم المعبر عنه في الفارسية بـ«بى مزه»، و المسيخ هو اللحم الذي لا طعم له و هو عادم الطعم حقيقة، و الحرافة هو «تيزى» و العفوصة هو «گس».

قوله: في أفراده ثمانية تسعة أقسام. [١٩/١٠٢: ٤]

فى أفراده ثمانية، و مع ما هو العادم له حسّاً لا واقعاً تسعة أقسام.^(١)

قوله: في الثلاثة. [١/١٠٣: ٤]

قال العلامة السبزواري في بعض حواشيه نظماً للمحافظة على

الاختصار: »

حَلْ حَرَاقَتْ حَغ مَرَاژَتْ شُورْ حَمْ بَلْ حُمُوصَتْ بَغ عَفُوصَتْ قَبُضْ بَمْ

مَلْ دَسِمْ مَعْ حُلُوْ بَاشْد مَم تَفَهْ طَعْمَهَا زَايِنْ جَمْلَه آمَد مُلْتَمْ

فالحاء: عبارة عن الحرارة الفاعلة. و اللام: عن لطافة المادّة

المنفعلة. و الغين: عن غلظة المادّة. و الميم: عن معتدل المادّة. و

الباء: عن البرودة الفاعلة. و المیم - أول التركيب -: عن معتدل الفاعل». ^(١) انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

قوله: البورق.

شوره زار.

قوله: و قد یرکّب طعمان.

[١٥/١٠٣ : ٤]

بل الثابت المحرّر هو: أنّ الطعوم تنقسم إلى البسائط و إلى المركّبات، فالبسائط ما عرفتها، و المركّبات هي الطعوم التي نمتزج بعضها مع بعض، بل تارة يمتزج طعم من جميع البسائط، و تفصيله في محلّه.

من العبد السید مصطفی الخميني عفي عنه

قوله: و التفه.

[١٧/١٠٣ : ٤]

و الظاهر أنّها ليست من الطعوم، فإنّه عبارة عن عدم الطعم لا أنّه طعم يباين سائر الطعوم، و لذلك إذا سئل ذائق الأجزاء الصغيره النحاسية، ليقول إنّّه تفه؛ أي «بی مزه» أو حلو أو حامض.

و قال الشيخ في موضع من «الشفاء»: «و التّفّه يشبه أن يكون كأنّه عدم الطعم، و هو كما يذاق من الماء و من بياض البيض» ثمّ قال ما هو المستند لمقالة الماتن:

و أمّا هذه الأخرى فقد تکرّرت بسبب أنّها متوسّطات و أنّها أيضاً مع ما يحدث ذوقاً يحدث بعضها لمساً، فيتركّب من کیفیة الطعمیة و من التأثير اللمسي شيء واحد لا يتميّز في الحسّ، فيصير ذلك الواحد كطعم محض متميّز، فإنّه يشبه أن يكون طعماً من الطعوم المتوسّطة بين الأطراف

يصحبه طعم و تفريق و إسخان، و يُسمَّى جملة ذلك «حرافة». و آخر يصحبه طعم و تفريق من غير إسخان و هو «الخُموضة». و آخر يصحبه مع الطعم تجفيف و تكثيف و هو «العفوضة». و على هذا القياس ما قد سُرح في الكتب الطيِّية.^(١) انتهى. و من تدبّر في أمثال هذه المباحث ينتقل إلى أنّه مَبْرُؤٌ غير آتٍ بشيء فيها.

ثمّ اعلم: أنّ في كثير من تلك الطعوم إشكالاً و شبهة يطول البحث حولها، مع أنّ إثبات الطعوم بالمعنى المقصود محلّ تأمل.

فصل (٢)

في الروائح المشمومة

قوله: من جهة الموافقة. [٤ : ١٠٤/٦]

أي من جهة الملائمة و المنافرة، و هذه الجهة هي التي اختصر بها العلامة الطوسي في صغيره الضعيف^(٢) و العلامة السبزواري^(٣)، و لا يخفى أنّ ذلك يختلف باختلاف الأشخاص؛ فإنّ الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره، و قضية عروض الغشوة على الكناس في سوق العطارين مشهورة.

١- الشفاء، الطبيعيات (الفن السادس) ٢ : ٦٥.

٢- تجريد الاعتقاد - ضمن كشف المراد - : ٢٢٤.

٣- شرح المنظومة - قسم الحكمة - : ١٤٠.

القسم الثاني

من الأقسام الأربعة التي للكيف القوّة واللاقوّة

فصل (١)

في أنواعه

قوله: و الثاني أولى من الأوّل؛ لأنّ الاستعداد من باب المضاف.

[٧/١٠٥ : ٤]

إن أراد أنّه من باب المضاف ماهية، فهو ممنوع و وجهه ظاهر. و إن أراد أنّه من باب المضاف وجوداً، فمقبول ولكنه لا يوجب كون نوع من الكيف داخلاً في المضاف، فليتأمل و اغتتم.

قوله: بجهة من الجهات.

[١٥/١٠٥ : ٤]

الظاهر أنّ مراده هو الانفعال أو اللانفعال أو الفعل على فرض تصوير الاستعداد فيه و يحتمل أن يكون مراده الجهات المختلفة.

قوله: لاقوّة الجواز.

[١٥/١٠٥ : ٤]

أي الإمكان المحض.

من العبد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: لا خلاف.

[٢١/١٠٥ : ٤]

أقول: قد مرّ كراراً ممّا أنّ الكيفيات الاستعدادية ممّا لا ترجع إلى كلام محضّل: ضرورة أنّ الأجسام مركّبة - من جهة - من ماهية و وجود، و إذا كانت

موجودة تكون مركبة من الجهة الفعلية و الجهة القوّة، و في المرتبة المتأخّرة عن ذلك يكون عدّة أمارات و علامات لتشخصّها و تميّز أفرادها. و تلك القوّة الحاصلة فيه إمّا جوهر أو عرض؛ فإن كانت جوهرًا فهو الهولّي و المادّة، و إن كانت عرضاً فحامله الجوهر و هو الإمكان الاستعدادي و هو أمر يشترك فيه الكبير و الصغير، المجرد و المادّي، الأثيري و العنصري، الكلّي و الجزئي، الصلب و اللين فأين القوّة الأخرى التي هو المعبر عنه بالاستعدادي المخصوص بطائفة خاصّة؟

فإن قلت: فما معنى اللين و الصعب. قلت: قد مرّ أنّ الصعب و اللين من الأمور المنضّافة قرب شيء صلب بالقياس إلى شيء، و لين بالقياس إلى الآخر، فيدخل المفهومان في أبواب الإضافة. هذا مع أنّ اللين قد يصير صعباً و قد يعكس.

هذا مع أنّ التحقيق الذي مرّ بك ينتج أنّ اللين و الصعوبة يرجعان إلى الفعلية لا القوّة، فإنّ الماء لينّ بالفعل و الحجر صعب بالفعل لا أنّهما متضمّنان القوّة إلى جانب الفعل أو الانفعال مثلاً، بل هما بالفعل ينافيان اللانفعال و الانفعال.

فأساس الكيفيات الاستعدادية غير متين مع أنّ تنويع الكيف بالأربعة غير تمام، بل الكيف ينقسم إلى المجرد و المادّي و المادّي إلى الخفيّ و الجليّ. و ليس من الكيف إلّا و قد استقصيناه في هذا الحصر الصحيح العقلي و أثبتنا أنّ اللين و الصلابة أمران بالفعل لا بالقوّة، و حصول الانغمار سهلاً و صعباً غير مربوط بالقوّة و اللاقوّة بمعنى المتداول منها. نعم إن كانت القوّة بمعنى القدرة على المقاومة و عدم القدرة عـ

المقاومة، فهو صحيح خارج عن محلّ الكلام و محيط البحث، مع أنّ عدم القدرة غير القدرة علىّ العدم، و يأتي زيادة توضيح لذلك.

فصل (٢)

في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي

قوله: من الأقسام. [١٩/١٠٦ : ٤]

الظاهر أنّه متعلّق بقوله «ليضيع» أي الاستعداد المحرّك يضيع من حيث إنّّه لا يُعدّ من الأقسام، مع أنّه لا بدّ منه؛ لأنّ عدّه داخلاً تحت سائر الأجناس إمّا ممتنع أو ممكن صعب، كما توهم أنّه داخل تحت اللّمس، فراجع «الشوارق»^(١) و الكتب الشارحة لصغير المحقّق الطوسي قدّس سرّه القدّوسي.

قوله: موأاة. [٢٢/١٠٦ : ٤]

بمعنى المطاوعة.

قوله: و ليسا من الأمور البدنية الصرفة. [٧/١٠٧ : ٤]

و المراد من القيد الأخير هو: أنّ تلك الأوصاف للنفس بما هي نفس لا بما هي عقل و لا بما هي بدن كما لا يخفى، بخلاف عسر الانعطاف و نقله فإنّهما للبدن بما هو بدن.

قوله: فقد زالت الشبهة. [١٠/١٠٧ : ٤]

أي توهم القسم الثالث فاسد كما أنّ توهم كون المصارعة مثلاً له أفسد؛ فإنّ المصارعة لا تتمّ إلّا بالعلم بتلك الصناعة و بالقدرة علىّ

تلك الأفعال - و هما من الكيفيات النفسانية - و بصلابة الأعضاء و كونها عسرة الانعطاف و النقل، و هذا راجع إلى الاستعداد الشديد على الانفعال فلم يكن هنا قسم ثالث، فافهم.

قوله: إنّ هذا الجنس هو استكمال استعداد.

[٤ : ١٠٧/١٠]

قال العلامة السبزواري رحمه الله: «و الجنس للقوة و اللاقوة هو الاستعداد الشديد لأمر خارج، و بعضهم جعل القوة جنساً لأمرين: أحدهما: القوة على الانفعال و اللاقبول، و ثانيهما: القوة على الفعل كالمصارعة». ثم قال في ذيل عبارته المتقدمة: «ثم إنّ الاستعدادات المتوسطة من الكيفيات الاستعدادية إلا أنّ الشديد من المذكورين مسميان بالقوة و اللاقوة، هذا ما عندي»^(١) انتهى كلامه.

و لقد تناقض في المقال حيث قال: الجنس هو الاستعداد الشديد، و هذا أمر ذاتي ليس مصداقه الاستعداد المتوسط، ثم إنه أخذ الشدة جنساً أو داخلاً في الجنس و قال في ذيل كلامه: إنهما مسميان ... فتهاافت المقالتان، فتأمل و اغتنم.

قوله: كالمراضية.

[٤ : ١٠٧/١٢]

و هي الكيفية التي تقتضي المرض بسهولة فهي الاستعداد الشديد نحو الانفعال المسمّى بلا قوة.

قوله: المصاحية.

[٤ : ١٠٧/١٢]

و هي الكيفية التي تقتضي عسر قبول المرض فهي الاستعداد الشديد المسمّى بالقوة.

قوله: من الحال أو الملكة. [١٧/١٠٧ : ٤]

مراده من الملكة هو الرسوخ كما يأتي من ذي قبل بعض الكلام فيه، و هو غير الشدة، فلا يتوهم أن الشدة عين الملكة، فما قال بعده عين ما قال ابتداء.

من العبد السيد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: من الخارج. [٢٢/١٠٧ : ٤]

و هو الشدة.

قوله: امتنع. [٢/١٠٨ : ٤]

المراد امتناع دخول المختلفين في الماهية تحت جنس واحد قريب.

قوله: المسمّى بالانفعاليات و الانفعالات. [١١/١٠٨ : ٤]

قد مرّ: أن الكيفيات المحسوسة تنقسم بالقسمة الأولية إلى الانفعال و الانفعالي باعتبار الرسوخ و عدمه، حتّى تدلّ زيادة المباني على زيادة المعاني كما قال في «شرح المواقف»: «و هو - أي الانفعالات - يشارك الانفعاليات في سبب التسمية، لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فحُرم القسم الثاني اسم جنسه الذي هو الانفعاليات تنبيهاً على قصور فيه: لما قلنا من سرعة زواله كأنه ليس من ذلك الجنس بل أدنى منه، فنقص من الاسم شيء ثم أطلق عليه الباقي»^(١) انتهى.

قوله: لزم تقوّمهما بجنسين. [١٢/١٠٨ : ٤]

إذا كانت تلك القوّة التي في الكيفيات المحسوسة داخلية في

الكيفيات الاستعدادية عبارة عن تجنّسها بجنسين، يلزم ذلك أيضاً؛ لكون الإحراق محسوساً و من مقولة أن يفعل و الأجناس العالية متباينة.

و الجواب الذي به ينحلّ النقض و ينقدح به الخلل في الاحتجاج هو: أن النار، و الصورة النارية، و القوّة المودعة فيها، و حصولها تدريجاً، و كونها حارّاً، أمور؛ فمن حيث النار صورة جسمية، و من حيث النارية صورة نوعية، و من حيث القوّة استعداد، و من حيث حصولها التدريجي مقولة أن يفعل، و من حيث الحرارة من الكيفيات المحسوسة. فيتحصّل أنّه خلط بين الأمور و الحثيات و ابتلي بالإشكال، مع أنّه علمنا تفكيك الحثيات و الاعتبارات حتّى يظهر الحقّ و يزهد الباطل.

فصل (٣)

في تحقيق أن اللين و الصلابة من أيّ جنس من أجناس الكيف

قوله: كيفيتان وجوديتان. [٤: ١٩/١٠٨]

أقول: الإعداد و الاستعداد ليست من الأمور الموجودة بالفعل مع أن ماهيات الأعراض ماهيات بالفعل.

إن قلت: ماهية البياض تبع وجود البياض، فكما هو موجود بالفعل كذلك ماهيته موجودة بالفعل. و ليس معنى الفعلية هو المعنى المتأبى عن قبول، الغير بالقوّة و الاستعداد موجودان بالفعل في عين كونهما قوّة، و ماهيتهما أيضاً موجودتان بالفعل.

قلت: القوّة معناها تبعيته الذاتية للصورة الفعلية و لا يمكن أن يعتبر منه ماهية موجودة بالفعل، وقياسه بالهولي مع الفارق كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ الكيفيات الاستعدادية ممّا لا محصّل لها. و ما نراه من الانغمار و عدمه فهو من ناحية المادّة، فمن مادّةٍ تعارض مع الانغمار؛ أي بمعنى تحريك أجزاء الشيء من مكان إلى مكان آخر، و من مادّة لا تقاوم ذلك التحريك، و هذا لا ينافي القول بوجود المتّصل الواحد ولكن الماء ليس متّصلاً واحداً، فليتأمّل.

القسم الثالث

في الكيفيات التي توجد في ذوات الأنفس

قوله: في ذوات الأنفس. [٤ : ١٠/١١٠]

أقول: وفي «الهداية»: «و ينقسم إلى كيفيات محسوسة - إلى قوله - وإلى كيفيات نفسانية».^(١) وقد يشكل الأمر من جهة أن الكيفيات النفسانية ليست مختصة بها؛ لاشتغال العقول القادسة و النفوس المتوسطة عليها، و أجب بأن المراد من الاختصاص بذوات الأنفس الحيوانية بمعنى أنها يكون من بين الأجسام للحيوان دون النبات و الجماد، فلا مانع من ثبوت بعضها للمجردات، تأمل.

و أمّا وجه عدول المصنّف من تعبير «الهداية» إلى ذوات الأنفس أمران:

الأول: الفرار من الإشكال المزبور، فإنّ المجردات ليست ذوات الأنفس.

الثاني: الإيماء إلى أنّ النفس مطلق يشمل النفوس النباتية بناء على ما هو التحقيق من أنّ الصّحة و الفساد من الكيفيات النفسانية، و بناء على ما هو التحقيق من أنّ النفوس النباتية تصحّ و تفسد فإنّ خروجها من الاعتدال فساد و كونها عنده صحّة كما تقرّر في محلّه و يأتيك من ذي قبل.

و هذا يناقض تعبيره في «شرح الهداية» حيث قال: «و هي التي تكون في نفس أو ذي نفس^(١)». و هذا مقابل تعبير الفخر الرازي^(٢) و الشيخ^(٣)؛ حيث عبّر الثاني بما لا يتعلّق بالأجسام، و الأوّل بالكمال.

و التحقيق: أنّ الكيفيات النفسانية ينقسم إلى قسمين: أحدهما: ما لا يشترك فيه سائر المجرّدات مثل الجبن و أمثاله، و ثانيهما: ما يشترك فيه سائر المجرّدات.

فإن سلّكنا مسلك التحقيق فالقسم الثاني ليس من الكيفيات مثل العلم و القدرة و الإرادة و أمثالها، بل هو كلّها راجعة إلى النفس و هويتها و من مقولة الجوهر و حقيقتها، بخلاف القسم الأوّل فإنّه من مختصّات النفس. و إن سلّكنا مسلك المضروب فالمجرّدات كلّها ذوات محلّة للكيفيات حتّى الواجب عزّ اسمه تعالى عنه. و حيث إنّ الثاني باطل فيقع الإشكال من أصله و يرتفع بكنهه، فافهم و اغتنم.

قوله: من أراد. [٤ : ١١٠/١٦]

أقول: و لعمرى إنّ القضية منعكسة؛ ضرورة أنّ التسمية بلحاظ غالب الملكات التي منها الجبن و الشجاعة؛ فإنّهما أيضاً ينقسم إلى الحال و الملكة مع أنّه لا يأتي فيهما الإشكال الذي يأتي في العلم، فتبصّر.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

١- شرح الهداية الأثيرية : ٢٤٨ / السطر ١٢.

٢- راجع المباحث المشرقية ١ : ٢٤٣-٢٤٢.

٣- الشفاء، المنطقيات (المقولات) ١ : ١٧٢.

قوله: فيشكل الأمر فيها على.

أقول: قد مرّ في التعليق السابق أنّ تقسيم الكيفيات إلى أربعة ممّا لا يمكن أن يُصغى إليه. وقد مضى آنفاً أنّ الكيفيات النفسانية تنقسم إلى قسمين، وأحدهما ممّا لا يختصّ بالنفس ولا يشاركها غيرها مثل الشجاعة والجبن وغيرهما ممّا يزول عند مفارقة النفس عن البدن بهذا المعنى. فما توهمه الماتن من أنّ الأمر في حلّ الإشكال دائر بين أحد الأمور الثلاثة، غير تمام؛ ضرورة أنّ الظنّ ناشٍ من قلّة التدبّر في أنواع الكيفيات النفسانية، وبعد ما لاحظنا عرفنا التفرقة بينها بوجه واضح، فليتدبّر.

قوله: مبلغ كثير كسبع مائة.

أقول: ذكرني العارف الكامل الوالد العلّام أستاذنا في المعارف النقلية والعقلية «أنّ الشيخ العارف أستاذنا في المعارف الإلهية الشيخ محمّد علي الشاه آبادي - تغمّده الله بغفرانه - إنّ أصول الأخلاق مائة منزل، ولكلّ منزل عشر بيوت، فالبيوتات تبلغ ألفاً. وكان له طريقة خاصّة في ذلك لم يسبقه أحد».

و لوالدي العارف المتخلّق كتب في ذلك بطريق مبسوط جدير كثير النفع وفيه الخير نرجوا الله أن يوفّقنا لطبعها.

فصل (١)

في القدرة

قوله: و ضدّ ذلك هو العجز.

و فيه خلط؛ فإنَّ العجز ليس ضدّاً للقدرة بل هو عدم ملكة كما هو الواضح. مع أنَّ القدرة و العجز من الصفات النفسانية و لا تضادّ بينهما كما تقرّر في محلّه.

قوله: إن بقي التردّد. [٤ : ١١٢/٨]

أقول: لم يظهر وجه لكلمة التردّد إلّا أنَّ الفعل بالنسبة إليه أيضاً بالإمكان، و إن مثّل له بالعادة و الخُلق فهو صواب.

فتحصل: أنَّ الفعل بالنسبة إلى القدرة بالإمكان، و بالنسبة إلى الخُلق بالرجحان، و بالنسبة إلى الإرادة بالوجوب. و أمّا بالامتناع فهو بالنسبة إلى عدم حصول مبادئ الإرادة، كما أنّه بالمرجوح بالنسبة إلى مقابل الخُلق و العادة.

و قد يتوهم: أنَّ نسبة الفعل إلى القدرة بما لها من الطرفين بالإمكان و بالنسبة إلى الطرف الواحد بالوجوب فلا شيء يسمّى بالإرادة، و هو فاسد؛ فإنَّ الفعل إذا كان بالإمكان فلا بدّ من مرجّح يرجّح أحد الطرفين حتّى يصير بالوجوب و إلّا فبالامتناع، و المرجّح البالغ إلى حدّ الإيجاب يسمّى بالإرادة.

قوله: فهي خارجة عن حدود الإمكان. [٤ : ١١٢/١٠]

أقول: المراد من الإمكان هنا هو الأوصاف الإمكانية، و القدرة من الأوصاف الإمكانية إن كان الموصوف ممكناً، و من الأوصاف الوجوبية إن كان الموصوف واجباً. و بما كانت الواجب بسيطاً فالأوصاف فيه واحدة مع الذات. و ليس الفعل بالقياس إلى مبادئ ذلك الموصوف مختلف الحال تارة بالوجوب و أخرى بالإمكان، بل لما كانت المبادئ في ذلك الموصوف

غير مترتبة إعداداً، لا يكون الفعل مختلفة الأحوال.

قال الشيخ في «التعليقات»: و نحن إنما نريد الشيء لأجل شهوة أو لذة لا لأجل ذات الشيء المراد. ولو كانت اللذة أو الشهوة أو غيرها من الأشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الأفعال عن ذاتها، لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها؛ لأنها صادرة عن ذاتها، والإرادة لا تكون إلا لشاعر بذاته. ^(١) انتهى.

فتحصل: أن الترتيب الإعدادي بين المبادئ لضعف صاحبها. وإذا كان فوق التمام المبادئ تصوير واحدة و هو الذات بأوصافها.

قوله: ولو كان الشرط في القدرة أن لا يكون عين الإرادة. [٤ : ١١٣/٤]

و هذا باب فتحه الله تعالى لخاصة أوليائه، و قد فصله والذي

العارف - دام ظله الوارف - في «آداب الصلوة» و ملخصه هو:

أن الألفاظ موضوعة بحذاء المعاني العامة و المفاهيم الكلية، و معنى ذلك هو أن الموضوع له اللفظ هو الملاك لا ما هو المشوب به. مثلاً العلم معناه - عند الواضع بناءً على ما حققناه في محله أن الواضع هو البشر بماله من الأفراد المتعاقبة - هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل، لكنه ذو جهتين: أحدهما جهة الانكشاف، ثانيهما جهة حصول الانفعال في النفس بتوسط تلك الصورة. و بعبارة أخرى له جهتان: الأولى: هو الجهة الكمالية و هو انكشاف الشيء به، و الثانية: الجهة النقصية و هو الانفعال المخصوص.

فإن سألت الواضع أن الموضوع له هو الأول فقط حتى يكون العلم

الحضوري علماً، أو أن الموضوع له هو الأول المشوب بالثاني حتى لا

يكون العلم الحضورى علماً، فلا بدّ أنّ يجيب بأنّ النقص بما أنّه نقص لا مدخلية له في الوضع، فيعلم منه أنّ الموضوع له هو المعنى العام، وهكذا سائر الألفاظ الحاكية عن المعانى الإمكانية. ومن ذلك يفتح باب الوصول إلى حقائق القرآن ودقائقه، فافهم واغتم.^(١)

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٢)

في الإرادة

قوله: بإرادة المعاصي. [٤ : ١١٣/٢٢]

مغزى الكلام هو أنّ الإرادة مصحّح العقوبة على المعصية، و المثوبة على الإطاعة.

قوله: لاحتاج إلى قصد آخر و يلزم التسلسل. [٤ : ١١٤/٤]

أقول: وهذه شبهة عويصة اختلفت كلمات أساطين الفنّ في ذلك، و لمّا انحلتها الوالد المحقّق التحرير في كلّ صناعة و أفرد رسالة على حدّة لحلّ سائر المعضلات المتعلّقة بهذه المسألة، أردنا أن ننقل بعض ما قيل و قال هو - مدّ ظلّه العالى - فنقول:

اختار السيّد المحقّق الداماد - المتوفّى سنة ١٠٤٢ - : إنّ الإرادة حالة شوقية إجمالية متأكّدة؛ بحيثما إذا قيست إلى نفس الفعل و كان هو الملتفت إليه باللحظ بالذات، كانت شوقاً و إرادة بالقياس إليه؛ و إذا ما قيست إلى إرادته و الشوق الإجماعي إليه و كان الملتفت إليه

باللحظ بالذات تلك الإرادة والشوق لا نفس الفعل، كانت هي شوقاً وإرادة بالقياس إلى الإرادة من غير شوقٍ آخر مستأنف وإرادة أخرى جديدة. وكذا الأمر في إرادة الإرادة، وإرادة الإرادة الإرادة إلى سائر المراتب. فاذن كل من تلك الإرادات المفصلة يكون بالإرادة والاختيار، وهي بأسرها مضمّنة في تلك الحالة الشوقية الإجمالية المعبر عنها بإرادة الفعل واختياره. ^(١) انتهى.

و قال المصنّف رحمه الله في مبحث آخر ما يكون تحكماً عنده هنا و بيانه - مع تغييرٍ ما - : «أنَّ الإرادة بما هي من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، وزانها وزان سائر الصفات الكذائية. فكما أنَّ المعلوم ما تعلّق به العلم لا ما تعلّق بعلمه العلم، والمحبوب ما تعلّق به الحب لا ما تعلّق بحبه الحب، وهكذا، كذلك المراد ما تعلّقت به الإرادة لا ما تعلّقت بإرادته الإرادة، والمختار من يكون فعله بإرادته لا إرادته واختياره، والقادر من يكون إذا أراد الفعل فعل. ولو توقّف الفعل الإرادي على كون الإرادة المتعلقة به متعلّقة للإرادة، لزم أن لا يوجد فعل إرادي قط حتّى ما صدر عن الواجب» ^(٢) انتهى كلامه بتوضيح منه مدّ ظله.

و قال والدي المحقّق بتلخيص منّا: «الأفعال الاختيارية الصادرة من النفس على ضربين:

أحدهما: ما يصدر منها بتوسّط الآلات الجرمانية كالكتابة و الصياغة والضرب.

١- الطلب و الإرادة، الإمام الخميني قدّس سرّه : ٩٢ ، راجع القيسات : ٤٧٣ .

٢- الطلب و الإرادة : ١٠٥ ، راجع الأسفار الأربعة : ٦ : ٣٨٨ .

الثاني: ما يصدر عنها بلاوسط جسماني كالتصور والتصديق والإرادة والإجماع.

فالضرب الأول تكون النفس بالقياس إليها فاعلة طبيعية وبالآلة، وفي الضرب الثاني تكون فاعلة إلهية وبغير الآلة. وأيضاً في الضرب الأول يتوسط الأمور النفسانية والفعلية مثل الفور إلى الإرادة والجزم، وفي الضرب الثاني لا يمكن توسط تلك الوسائط بينها وبين النفس؛ بداهة عدم إمكان كون التصور مبدأً للتصور بل نفسه حاصل بخلافة النفس. وهي بالنسبة إليها فاعل بالعناية بل بالتجلي؛ لأنها مجردة والمجرد واجد لفعليات ما هو معلول له في مرتبة ذاته، فخلافته لا تحتاج إلى تصور زائد بل الواجدية الذاتية تكفي للخلافة، كما لا يحتاج إلى تصور وقصد وعزم زائد على نفسه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن تلك الأمور من أفعال النفس ولم يكن سبيلها سبيل الشوق والمحبة من الأمور الانفعالية، فالنفس مبدأ الإرادة والتصميم، ولم تكن مبدئيتها بالآلات الجرمانية بل هي موجدة لها بلاوسط جرمانى وموجدة لها بالعلم والاستشعار التي في مرتبة ذاتها. و كما أن المبدأ للصور العلمية واجد لها في مرتبة ذاتها البسيطة بنحو أعلى وأشرف وأكمل، فكذا الفاعل للإرادة. لكن لما كانت النفس - مادامت متعلقة بالبدن ومسجونة في الطبيعة - غير تامة التجرد تجوز عليها التبدلات والفاعلية تارة وعدمها أخرى، فلا يجب أن تكون فعاله على الدوام. نعم لو حصل التجرد التام ليصير على الدوام فائضة^(١)

انتهى ملخصة.

و تشير إلى هذه قاعدة «النفس في وحدتها كل القوى».

مصطفى عني عنه

فصل (٣)

في حدّ الخلق وأقسامه

قوله: بل هيئة اجتماعها. [٤ : ١١٧/٤]

أقول: ليست المسألة مقام الاعتباريات حتى يكون الهيئة عدالة، فإنّه من سخيّف القول. بل العدالة من أمّهات الفضائل، و الجور من أمّهات الرذائل، كما أنّ الخير وزير العقل و الشرّ وزير الجهل، و لتوضيح هذه المباحث مقامات آخر.

قوله: المعبر عنها بالصراط المستقيم. [٤ : ١١٧/٥]

ليس هذا معناه بل معنى الصراط المستقيم بالوضع العامّ و الموضوع له العامّ - كما مضى - هو الطريقة المستقيمة. و ذلك كما يناسب الحركة المستقيمة الغريزية الطبيعة السارية في جميع أنحاء الوجود - على ما حقّقناه -، و علّله يؤمّي إليه قوله تعالى ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١)، يناسب الطريقة المتوسطة التي يؤمّي إليه قوله تعالى ﴿إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^(٢) الذي هو الخلق الوسط البعيد عن حدّي الإفراط و التفريط بحيث يكون بسيطاً؛ حيث لا يناله إلّا الواحد

١- هود (١١) : ٥٦.

٢- القلم (٦٨) : ٤.

السيط و هو روحانية نبينا محمد ﷺ. و هنا بعض مباحث لطيفة،
العدول منها إلى غيرها أحلى لأهل القشر و الظاهر، فليتبصر.

قوله: الواقع على متن الجحيم. [٥/١١٧ : ٤]

هذا إن كان المراد من الصراط هو الخلق المتوسط. و إن كان
المراد الحركة الغريزية فالجحيم باطن الطبيعة، و الطبيعة ظاهر
الجحيم. و لا يخفى أنه يمكن الجمع بين التعبيرين؛ لما أسلفناك و
أسمعناك أن الأوضاع عامة و المعاني ذات مراتب باختلاف مراتب الأفهام
السوقية و البرهانية و الشهودية العرفانية.

فصل (٤)

في حقيقة الألم و اللذة

قوله: في حقيقة الألم و اللذة. [٨/١١٧ : ٤]

أقول: اللذة و الألم من الحقائق التشكيكية التي ما به الامتياز فيها
عين ما به الافتراق، و من الحقائق التي احتوت جميع مراتب الوجود حتى
قيل: لذّة الذات و لذّة الصفات و لذّة الأفعال، و هكذا الألم: ألم الذات و
الصفات و الأفعال. و من الحقائق التي تصّف بها المجردات و المادّيات.
و في العالم الآخرة لذّة و ألمٌ بمرتبة أقوى من اللذة و الألم الذي في هذا
العالم.

و من ذلك يستكشف أنهما ليستا من الحقائق الاعتبارية و التخيلية و
من الحقائق الغير الدائمة. فما قد يتوهم: أن اللذة في عالم الطبيعة
عبارة عن دفع الألم بتقريب أن عالم الطبيعة ظاهر الجهم و النار، و

لا يناسبها اللذة؛ وأن الدار الأولى مشحونة بالكدورات و الظلمات، و هي لا تناسب اللذة؛ وأن الدار الأولى مزرعة الآخرة ففيها جميع الأتعاب و الأسقام، و هي لا تناسب اللذة؛ وأن الدار الآخرة لـهي الحَيَوان فهي كلّ اللذات فاسد غير تمام؛ لأننا نجد من هذه الكلمات خطابة حليّة حلوية، و ليس ذلك بياناً برهانياً.

و ما قد يقال فهو محمول على أنّ مقايضة تلك اللذات باللذات الأخروية توجب ذلك، فإننا نجد في أنفسنا أنّ الجوع أَلَم، ولو كانت اللذة دفع الألم ليلزم تساوي الأغذية المُثَبِّتة و الطيبة في ذلك، و ليتساوى الحلوّيات و غيرها في ذلك، مع أنّه خلاف الوجدان. فاللذة و الألم أمران واقعيان إلّا أنّهما يتبعان مقدار انفعال الأعضاء و القوى، فإنّ القوى في تلك الطبيعة تشبع و عند الإشباع لا تتلذذ من اللذات، بخلاف القوى الروحانية المجردة التامة فإنّها لا تشبع من اللذات و لا يلزم اتّحاد العالم الآخرة مع العالم الأولى، فاغتنم و اشكر.

قوله: أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. [٤ : ٢/١١٨]

مغزى كلامه ما أشير إليه آنفاً و هو أنّ التقارن بين الإدراك و الانفعال أوجب أخذ الانفعال مكان الإدراك، و اقتضى توهم كون اللذة هو الانفعال، مع أنّه من الإعداد لدرك الملايم مثلاً.

ولكنني في ريب من كون اللذة و الألم إدراكين بل الوجدان حاكم بأننا ندرك اللذة و ندرك الألم، لا أننا ندرك شيئاً و هما اللذة أو الألم. نعم اللذة و الألم ليستا من الأمور التكوينية الخارجية مثل السواد و البياض، و ليستا من الأمور التجردية بل انضياف التجرد بالمناسب و الملايم منشأ اعتبار

اللذة، وانضياف التجرد بالمنافر المنافي منشأ اعتبار الألم.

و من هنا انقده: أن اللذة و الألم من الحقائق الموجودة بوجود مناشئ اعتبارها مثل الماهيات، فإدراك الملايم ليس لذة بل إدراك الملايم يعتبر منه مفهوم يسمي باللذة، فتأمل.

قوله: مع أن كل هذه الأمور لذيدة. [٤ : ١١٨ / ١٣]

أقول: يمكن أن يدافع عن الطبيب الرازي - المتوفى سنة ٣١١ - أن اللذة تابع للألم في الشدة والضعف، فاللذة الشديدة تحصل من الألم الشديد و هو الطلب و الجهد و غيرهما، و اللذة الضعيفة تابع للألم الضعيف و هو فقدان المخزون في النفس المغفول عنه صاحبه، فعند حصول المطلوب يلتذ ولكنّه بمقدار الألم الغير المتوجّه إليه. فكل هذه الأمور لذيدة؛ لأنّه سبب دفع الألم المخفي.

من العبد السيد مصطفى الخميني

قوله: صاحب الدق. [٤ : ١١٩ / ٤]

و هو نوع من الحمى فراجع حيات «القانون».^(١)

قوله: فخر المناظرين. [٤ : ١١٩ / ٢٠]

و هو إمام الري.

قوله: ينافي اعترافه ثانياً بالجهل. [٤ : ١٢٠ / ١٢]

أقول: في جميع ما أورد عليه نظر.

أما إيراده أولاً بالتنافي، فهو مدفوع بأن كثيراً من الحقائق يكون مجهولاً من حيث الكنه و معلوماً من حيث التصوّر و المفهوم. منها الوجود، و

منها النور و اللون؛ فإنَّهما أمران واضحان من حيث التصوّر و التصديق بالوجود، مجهولان من حيث الكنه و الحقيقة و من حيث الماهية و الحدود.

و أمّا إيرادَه ثانياً بأنّ الاستدلال على أحد الأطراف ينافي دعوى الجهل، فهو منه عجيب؛ فإنَّه صرّح بأنّ ذلك لم يثبت بالبرهان القطعي.

ولكن الذي هو الأقرب ذلك فلا تنافي إنصافاً. هذا مع أنّه لم يُقم البرهان على أنّه ليس نفس الإدراك و لا مستلزماً له أيضاً، بل برهانه قاصر عن ذلك، فهذا اتِّهام به كما ترى. فالإنصاف أنّه ليس له البراعة في العلوم، ولكنّه ذو كلام لا يُشكّل به. و أمّا إقامته البرهان على أنّهما نفس الإدراك، فقد عرفت أنّ اللدّة ليست نفس الإدراك، و هو من سخائف الأقوال؛ لما نرى بالوجدان أنّا ندرك اللدّة و الألم فليسا نفس الإدراك. و مجرد كون الإدراك عبارة عن نحو وجود مجرد لا يكفي؛ لكون اللدّة أيضاً نفس الإدراك.

و لعمرى كلّما نظرت في كلماته هنا ازداد تعجّبي من مقالته، و هو إنصافاً في محلّه، و سيوافيك ما في سائر إشكالاته في الصفحة الآتية. و الإنصاف أنّه أتى بما حقّقناه و هو أنّ اللدّة مفهوم يعتبر من إدراك المنافي، و ليس نفس الإدراك و لا شيئاً ثابتاً في محلّ معيّن، فافهم و اغتئم.

قوله: و كذا الألم عين الإدراك. [٤ : ١٦/١٢٠]

أقول: هنا شبهة عويصة واقعة على القائلين بأنّ الشرور يرجع إلى الأعدام كما هو مسلك أفلاطن الحكيم - المتوفّي في سنة ٤٠٠ قبل الميلاد -، فإنّ الألم إدراك و هو وجود نوراني تجرّدي حقيقي، فكيف يجمع

بين الرأيين؟! فليُنظر من ذي قبل. و لعمرى إنه أطال في المقام و هو غير مربوط بما نحن فيه كما ترى.

قوله: عبارة عن إضافة محضة. [٤ : ١٢١/٤]

و قد تصدّينا في رسالتنا المعدّة لبيان أحكام الماهيات في النشئة الذهنية: أنّ مقالته محمولة على الإضافة الإشراقية، و هو أجلّ من هذه الأرجوفة التي تضحك بها الثكلى. و ما أورد عليه يلزم على فرض كون الإضافة مقولية لا إشراقية كما هو الواضح بلا تدبّر و روية.

قوله: مماثلاً لبعض قوى العالم. [٤ : ١٢١/١٤]

أي أنّ القوى الحسية ملايم و مماثل في النشئة الابتدائية لتلك الصورة التي تجرّدت عن المادة، ولكن لا ينافي ذلك تصوّر العقل بالدرك الكلّي من تلك الصورة في النشئة الأخيرة، فما يترأى من ظاهر كلامه في غير محلّه.

قوله: و قد يكون الصورة مضادة. [٤ : ١٢١/١٦]

أقول: و هو من سخائف أقواله؛ فإنّ الصورة نور و تجرّد و كمال و معلوم و معلول و بهاء و علم و شهود و وجود، و كلّ هذه الأمور له في صقع النفس من جهة كونها متّحدة معها فكيف يكون ضدّها؟!

و لعمرى إنه من خلط المفهوم بالمصداق؛ فإنّ مفهوم الحق و الجهل و الرذيلة ينافيها، و أمّا من حيث المصداق و الوجود و الاتحاد تناسبها فإنّها هي بمرتبة:

وعدماً قسّ أنّه ذاتاً عَدَم لكن وجودٌ حيث في الذهن ارتسم^(١)

قوله: و قوّة كما يتصوّر في حقّه من الوجود. [٤ : ٨/١٢٢]
 العبارة غير خالية عن الإشكال؛ لما أنّ القوّة لا يرادف الكمال، فلا بدّاً
 يحمل على أنّ قوّة من الوجود كما يتصوّر في حقّه و القوّة التي تتدبّل
 بالوجود معناها هو الكمال فيتمّ المطلوب.

قوله: و كان مدركاً لذلك الكمال الشديد. [٤ : ٨/١٢٢]
 أقول: الإنصاف يشهد بأنّ الالتذاذ يكون من جهة توجّه النفس إلى
 الكمالات الروحانية، لا الكمالات المادّية التي لمكان كونها في
 المادّة يتلذّذ به؛ فإنّه ليس كمالاً بل هو من نقص النفوس. و لذلك رأى
 كثيرٌ من النّاس أنّ المرتاضين لا يتألّمون من النيران و أمثالها، و ذلك
 لكمال قواهم الناسوتية و ترقّيها من المادّيات إلى المعنويات و تعزّجها
 من الانفعال إلى الفعل.

فعلمت إلى الآن أنّ اللذّة ليست من الكمال في جميع مصاديقه، نعم
 الكمالات النفسانية توجب اللذّة فقط.

قوله: فاللذّة إذن عين الشعور بالكمال. [٤ : ٩/١٢٢]
 إن قلت: هل يلزم متعلّق الشعور كونه كمالاً حقيقياً واقعياً أم يمكن و
 إن كان كمالاً تخيّلياً.

قلت: بل الأمر كذلك، فإنّه كثيراً ما يتفق اللذّة من جهة توهم الكمال
 ثمّ بعده يعلم أنّه لا كمال، و هكذا الألم فإنّه ربّما يتألّم النفس من بعض
 الأوصاف التوهّمية الكاذبة، فاغتنم.

قوله: «و كلّ إدراك» إلى قوله: «خيراً و بهاءً» و إلى قوله: «فهو عين
 اللذّة».

أقول: وهذا العبارة تُوهم أَنَّ اللذة مساوق للخير والوجود، والألم مساوق للشرّ والعدم، مع أَنّه باطل بالوجدان والبرهان. أمّا الأوّل فلأنّ الألم - على ما عرفت - يعتبر من إدراك المنافي إذا كان الألم الجسماني والمنافر إذا كان الألم الروحاني، وكلُّ من الإدراك والمنافر وجوديان فليسا شراً وعدمًا، بل هو بالقياس إليه قياساً جزئياً ألمٌ وبالقياس إلى النظام خير ووجود. وهكذا اللذة فإنّها تعتبر من إدراك الملايم والموافق باختلاف الجسم والروح، فلا تكون هي الإدراك المخصوص كما سيّضح لك بعض ما ينفعك علماً. فتحصل أنّ اللذة ليست تساوق الخير فإنّه ربّما يكون النفس ملتدّاً من الشرّ وربّما يعكس الأمر، هذا ما عليه الوجدان.

و أمّا البرهان فإنّ الجماد والنبات لا يلتدّان بوجودهما، وكذلك لا يلتدّد الإنسان بأصل الوجود بل الالتدّاذ من كمال الوجود كمالاً توهمياً وتخيّلياً - سواء كان كمالاً واقعاً أو نقصاً -، ففضية البرهان والوجدان عدم كون اللذة والألم مساوقاً للخير والشرّ، فافهم واغتنم.

قوله: إذ لا ألم للهولي ولا للعدم. [١/١٢٣ : ٤]

مع أنّ الهولي تفرّق ولا تتألم، والعدم المطلق لا يتفرّق، بخلاف عدم المضاف فإنّه يتفرّق ولا يتألم

لا مميّز في الأعدام من حيث العدم^(١)

و أمّا باعتبار الملكات فتكثر وتفرّق.

إن قلت: التفرقة بمعنى الانفصال يعرض الهولي لا الصورة،

فالهولي محلّ الانفراق والانفصال دون الصورة فالتألم لها لا لغيرها.

قلت: التفرّق منشأ حصول الصورة الإدراكية، فهو عينها لا تُحداد الإدراك و المدرك و المُدْرَك، و غيرها؛ لما أنّ التفرقة تعرض الهولوى و الجسم بما له المادّة دون غيرها، فليتبصّر.

قوله: فثبت بالبرهان أنّ اللدّة نفس الإدراك بالملائم. [٧/١٢٣ : ٤]
أقول: قد مرّ مراراً ضعف هذا البنيان، و أنّ اللدّة و الألم ليسا موجودين كموجودية البياض و السواد و الحلاوة و المرارة بل هما موجودان كموجودية الماهيات؛ بمعنى أنّهما موجودان بوجود منشأ اعتبارهما و محلّ انتزاعهما، فليس الإدراك نفس اللدّة و كذلك الألم نفس الخارج بل الخارج ظرف لنفسهما دون وجودهما.

قوله: بعد تسليم أنّه غير مؤلم. [١٠/١٢٣ : ٤]
لعلّه إشارة إلى ما سيتذكّر له من: أنّ الشيخ اشترط في عليّة سوء المزاج كونه حارّاً أو بارداً دون الرطب و اليابس اللذين يكونان من الكيفيات الانفعالية و سيّضح بعض الكلام فيه.
و أمّا ما قد وعدناك من أن تتذكّر للإيراد الرابع الذي أورده علىّ الفخر فنقول: عدم التسلّم ليس برهاناً علىّ الخصم، فإنّ الوجدان يحكم بأنّ سوء المزاج الرطب لا يؤلم، مع أنّه إن كان الألم لنفس ذلك لكان ينبغي أن يحصل معه.

فصل (٥)

في إبطال القول بأنّ المؤلم الموجه في الجميع هو تفرق الاتصال

قوله: و بالجملة فالأطباء اتّفقوا. [١٨/١٢٤ : ٤]

أقول: إن قلت: كيف يجمع بين القول بأن التفرق سبب ذاتي، وبين القول بأنه يستلزمه التفرق؟! أفلا ترى أنه قال عند بيان الحار: «أنه تفرق الاتصال» وعند بيان البارد: «أنه يلزمه تفرق الاتصال»؟! قلت: السبب الذاتي في الجميع تفرق الاتصال، إلا أن الاختلاف يكون في المتعلق: فتارة يكون التفرق في جانب الجمع، والأخرى يكون في خلاف جانب الجمع، فليتأمل.

قوله: بناء على عدم تفتنهم بنحو آخر من الوجود. [٤ : ٢٠/١٢٤] أقول: وفيه إيماء إلى أن بعضهم كانوا متفتنين بذلك النحو، وقد أشرنا في مبتدأ المسألة أن اللذة والألم ليستا من المتوغلين في عالم المادة والمدة، بل لهما وعاء آخر وجنة أخرى ﴿عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(١)، فإن من أهم اللذائذ لذّة العقلية بحصول التدلي المطلق لها، وبتحقيق الوجود بوجود الله تعالى، والبقاء ببقائه تعالى بحيث يعدّ من عالم الصقع والأسماء والصفات.

وفي الثلث الأوّل من الليل الثالث عشر من الأسبوع الثالث

من السنة السابعة بعد السبعين بعد ثلاث مائة بعد الألف

قوله: بل إذا كان معه سوء مزاج. [٤ : ١٧/١٢٥]

ظاهر العبارة هو أن التفرق مؤلّم بالذات بشرط معيته مع سوء المزاج، كما يأتي عن الشيخ حيث اشترط سوء المزاج بأن يكون حاراً مثلاً. وأما مراده فهو أن التفرق ليس سبباً وإن كان معه سوء المزاج، وإلا يلزم خلاف مدّعه.

قوله: ربّما يحصل فيها. [٤ : ٢٥/٢٠]

أي: في اللحظة سوء المزاج، وهو العلّة بالذات. ولا يخفى أنّه يمكن حمل العبارة السابقة أيضاً على هذا المعنى وهو إفادة أنّ سوء المزاج علّة بالذات و التفرّق سبب بالعرض.

قوله: فبأنّ الانفصال. [٤ : ٢٦/٣]

أقول: كان الكلام في أنّ العلّة للأمر الوجودي لا يمكن أن يكون عدماً، بل ولا عديمياً؛ للزوم السنخية بين السبب والمسبّب. والمصنّف أتعّب نفسه الشريفة بإفادة أنّ المادّة يقبل الانفصال وهو ليس عدماً صرفاً بل عديمي كسائر نظائره.

ولكنّ الإشكال بعدُ باقٍ؛ فإنّ العدمي ليس له لذاته حظٌّ من الوجود وإلاّ فهو وجودي، بل العدميات معناها أنّها يتبع الملكات قوّة، والقوّة لها الوجود القويّ لا الفعلي، وهذا لا يكفي لكون العدمي منشأً لاعتبار الألم الوجودي، فالإشكال بعدُ باقٍ.

أقول: حلّ هذا الإشكال وما شابهه ينحصر بأن يقال: إنّ السببية والمسببية في الأمور المادّية ليست بحذاء السببية والمسببية في عالم العقول والمجرّدات؛ بأن يُخرج العلّة المعلول من كتم العدم إلى صقع الوجود ومن حضيض الدّلة إلى أوج العزّة. بل معنى السببية والمسببية في الموادّ عبارة عن اجتماع عدّة معدّات جزئية حتّى يتحقّق أمر، و اجتماع قوالب خاصّة و شرائط مخصوصة حتّى يوجد مسبّب، فعليه حصول الألم واللذّة قد يكون الزمان والمكان دخیلاً فيه، فضلاً عن غيرهما. فربّما يتفق سوء المزاج ويتفرّق الاتّصال ومع ذلك لا يحصل الألم أصلاً، وذلك لأنّ

العوامل الكثيرة و الطوارئ الخاصة يكون دخیلاً فيه.

فما ترى في كلمات الفخر الرازي^(١) - المتوفى سنة ٦٠٦ - و غيره
و في كلمات الشيخ^(٢) - المتوفى ٤٢١ - كلها غير تمام و دخول في الأبواب
من غير بابها، فليتدبر.

قوله: كسائر نظائره لا يوجد في غير هذا الكتاب. [٢١/٢٦ : ٤]

أقول: و لعمرى إنّه يصدق في تلك المقالة و إن لا يتم المطلوب في
هذه المسألة. و لما يتوقف دفع الشبهة على ذكرها نقول:

إنّ الإدراك هو الوجود النوراني فكيف يكون شراً بالذات فيما إذا كان
المُدرك منافراً و منافياً؟! و أيضاً الألم شراً بالذات و كيف يكون وجوداً و هو
خير بالذات؟! و قد تقرّر في محلّه: أنّ الشرور أعدام.

و أجيب: بأنّ الماهيات تتبع الوجود، و الإدراكات تتبع الماهيات. فإن
كانت الوجود عرضاً فالماهية عرض، و الإدراك لا يتعلق إلّا بالعرض و إلّا
لا يكون إدراكاً له بل إدراك لغيره. و الإدراك عين المُدرك؛ لما تقرّر في مباحث
العقل و المعقول. و هكذا إذا كان الوجود جوهرًا، و كذا إذا كان الوجود
قوة، و هكذا إذا كان الوجود عديمًا؛ فإنّ ماهيات هذه الأمور تكون محكومة
بحكم الوجود؛ للزوم اتّحاد المَشئى و المنشأ، و العلوم تابعة
للمعلومات بالعرض، و هو عين المعلومات بالذات. فالوجود شرّ
بالذات و عديمي بالذات بل عدم بالذات. هذا مجمل ما ألهم بقلبه
الشريف رحمه الله تعالى.

١- راجع المباحث المشرقية ١ : ٣٩٥ - ٣٩٠.

٢- راجع القانون في الطب ١ : ١٤٥ - ١٤٤.

و لا يصدّقه إلّا من أنارت قلبه النائرة الإلهية و لا يفهمه إلّا من ارتاضت بالرياضات القلبية و القالبية. و لنعم ما قال: «ما عدمهايم هستيها نما»^(١)، تأمل تعرف.

ولكن المدعى و هو أنّ الألم شرّ بالذات كما توهمه صاحب الشبهة، غير تمام بل اللذات و الآلام تختلف باختلاف الحالات و الأشخاص. فإذا كان شيء أَلَمًا بالقياس إلى محلّ، و لذّة بالقياس إلى محلّ آخر، لا يكون هو شرّاً بالذات كما تقرّر في مباحثه المحرّر له. فأصل التوهم غير تمام، و لا يحتاج في دفعه إلى هذه التكلّفات و التطويلات. فإذا لم يكن الألم شرّاً بالذات بل كان شرّاً بالعرض لامانع من كونه أمراً وجودياً خيراً بالذات فليتأمل فإنّه حقيق به.

قوله: و أمّا عن الثاني و الثالث. [٤: ١٢٧/١١]

أقول: الظاهر أنّه عَلَيْهِ السَّلَام ليس بصدد إثبات مذهب خصم الفخر حتّى يرد عليه بعض الإيرادات، بل غرضه تعلق برفع الإشكالات التي أوردها على القائلين بأنّ سوء المزاج علّة بالعرض، و تفرّق الاتصال علّة بالذات.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: ثمّ كلّف بالبقاء. [٤: ١٢٨/٧]

و هذا إشارة إلى ما أشار إليه في تفسيره الكبير و يؤمّي إليه قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ المنسوب إليه: «ما أُوذِي نبيّ مثل ما أُوذِيْتُ»^(٢) فإنّ كثرة ارتباطه بعالم المعقولات و المجردات و أنسه بعالم القدس تستلزم شدّة الإيذاء

١- مشنوى معنوى، دفتر أوّل، بيت ٦٠٢.

٢- بحار الأنوار ٣٩: ٥٦.

عن العالم الطبيعي و الوعاء الجرمانى.

قوله: ألا ترى. [١٥/١٢٨ : ٤]

أقول: وهو دليل على أن الألم أمر وراء الإدراك، و لذلك يكون الألم و لا يدرك، وكذلك اللذة. و توهم: أن الإحساس الغافل إذا لم يدرك الألم فلا ألم. قول زور؛ ضرورة أن الوجدان يحكم بذلك.

نعم الألم و اللذة في الأجسام التي من شأنها الدرك، و أما في الأجسام التي لا تدرك أصلاً فلا ألم و لا لذة حتى يدرك. و إن شئت قلت: الألم و اللذة لهما مرتبتان: الأولى: مرتبة القوة، الثانية: مرتبة الفعلية، فقبل الإدراك مرتبة القوة و بعده مرتبة الفعلية. و بهذا يجمع بين تلك المقالة و مقالتنا السابقة التي كانت نتيجته: أن الإدراك المخصوص منشأ اعتبار الألم و اللذة، فلاحظ و لاتتوهم المناقضة بين المقالتين.

قوله: ربما لا يدرك ألم الجوع و العطش. [١٧/١٢٨ : ٤]

و هذا أيضاً يؤيد ما أسلفناك و هو أن الألم و اللذة غير الإدراك، كما أنه مثيرٌ أضاف كلمة الألم إلى الجوع قائلاً: إنه لم يدركه، مع أنه عند عدم الإدراك كيف يكون ألماً حتى يكون ألم الجوع و العطش؟! فافهم و اغتم، فإنه و غيره مما لم يوجد في غير هذه التعليقات كما ترى.

قوله: و ما ذكره إنما يرد نقضاً. [٢٢/١٢٨ : ٤]

أقول: و العجب منه مثيرٌ حيث توهم أنه أجاب عن الإيرادات الفخرية دفعاً عن القول بتفرق الاتصال مثبتاً أن سوء المزاج سبب بالذات، مع أنه قد عرفت: أن في جميع أجوبته إشكالاً من حيث المبنى، و في بعضها من حيث البناء أيضاً.

قوله: وضدّ الوجود. [٩/١٢٩ : ٤]

وهو خلاف الاصطلاح؛ لما أنّ الوجود لا ضدّ له ولا ندّ له. وإن أراد من الضدّ هو التفرّق بالمعنى العدمي أو العدم المحض، فعرفت: أنّ العليّة والمعلولية فيهما غير ممكن «وإن بها فاهوا فتقريبية»^(١).

قوله: فلأنّ التركيب بين المادّة والصورة اتّحادي. [١٨/١٢٩ : ٤]

أقول: بل التحقيق أنّ التركيب اتّحادي وانضمامي، لا اتّحادي وحده ولا انضمامي وحده، كما ذهب إليه كثير من الأجلاء إلا صدرالدين الشيرازي - المتوفى سنة ٩٠٣ -؛ حيث إنّه وافق المصنّف رحمته في هذه المسألة. و توضيح البحث و تشديد الكلام ونقد مقالات الخصماء يطلب من غير هذا المقام.

قوله: فصلاح كلّ منهما. [١٩/١٢٩ : ٤]

أقول: بناء على الاتّحاد أيضاً صلاح الصورة بالذات صلاح للمادّة بالعرض، وفساد المادّة بالذات فساد الصورة بالعرض، فاختلف الاعتباران أيضاً، فافهم.

قوله: فساده فساده. [١٩/١٢٩ : ٤]

و قد علمت: أنّ مذهب جالينوس أنّ السبب القريب له هو تفرّق الاتصال، و أمّا سوء المزاج فهو إمّا يكون مولماً لكونه مستتبعا لتفرّق الاتصال. و ذهب الشيخ إلى أنّ ذلك السبب إمّا التفرّق و إمّا سوء المزاج المختلف: إمّا بالذات فهو الحارّ و البارد، و إمّا بالعرض فهو الرطب و اليابس.

و غير هذين المذهبين من رأى أنَّ المولم هو سوء المزاج فقط.

و احتجَّ الشيخ على صحة مذهبه بأمر ثلاثة:

أحدها: أنَّ الوجد قد يكون متشابه الأجزاء في العضو، بخلاف تفرق الأعضاء؛ لانتفاء القسمة إلى آحاد ليس في كل منها تفرق مع أنَّ فيه وجعاً. و أجيب: بعدم تسليم التشابه في الوجد حقيقة بل حساً فقط. فلكثرة التفرقات و صغر ما بينها من السطوح يشبهه على الحس فيظنَّ الجميع متشابهاً، فلم يكن القياس برهانياً لوجود هذا الاحتمال.

و ثانيها: أنَّ البرد موجد حيث يقبض و يجمع و يفرق الاتصال في غير موضع التبرّد.

و أجيب: بأنَّ موضع التبرّد إذا انقبض يتمدد أطرافه و إذا انضغط اجزائه المتبردة يتفرق إتصالها، و كلا الأمرين يوجب التفرق، و لذلك يعدّ ألم الضغطة من جملة الآلام. و لأنَّ أجزاء موضع التبرّد يمكن أن يكون بعضها أشدَّ برداً من الآخر، فحينئذٍ يفصل الأبرد عن البارد.

و ثالثها: أنَّ الوجد لا محالة إحساس لمنافٍ مؤثّر بغتة من حيث هو مناف، و سوء المزاج محسوس مناف، و ذلك الحكم شامل له فالإحساس به وجع فهو موجد.

و أجيب: بأنّه منقوض بسوء المزاج الرطب: فإنّه يدرك، فهناك حصل إدراك المنافى على أنّه لم يوجد الم.

أقول: قد علمت وجه دفع هذا الجواب، و أنَّ الحقَّ ما ذهب إليه الشيخ. و الذي يظهر من الوجهين الأولين لا ينافي كون تفرق الاتصال أيضاً مولماً عنده، بل الغرض فيها الفرق بين إيلام سوء المزاج و إيلام التفرق

بيان الانفكاك، لانفي كون التفريق مولماً.

ص (١١)

فصل (٦)

في أنّ المولم أي نوع من سوء المزاج

قوله: من الكيفيات الانفعالية دون الفاعلية. [٤ : ١٣٠/٢]
 فيما أورده عليه نظر، وأحسن ما يرد عليه هو: أنّ الفاعلية و
 الانفعالية في جانب الشرائط غير دخیل في كون الشروط مؤثراً و عدمه،
 بل ربّما يمكن اشتراط التأثير بالأمر العدمي. فالرطوبة و اليبوسة
 شرطان لمنشئية سوء المزاج، و سوء المزاج مثل تفرّق الاتّصال في
 المبدئية للألم، فإن كان تفرّق الاتّصال سبباً بالذات فكذلك سوء المزاج، و
 هكذا في السببية بالطبع و السببية بالمعنى الآخر.

هذا ولكن عرفت سابقاً: أنّ هذه الأمور ليست أسباباً اصطلاحياً بل كلّ
 هذه أمور إعدادي مجموعها مبدأ لشيء آخر، فتفرّق الاتّصال و سوء المزاج:
 تارة يكون بمجموعهما علّة، و أخرى أحدهما علّة و الآخر شرطاً، و ثالثة
 بالعكس، و رابعة أمر آخر مثلاً، فتأمّل.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: و صاحب الدقّ. [٤ : ١٣٨/١]

قد مرّ أنّ الدقّ عبارة عن الحمى اللازم الشديد، و الغبّ هو الحمى

١- الظاهر من النسخة أنّ المحمّي الشهيد قدّس سرّه يريد أنّ هذه العبائر قد سقطت من
 نسخة الأسفار قديماً (و كذا حديثاً)، مع احتمال عدم كونها بخطّ الشهيد.

السطحي، و صاحب الدقّ لمكان صيرورته الطبيعة الخامسة لا يدرك و لا يحسّ.

قوله: ثمّ إنّهُ بعد ذلك يستلذّه. [٤ : ١٣١/٣]

أقول: و هذا أيضاً من البراهين على أنّ اللذّة و الألم يكون من الحقائق الإضافية، ولسنا نعني بها إلّا كونه بالقياس إلى الأشخاص و الحالات و الأطوار مختلفةً. فربّما يكون ماء حارّاً لشخص في زمان، و بارداً له في الزمان البعد، و بارداً لشخصٍ آخر في ذلك الزمان. كما ترى في الأعضاء من بدن واحد، فإنّهُ إذا أحسّ الماء الفاتر ابتداءً يدرك الحرارة، و إذا أحسّ بعده بيده الماء الحارّ ثمّ بعده أحسّ الماء الأوّل يدرك البرودة، فهو بشخصه يدرك بلمس اليد الماء الواحد بارداً و بلمس سائر البدن ذلك الماء حارّاً و فاتراً، و هذا أحسن شاهد على أنّ اللذّة و الألم غير الإدراك، و على أنّهما في العالم الطبيعي من الحقائق الانضائية و التسببية.

قوله: ليكون أحدهما منافياً للآخر. [٤ : ١٣١/٥]

ولو بمرتبة، و ذلك لأنّ الألم تارةً يحصل بورود الضدّ، و أخرى يحصل بورود الشديد من المورود. فالعضو يتألّم بورود الحرارة، و يتلذذ بورود البرودة بعدها، و يتألّم بورود الحرارة الشديدة، فتكثّف العضو بكيفية ملائمة له موجب لتألّم العضو بورود الكيفية المضادة له تارةً، و يتألّم بورود الكيفية الشديدة من سنخ تلك الكيفية له أخرى، فافهم.

قوله: و هذا بخلاف ما يحدث دفعة. [٤ : ١٣٢/٣]

أقول: غرضه أنّ سوء المزاج السبب للألم قد يحصل تدريجاً، و قد

يحصل دفعا. فعلى الأول لا يدرك الألم، و على الثاني يدرك. أو يكون مراده أن الأمر الواحد قد يكون إذا حصل تدريجاً لا يوجع، وإذا حصل دفعة يوجع، فليتدبر.

فصل (٧)

في تفصيل اللذات و تفضيل بعضها على بعض

قوله: هذه الأربعة. [٨/١٣٢ : ٤]

أقول: اختلاف اللذات بالنوع باختلاف أنواع الإدراكات بناء على مذهب الماتن متخذاً عن الشيخ وغيره، ولكنه عرفت أن اللذات ليست منوطة في الوجود بالإدراكات وكذا الآلام. نعم اللذة العقلية لا تعتبر إلا عند الدرك، ولذلك يتحقق اللذة الدركية سواء كان المضاف إليه و هو الملائم واقعياً أو خيالياً - أي غير واقعي و مجازياً -، فعليه اختلاف اللذات باختلاف مراتبها شدة و ضعفاً، و الملائمات أمور إضافية في عالم الطبع و الطبعيات، و أمور واقعية في العالم البرزخ و العقليات، و اختلاف المراتب الشديدة و الضعيفة باختلاف الأنواع المعتمدة في الاشتداد الذي هو من البراهين على أصالة التحقق و الوجود.

إن قلت: إذا كانت الاختلاف في الشدة و الضعف موجبة لاختلاف اللذات في النوع، فعليه يلزم ازدياد الأنواع على الأربعة.

قلت: التحقيق أن مثل النفس و قواها مثل الوجود و مراتبها و مجالها، و لذلك ورد أن: «من عرف نفسه عرف ربه»^(١) «أعرفكم بنفسه

أعرفكم برّه»^(١)، فكما أنّ الوجود له التشكيك الخاصّي باختلافه الذاتي في السلسلة الطولية، كذلك للنفس اختلاف في السلسلة الطولية مبدؤها العقل؛ أيّ أوّل تعيّنهما: العقل لجميع تعيّنات مادونه، و التعيّن الثاني: الوهم، و الثالث: الخيال علىّ مسلك الماتن، و أمّا علىّ ما قوّيناه في تعاليقنا علىّ مباحث العقل و المعقول، الوهم و الخيال جناحا العقل. و الحواسّ الظاهرة من التشكيك العرضي و اختلافها باختلاف الموضوعات كما في الوجود، فإنّ الكثرة العرّضية فيه بكثرة الموضوعات.

إذا علمت ذلك الذي لا تعلم من غير هذه التعاليق، تنبّه إلى: أنّ قوئ النفس اختلافها بالنوع، و أنّ الباصرة تباين السامعة، و كذلك السامعة تباين الذائقة، و الشامة اللامسة. ولكن التباين يكون بالعرض كما في الوجود، فإنّ التباين أوّلاً و بالذات بين المفاهيم و الماهيات، و ثانياً و بالعرض يكون بين الوجودات، كذلك اختلاف القوئ العرّضية أوّلاً و بالذات باختلاف المجالي و المظاهر، و اختلاف المجالي و المظاهر بالذات يستلزم اختلاف القوئ بالعرض.

فما توهمه المصنّف وغيره من: أنّ اللذات اختلافها باختلاف الإدراكات، وإذا كانت هي بالنوع فهو أيضاً بالنوع، غير تمام. كما أنّ الخلط بين العرضيات و الطوليات و عدّ العرضيات قسماً واحد و عدّ الوهم و الخيال في الطول أيضاً، غير تمام. نعم علىّ مسلكه لا بأس بالثاني، ولكن في الأوّل أيضاً إشكال؛ لما أنّ قوئ النفس مختلفة بالنوع علىّ ما

تحقق في محلّه وأشير إليه بوجه عرشي و بنیان حکمی.

من العبد الفقير السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و الألم ليس المعنى العقلي. [١٥/١٣٣ : ٤]

و ليس في كلامه ما يؤمّي إليه بل الظاهر أنّ القرائن المنفصلة تقضيه.

قوله: إذ لا توسط للحسّ في الحسّ. [٣/١٣٤ : ٤]

أقول: المحسوس ينقسم باختلاف المحلّ أو الذات - على الرأيين - إلى المحسوس بالذات و إلى المحسوس بالعرض. ما هو متعلّق الحسّ أولاً هو المحسوس بالعرض، و المحسوس بالذات لا يحسّ و إلّا يلزم حصول صورة محسوسة أخرى في الحسّ الآخر و هكذا. و ما هو المتّحد مع الحاسّ بل عين الحاسّ؛ لاتّحاد الحاسّ و المحسوس و الحسّ هو الصورة الذاتية النورية الثانوية.

قوله: قلت مذهبنا. [٧/١٣٤ : ٤]

أقول: و لعمرى إنّه خلط بين البصر و الباصرة، و بين إحساس البصر و إحساس الباصرة، بعلّيتها لإحساس البصر. و قد جمعنا بين الأقوال خصوصاً بين قوله في الإبصار، و بين قوليّ الرياضيين و الطبيعيين بأنّ الإبصار - و هو كفيّة إدراك المبصرات - غير البحث عن كفيّة الرؤية و هو الأمر المتعلّق بالخارج عن عالم الإدراك و العالم الآخر؛ فإنّ النزاع بين الطوائف في الرؤية و قوله: إنّ الإبصار يتمثّل في كيفه الإدراك. و هاهنا أيضاً يعلم أنّ البصر يفعل بالشّعاع الخارج منه، و أمّا مقام حصول الإبصار فهو عالم آخر، فلا فرق بين الحواسّ من تلك الجهة.

و بذلك قد يجمع بين كثير من المباحث في مسألة الحواس، و أنّها تُحسّ في محالّها أو تدرك النفس إيّاها كما سيأتي بعض الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

قوله: لذّة الخيال أضعف من اللذّات الحسيّة. [٤ : ١٣٥/٢]

أقول: للخيال نشئتان: النشئة الظاهرة و النشئة الباطنة. وفي النشئة الظاهرة أضعف من سائر القوئ، وفي النشئة الباطنة أقوى منها. والمراد من الظاهرة حال اليقظة، والمراد من الباطنة حال النوم. أو يقال: المراد من الظاهرة حال اشتغال سائر الحواس بما يناسبها، و المراد من الباطنة حال غفلة القوي عن ما لا يلائمها؛ أفلا ترى أنّ حال النوم لا يدرك و لا يحسّ النفس و البصر، و لا يدرك السامعة بالسمع، و الباصرة بالبصر، بل فيه يدرك السامعة بلا وساطة السمع و الباصرة بلا وساطة البصر. فحينئذٍ الخيال أقوى؛ لشدة وجودها؛ لشدة ارتباطه بعالمه و لزوال ما يزاحمه من الفعل حال اليقظة و هو كثرة اشتغال القوي الماديّة بما يناسبها في الماديّات، فتأمل فإنّه فيه بعض الحقائق الذي تنفك في علم المعاد. و لقد أشار إليه المحقّق المتأخّر المرحوم المدرّس آقا علي التهراني - المتوفّى سنة ١٣٠٦ - فإنّ له تَبَيُّرُ رسالة مسمّاة «سبيل الرشاد في علم المعاد». فليراجع.

قوله: الفلك. [٤ : ١٣٥/١٣]

و قد أشير سابقاً بعض الكلام المتعلّق به، فراجع.

قوله: ثمّ الغالب على بدنه الأرض. [٤ : ١٣٥/١٨]

فيه إشارة لطيفة دقيقة إلى أنّ العناصر متفاوتة في الكميّة عند

تركيب المزاج منها، ولا شبهة أن كل عنصر محكوم بأحكام خاصة لا تلحق غيرها، وتفصيله يطلب من كتب الشيخ خصوصاً «القانون» و «الشفاء». مثلاً من أحكام التراب تجسّمه الكثيفة التي لا يمكن أن يرفع إلى السماء إلّا بقوى خارجية و هي مستحدثة اليوم، وكذلك الماء إلّا أنّه ألطف منه، و أمّا النار فهو ألطف من الهواء.

إذا عرفت تلك المقدمات تنبّه إلى أنّ الإنسان المركّب من العناصر الأربعة غلب عليه العنصر الترابي، ولذلك تكون في غاية الكثافة و نهاية الظلمة. و أمّا الموجود الغالب عليه النار حتّى يقال: إنّهُ خلق منها - كما في الكتاب الكريم - فمحكوم بالنار و بأحكامه من اللطافة و الخفّة، و ذلك الموجود هو الجانّ المخلوق من مارج من نار. فانقدح أنّ الغالب فيه مادّة محكومة بتلك المادّة و أحكامها، فالجنّ يفعل ما سمعت حقيقة بلا شائبة شبهة و إشكال، كما أخبر به المُخبر الصادق و قامت به الأخبار المتواترة إجمالاً. و نظير ذلك وجه تسمية عالم الجبروت بالجبروت؛ لغلبة أحكام الوحدة و البساطة بحيث تنجبر الكثرة و النقصان.

و من هنا ينقدح قاعدة كليّة و هو انسحاب أحكام الكثير على القليل، و هذه قاعدة كليّة سارية في جميع عوالم الوجود. و يشهد له مضافاً إلى الحدس القدّوسي، الوجدان و التفحص في مصاديقها المختلفة. ثمّ لا يخفى أنّ ما قاله المصنّف هنا متّخذ من كلام الشيخ الإشراقي الذي يأتيك في هذا الكتاب أيضاً فلا تغفل.

فصل (٨)

في تعقيب ما قاله الشيخ في لذة الحواس

قوله: و أما رابعاً. [٤ : ١٣٧/٢]

إن قلت: هذا هو عين الإشكال الأول فإنّه في الأول قال: إمّا كلّها حواس أو كلّها الآت، و الآن أيضاً يقول بذلك.

قلت: الفرق بين المقامين بالوجهة و الجهة، ففي الأول قال ذلك: من جهة أخذ التناقض بين كلاميه، و هاهنا يقيم البرهان على استحالة التفصيل بين القوي كما هو ظاهر كلام الشيخ، فليتدبّر.

قوله: بل النفس تدرك الأشياء. [٤ : ١٣٧/٢٢]

أقول: لم يظهر لى وجه صحيح لما قاله في ذيل كلامه، و أما صدر البحث فمعلوم كما هو الواضح. و لعلّه أراد من الذيل أنّ اللذة تتوقّف على أنّ النفس تدرك إدراك القوى الملائم. و أما بحصول الملائمات في المدارك فلا يحصل اللذة في الباصرة و السامعة؛ لما أنّها لا تدرك الملائمات بل يحصل فيها الملائمات التي تدركها النفس، بخلاف الشمّ و الذوق فإنّهما تدرك الملائم و النفس تدرك إدراكهما فيحصل عقيب اللذة، و هكذا الألم.

ثمّ سيوافيك ما في كلام الماتن من تفسير كلام الشيخ و ما منّ الله تعالى علينا في هذه الساعة من الليل الخامس من الأسبوع الثالث من الشهر السادس من السنة السابعة من العشر الثامن من القرن الرابع بعد الألف من الهجرة النبوية عليه الألف التحيّة و الشاء.

قوله: ثمّ اعترض على نفسه فيما اختاره. [٤ : ١٣٨/١]

و حاصل اعتراضه و الاعتراض الذي يمكن ايراده في المقام هو: أنّ الآلات إن ترجع إلى الحيثة المبينة بينها و بين النفس فلا يمكن للنفس الإدراك بها، و إن ترجع إلى الحيثة النازلة من النفس فلا تكون آلة للنفس فلا معنى للآلة في الإدراك المجرد الذي لا دخل للمادة فيه إلا حرفاً غير آلي بالمعنى المذكور، فليتنامل.

قوله: و في هذا التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ. [٤ : ١٣٨/٢] و حاصل الإيراد عليه: أنّ استحالة كون القوة الباصرة متّصفاً بالألوان ليس لها معنى ظاهر، فإنّ الاتّصاف إمّا لفظي أو معنوي. أمّا اللفظي فلا ربط له بأخذ الحقائق الحكيمة كما قال المحقّق الدواني - المتوفّي ٩٠٨ - : الحقائق الحكيمة لا تُقنص من الإطلاقات العرفية.^(١) و أمّا المعنوي فلا يفرق بين القوتين و سائر القوى. و أمّا قوله: و الباصرة إذا أبصرت يحصل فيها الملائم، كلام بلا دليل و قشر بلا لبّ، فافهم و اغتنم.

قوله: فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليّات. [٤ : ١٣٨/١٧] أقول: و لعمرى إنّ هذا ممّا اشتهر بين أطباق الحكماء و أعلامهم في جميع الأعصار و الأمصار حتّى اختاره الماتن مَدْرُجاً. ولكن للنظر فيه مجال واسع، فإنّ النفس بعد ما كانت من عالم المادة و نشأت من النطفة الترابية و أبدعت في الوعاء الناسوتية و بلغت من العقل الهولاني إلى العقل الأوّل و تدرّجت من النقص إلى الكمال، فلا معقول له و لا معلوم له و لا كليّ حاصل له و لا جزئيّ محصل له، إلا و كلّ هذه من تلك العالم. و لا شبهة أنّ هذه النفس لا ربط لها بعالم خارج منها إلاّ بتوسّط

١- شواكل الحور في شرح هياكل النور - ضمن ثلاث رسائل -، المحقّق الدواني : ١٦٨.

القوى النازلة و وساطة المرتبة الطعية و هي الحواس. و أيضاً لا إشكال في أنّ نسخها بعد الحركة الجوهرية تصير في ذاتها من سنخ الملكوت و القدرة فتقدر على حلّ الأمور و بسطها و نشرها و قبضها، و التسلّط على جميع شؤونها من صغيرها و كبيرها و من عليها و دانيها و من ضعيفها و قويها و من غير ذلك ممّا يتصوّر.

فعلى هذه المقدّمات تنقذ: أنّ النفس بعد خلع المادّي في المرتبة الأولى عن المادّة، و في المرتبة الثانية عن لواحق المادّة، و في المرتبة الأخيرة عن انضافها إليها، تصل و تدرك المعاني الكلّية. فالمعاني الكلّية أيضاً تدركها بتوسّطات أكثر من المعاني الجزئية. فإن يدرك الجزئي بواسطة، يدرك الكلّي بوسائط، و كلّ ما يقرب إلى المادّة تدركها بأقلّ الوسائط و كلّ ما هو أبعد من المادّيات تدركها بوسائط أكثر.

فتحصّل: أنّ جميع المفاهيم الكلّية أيضاً من هذا العالم المادّي أيضاً حتّى المفاهيم العدمية و المعقولات الثانية و غيرها. و من تلك الطريقة تدرك استحالة التناقض و امتناع الدور و التسلسل و اجتماع الضدّين و غير ذلك من المفاهيم التي لا خارجية لها أصلاً. إلّا أنّ المبادئ تصوّرية لها الخارجية، و النفس بتوسّط القوى الملكوتية تنال تلك الحقائق بلا لزوم إشكال في البين. فما اشتهر بين أعلام القوم و أعاضهم من نفي الوساطة في درك الكلّيات بلا أساس.

من العبد مصطفى عفي عنه

قوله: فإنّ النفس ذات نشآت.

[٤ : ٢١/١٤٠]

أقول: و لعمرى إنّ لكلام الشيخ محملاً صحيحاً و فيه نكتة لطيفة

تأتي عند نقد كلام الماتن، وأن الموضوع الذي وقع محلّ البحث و الكلام قد خفي على الأعلام بحيث يرد النفي على غير مورد الإثبات، و الإثبات على غير مورد النفي. و ذلك التحقيق الذي به يجمع بين كلمات الأعظم هو: أنّ النفس ذات مراتب، و تفعل في كلّ مرتبة ما يناسب تلك المقام و المنزلة، و أنّها بسيطة ذات نشآت طويلة، و في كلّ نشأة تمام حقيقة النفس، إلّا أنّ الاختلاف بين المراتب بعين الاتحاد فيها و بينها التشكيك الخاصّي و هو أنّ ما به الافتراق عين ما به الاشتراك.

ثمّ إنّ أفعالها بين التفاوت بتفاوت مراتبها و اختلافها باختلاف عللها. و أيضاً للنفس في كلّ مرتبة مرتبتان من الإدراك و الإحساس؛ مرتبة تصوّر و مرتبة التصديق، مرتبة الارتباط و مرتبة التعيّن بذلك الارتباط. و بعبارة أخرى مثل الواردات على النفس مثل النور الوارد في البيت، فإنّ دخول النور أمر و نورانية البيت به أمر في المرتبة المتأخّرة عنه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الاختلاف بين كون مدرك الجزئيات الحواسّ و بين كون المدرك النفس، من جهة الخلط بين مراتب النفس ونشآتها كما أشير إليه في المتن. و التشاجر بين كون النفس متألّماً و ملتدّاً و بين كون الحواسّ متألّماً و ملتدّاً، من جهة الخلط بين مقام الورود و مقام التعيّن بالوارد. فإنّ النفس تدرك اللذات و الآلام لما أنّها إدراك بالنسبة التصديقية و باتّحاد الهوهوي، و أمّا الحواسّ فهي تتكيف بالكيفية الخاصّة و بالخصوصية المزاجية. فإنّ مثل البدن المجاور للنار مثل الشجر، فكما أنّ الشجر يحرق كذلك البدن يحرق إلّا أنّ وراء البدن أمر متّحد معه هو يدرك تلك الكيفية الحاصلة بالمجاورة، و ليس ذلك الأمر

وراء الشجر.

فتحصّل: أنّ الخلط بين كون النفس متكيفاً وبين كون البدن متكيفاً، من جهة الاشتراك اللغوي بين الكيف المجرد والكيف المادي، فالبدن يتحرّق بالنار سواء أدرك أم لم يدرك، وفي فرض الإدراك تتكيف النفس بالكيفية النفسانية المجردة دون المادية.

وإن شئت قلت: الحرارة لها نشأت مادية ومجردة، وعند مواضع مواضع الإحساس لها تحصل لديها النشأة التجردية منها، وفي المرتبة المتأخّرة تدرك أنّه لذّيذ أو أليم. فبذلك البيان ينقّح كثير من مواضع الأنظار في كلام الشراح، بل والماتن حيث أنّه يبيّن توجّهه إلى الخلط الأوّل وغفل عن الخلط الثاني، فليتملّ تعرف.

قوله: فالإدراك إن كان للنفس كانت اللذة لها. [٤: ١٤١/٢٠]

أقول: قد عرفت أنّ اللذة والألم من الحقائق الإضافية، وتلك الحقائق في قبال المقولات النسبية وغير النسبية. فإنّ الحقائق الإضافية عبارة عن الأشياء التي إذا أُضيفت إلى أحد الأطراف يتّصف بشيء، وإذا أُضيفت إلى الطرف الآخر يتّصف بضده، وإذا لم يقس إلى طرف لا يكون شيئاً. مثلاً اللذة والألم إذا لوحظتا إلى شخص خاصّ يكون لذّة و ألماً، وإذا لوحظتا إلى شخص آخر يكون اللذة ألماً والألم لذّة. وهذا من خصائص تلك الحقائق بخلاف الأمور النسبية حتّى الإضافة، فإنّها أين مطلقاً ومتى مطلقاً والمِلِك ملكٌ مطلقاً، وهكذا الإضافة إضافة مطلقاً؛ لما أنّ ماهياتها ليست نسبية إلّا الإضافة وهو تقوّمها بالماهية الانضائية فلا تتقلب عنها، بخلاف الأمور الإضافية كما عرفت.

فما قال في تلك الأساطير و في زبر الأولين كلّها غير جيّدة و غير نافعة.
ثمّ إنّ قوله: «إن كانت اللذّة للحسّ كان الإدراك له» محلّ إشكال عكساً و
أصلاً كما فصلناه سابقاً.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: و الخيشوم. [٤ : ١٨/١٤٢]

هو أعلى الأنف باطناً و هو لغة تستعمل في علم التجويد عند بيان
حروف الغنة، فراجع.

قوله: و كلّ هذه الكيفيات الثلاث ممّا يتّصف به البدن الحيواني.

[٤ : ١٠/١٤٣]

أقول: التحقيق أنّ الإنسان له المراتب الشريفة و الخسيسة، و
أعلى مراتبها مرتبة العقل الذي هو تعيّن الأوّل، و أخسّ مراتبها الحسّ
اللمسي. و ذلك بمناط أنّ كلّ ما هو أقرب بأفق الربوبية و صقع الإلهية فهو
الطف. و كلّ ما هو أبعد فهو أكثف. و يشهد له أنّ المحالّ للحواسّ الظاهرة
أقرب بعضها من بعض إلى المرتبة الأولى و التعيّن الأوّل. فالأوّل: هو
البصر، و الثاني: السمع، و الثالث: الشمّ، و الرابع: الذوق، و
الخامس: اللمس. و كلّ ما كان محلّه أضيق فهو بأفق الإلهية و المرتبة
الأولى أقرب. و كلّ واحد منها كانت النفس إليها أقرب بحيث لا يبقى
الواسطة بينه و بينها فهو أيضاً أقرب.

و لذلك ترى أنّ الهولّي المتحرّكة في قوس الصعود تتلبّس
بالصورة الجسمية ثمّ بالطبع، ثمّ بالصور النوعية النباتية بعد
الجمادية، و الإنسانية بعد الحيوانية. إلّا أنّ أوّل حسّ يحصل له هو

الحسّ اللّمسّي كما في الخراطين، ثمّ الحسّ الذوقي كما في بعضها منها، ثمّ الشمّ، ثمّ السمع، ثمّ البصر. ولا يلزم من فقد بعض هذه الأمور فقدان الجهة الحيوانية، فما توهمه الماتن غير تمام.

ثمّ إنّ الحيوانات ربّما تكون بعض منها في اللذات البصرية و السمعية أقوى من الأناسي، أمّا سمعت أنّ الهَبَّار ربّما تزيل البواكر؟ وهذه بلغت في التواتر إلى حدّ الاطمئنان واشتهرت أنّها لا تزيل إلاّ الحسنات التي تذهب بالسيّئات، وهكذا الآبال تلتذّ من السمع وقراءة الهدي، أمّا سمعت قصّة الفارابي حيث فرّ من بلدٍ إلى بلد بينهما مسافة أربعين فرسخاً في ليل بجعل الأجراس على الهيئة المعيّنة والنوت المخصوص. فكلّ هذه تشهد على فساد مبناه قِيَرُ وبطلان مذهبه. فتحصل أنّه لم يأت بشيء يصحّ به حمل كلام الشيخ وتّضح به مرامه، فليتدبّر تعرف.

قوله: وبالجملة الحيوان بما هو حيوان. [٤: ١٤٣/٢٣]

وأقول: هذا موعد الوفاء بما وعدناك، و هنا موضع كشف السرّ عن الحقيقة الخفيّة في كلام الشيخ وأشير إليه سابقاً بعض الإيماء إليه و هو أنّ قوى النفس تنقسم إلى الظاهرة و الباطنة عند أهل الاصطلاح، و إلاّ فجميع قواها باطنة. نعم بعض قواها لها محلّ ظاهر بمعنى سطح ظاهر البدن، و بعضها لها محلّ باطن بمعنى سطح باطن المغز، وتفصيل ذلك يطلب من مباحث النفس من هذا الكتاب.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ مظاهر القوى الظاهرة بالاصطلاح البصر و السمع و الشمّ و الذوق و اللمس، و أصل القوى التي وراء هذه الأمور

الباصرة و السامعة و الشامّة و الذائقة و اللامسة. لا إشكال في أنّ تلك القوى الظاهرة عبارة عن تلك الخفّيات دون الأجرام الظاهرات، و لا شبهة في أنّ تلك القوى قدسيّة، و النفس بالقياس إليها قياس العلل إلى معلولاتها - على ما هو التحقيق عندنا - أو قياس المجالي و المظاهر إليها على ما قد يقال إن لم يرجع إلى الأوّل بوجه. و إذا كانت كذلك فالإدراك بالمرتبة لتلك القوى اللاتقة بها، و جميع تلك القوى في تلك الجهة مشترك، و كلام الشيخ ليس مصّبّها هنا و لا تعرّض له لهذه المرتبة. إنّما الإشكال و البحث حول أنّ مظاهر تلك القوى تلتدّ و تتألّم أو لا أو يفصل؟

التحقيق عندنا: أنّ النفس لما كانت مادّيّاً في هذا العالم و متّحدّاً مع البدن و تفعل به، يكون تلك الآلات جواسيسها المودوعة في ظاهر البدن بلا لزوم إشكال. و عند الشيخ - كما قد قوّيناه في بعض تعاليقنا - التفصيل بين البصر و السمع و سائر المظاهر. و ذلك لأنّ القوى متخالفة في القرب و البعد من ساحة المقام الأعلى من حيث قواها. فمن جهة السمع و البصر؛ لشدة قربهما إليه لايحتاج إلى شيء آخر، و أمّا من سائر القوى يحتاج، و لذلك يوصف الربّ بهما دونها.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٩)

في الصحّة و المرض و هما من الكيفيات النفسانية

أي: منشأ توهمه تعريف الشيخ^(١) عنها بأنّها ملكة.

قوله: بالاتّفاق.

[٤ : ١٤٥ / ١]

و هو الصّحة إذا كانت حالة غير راسخة، فإنّهُ صحة بالاتّفاق مع أنّه حالة و ليست بملكة. اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّهُ تعريف للأعمّ الأغلب، و هو في التعريف فاسد.

ان قلت: عبّر عنها بأنّها ملكة في الجسم الحيواني، فكيف تُعدّ من الكيفيات النفسانية التي تختصّ بالموضوعات المجردة؟!

قلت: قد مرّ في أوّل تلك المباحث عدم اختصاص المباحث بالأمور المجردة حالاً و محلاً، بل البحث شامل لمثل الصّحة و الفساد و المرض التي تعرض الأجسام النباتية و الحيوانية.

و التحقيق أن يقال: إنّ الصّحة و المرض قد يطلقان و يراد الاعتدال و الاختلال في الأمور النفسانية فيقال: النفس المريض و النفس الصحيح، أو يقال: الخلق المريض و الخلق الصحيح. و قد يطلقان على الجسم المقابل للروح فيقال: الإنسان المريض و الشخص الصحيح. و قد يطلقان على الجسم النباتي فيقال: نبات مريض أو شجر صحيح.

ثمّ إنّ الصّحة قد يراد ما في قبال المرض، و قد يطلق و يراد ما بحيال الفساد. و لعمرى إنّ من توهم اتّصاف القسم الأخير بالصّحة و المرض، خلط بين الصّحة بمعنى اللافساد و بين الصّحة بمعنى اللامرض: فإنّ البطّخ صحيح و يوصف بالصّحة، ولكنّها في قبال الفساد، و لذلك إذ قلت: مَرَضُ البطّخ، يضحك به، فإنّهُ كلام غير صحيح. فيعلم أنّ الصّحة

التي في قبال المرض يختصّ بذوات الأنفس و لاتعرض الأجسام المطلقة.

نعم لايفرق بين ذوات الأنفس بينما كانت الأمور المعروضة لها مجردة مثل الأخلاقيات، و بين الأمور الغير المجردة مثل الأبدان و الأجسام الحيوانية. و لا يخفى أنّ المراد من الأجسام الحيوانية هي الأجسام اللا بشرية و إلا لا يوصف اليد بالمرض و لا الأعضاء الآخر، بخلاف الجسم اللابشرط الفاني في الشخص.

فتحصل أنّه إذا قيل: مرض الروح و النفس، يستفاد منه المرض و الصحة في تلك الأمور الغير المزاجية. و إذا قيل: صحت اليد و الرجل، يستفاد منه الصحة في قبال الفساد. و إذا قيل: مرض الشخص أو زيد مثلاً، يستفاد منه الصحة و المرض العارض على الجسم الحيواني. فما وقع في التعريف واقع محلّه كما لا يخفى على الخبير.

قوله: على أنّك قد عرفت ما فيه. [٤ : ١٤٥/٤]

أقول: قد مرّ سابقاً أنّ الاشتداد في الوجود يقتضي الاختلاف في النوع، أو لا أقلّ و من الاختلاف في الشخص. و أمّا وحدة الشخص و الاختلاف بالعوارض فلا يرجع إلى كلام محض.

قوله: و على هذا يلزم في تعريف «الشفاء» تكرار. [٤ : ١٤٥/٨]

ضرورة أنّ الملكة من أوصاف الحيوان فذكر الحيوان لإفادة أنّ الصحة التكرار.

هذا ولكنك قد عرفت أنّاً: أنّ ذكر الحيوان لإفادة أنّ الصحة المقصود بالتعريف هو الصحة الغير المقابل للفساد و هو المرض. و

أيضاً إفادة أنَّ الصَّحَّةَ المقصود بالتعرُّض هو القسم الثاني لا الأول و الثالث، و هو من العوارض المخصوصة للجسم الواقع في قبال الروح اللابشرط في عنوانه، و لذلك قال: «في الجسم الحيواني» و لم يقل: في جسم الحيوان.

قوله: اللهمَّ إلَّا أن يراد. [٩/١٤٥ : ٤]

أقول: قد عرفت الخلط بين المقامين: مقام الصَّحَّةَ قبال الفساد، و مقام الصَّحَّةَ قبال المرض. و الآن ظهر أنَّ المصنَّف أيضاً توهم أنَّ الصَّحَّةَ و المرض يعرضان النبات إلَّا أنَّ عنوان الحال و الملكة ينافيه. و أمَّا على ما حقَّقناه تعلم: أنَّ ما يعرض النبات هو الصَّحَّةَ في قبال الفساد، و ما يعرض الحيوان كلا القسمين: أحدهما اختصاصاً، و ثانيهما اشتراكاً. فمع فرض إرادة مطلق الكيف أيضاً لا يتمَّ المطلوب.

قوله: و كلاهما خلاف الاصطلاح. [١٠/١٤٥ : ٤]

أقول: لا شبهة في أنَّ الأنفس جمع النفس - بسكون الوسط -، و لا إشكال في أنَّ بعض الحكماء - بل و عدَّة منهم - اختاروا للنبات النفوس حتَّى نسب ذلك إلى المحقِّق الطوسي^(١) - المتوفَّى سنة ٦٧٢ -، فلا وجه لعدِّه خلاف الاصطلاح. نعم الأول خلافه كما هو الظاهر، و لا يخفى أنَّ تعميم الثاني أيضاً من الخلط بين المقامين.

قوله: الصَّحَّةَ في الأفعال أمر محسوس. [١٦/١٤٥ : ٤]

لم يظهر لي بعد وجه لهذا الكلام، فإنَّ الصَّحَّةَ في الأفعال التي هو المحسوس هو الصَّحَّةَ بمعنى منشأ تقويمها، و الَّذي هو الصَّحَّةَ هو غير

قابل لأن يُرى أو يُحسّ. فهنا خلط بين منشأ الصّحة في الأفعال و بين الصّحة فيها، كما أنّ التحقيق يقتضي كونها من مقالة الصّحة اعتباراً.

قوله: لكونه ضدّاً لها. [١٦/١٤٧ : ٤]

و قد تقرّر: أنّ الضدّين داخلان تحت الجنس القريب، وإذا كان جنس قريب المرض أمراً غير الكيفية، فلا بدّاً جنس قريب الصّحة أيضاً يكون غيرها، وإلاّ لا يكونان ضدّين.

نعم إن فرض الجنس القريب، فلا بأس إذا فرض أنّ الضدّين المشهورين معناه ذلك. هذا، وإن قيل: إنّ الصّحة و المرض من قبيل الملكة و العدم، فكون المرض أمراً خاصّاً تحت نوع خاصّ عديمي لا يقتضي كون ملكته أيضاً من ذلك القسم و مندرجاً تحت ذلك النوع، فليتدبّر.

قوله: لا ماذكر في «المواقف». [١٦/١٤٧ : ٤]

أقول: أي حاصل تقريره ما ذكرناه، و أمّا ما حصّله «المواقف»^(١) فهو مخلّ بالمقصود.

قوله: ليس بياناً للمحتملات بل للأقسام. [٢٠/١٤٧ : ٤]

فإنّ سوء التركيب عنوان عامّ قابل للانطباق على هذه الأمور و يحصل بتلك الأقسام. فتوهم كونها من المحتملات فاسد. تأمل.

قوله: كيفية نفسانية. [٢٣/١٤٧ : ٤]

قد مرّ أنّهما بما هما موضوع في هذا المبحث ليسا من الكيفيات النفسانية، كيف يُعدّان منها؟! مع أنّ الشيخ قال: «في الجسم الحيواني»

على ما في «الشفاء»^(١) و قال: «بدن الإنسان» على ما عرّفهما في موضع من «القانون»^(٢)، فهما من الكيفيات المزاجية للجسم الحيواني؛ فإنّ المزاج مركّب من الفعل و الانفعال الواقع في الموادّ و العناصر و أوائل الملموسات، و لها عرض عريض حتّى صار مثلاً و يقال: كعرض الأمزجة، و لكلّ مزاج حدّي الإفراط و التفريط و الاعتدال. فإذا كان في الوسط فهو في حدّ الصّحّة و إذا كان في الطرفين فهو في حال المرض.

مصطفى

فصل (١٠)

في الوساطة بين الصّحّة و المرض

قوله: على البدن. [٤ : ١٤٨ / ٨]

قد عرفت: أنّه عمّم البحث بوجه غير اصطلاحي، فلا وجه لحصر الكلام في البدن. ثمّ قال في أسطر: إنّهما من الكيفية النفسانية. و قال: معها على البدن. ثمّ قال: سأنظر أنّ الحال و الملكة من خواصّ النفس، و يقول هنا: ثبوت حالة و صفة لا يصدق معها على البدن أنّه صحيح أو مريض.

إذا عرفت ذلك ينكشف لك: أنّ جميع هذه الخليطة من ناحية الغفلة عن عدم كونهما من الكيفيات النفسانية بما هو محلّ البحث هنا، و إلّا لا كلام في إتصاف النفس بالمرض و الصّحّة كما مرّ توضيحه، فليراجع.

١- الشفاء، المنطقيات (المقولات) ١ : ٢٥٣ .

٢- القانون في الطب ١ : ١٠٢ .

قوله: و من ببعض أعضائه آفة. [١٠/١٤٨ : ٤]

إشارة إلى أن الموضوع هو الإنسان، و الإنسان الكذاتي لا يحمل عليه المريض و لا الصحيح.

قوله: و ردّ عليه الشيخ. [١١/١٤٨ : ٤]

أقول: قد مرّ أن الصّحة و المرض عبارتان عن الكيفيتين المزاجيتين المتضادّتين علىّ مسلك، و عدم و ملكة علىّ مسلك.

ولكن التحقيق الذي ألهمني الله تعالى هو: أن الأعدام و الملكات و المتضادات من المحاميل بالضميمة، و أمّا الصّحة و المرض من خوارج المحمولات؛ ضرورة أن ما هو المناط و الملاك في التفرقة بينهما هو أن كلّ محمول بالضميمة عبارة عن المبدأ الذي يتبعه يعرض مفهوم المشتقّ علىّ الذات المتّصفة به، وإلاّ فنفس المبدأ أخرى أو أليق لهذا الحمل؛ لكونه فردة الذاتي. مثلاً البياض مبدأ عند عروضه علىّ الجسم، يقال: الجسم أبيض، ولكن بالذات البياض أبيض، و ليست الصّحة صحيحاً و المرض مريضاً. فبذلك يعلم أنّهما ليسا من ضمام الموجود.

و أمّا كونهما خارج المحمول الذي معناه اعتبار المفهوم من صراح ذات الشيء، فالصّحة و المرض يعتبران من نفس المزاج الواقع بين المبدأ و المنتهى؛ أي أن المزاج المعتدل أمر الواقع في حدّ معيّن يعتبر منه الصّحة، و من غيره يعتبر المرض.

فالصّحة و المرض ليسا من الحقائق النفس الأمرية حتّى يقال إنّهما جوهر أو عرض، بل نقول الصّحة و المرض من الأمور الانتزاعية

التي تكون موجوديتها بنفس موجودة منشأ انتزاعها، مثل موجودة الفوقية و التحتية. و موجودة الماهيات أيضاً من هذا القبيل، فإنّ الصّحة يحمل على المنشأ بالحمل الغير الاشتقاقي فيقال له: الصّحة فلا يكون من الأمور الاعتبارية كما قد يتوهم.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الصّحة و المرض إنّ كانا ضدّين فيبينهما الوساطة، كما يقال لمن يتمّ اقتضاء صدور الأفعال السليمة عنه: إنّهُ ليس مريضاً؛ لعدم كونه منشأ للأفعال الغير السليمة و لا صحيحاً أيضاً لتلك الجهة و إنّ قيل: إنّهما من قبيل الأعدام و الملكات. فالشيخ الذي ليس له انتظار الصّحة ليس له الملكة الشخصية عند عروض المرض.

نعم بالقياس إلى النوع صحيح، ولكنّه ليس من العدم و الملكة الحقيقية؛ ضرورة أنّ الشيخ ليس له شأن الصّحة فلا يكون مريضاً بذلك المعنى، بل هو مريض بالمعنى المتوسط بين الصّحة و المرض و إنّ قلنا بمقالتنا فلا يكون واسطة؛ لما أنّ المزاج مادام في العرض العريض إمّا صحيح أو مريض و عند الاضمحلال فلا موصوف.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (١١)

في الفرح و الغمّ و غيرهما

قوله: و هو كيفية نفسانية. [٢٣/١٤٩ : ٤]

أقول: قد يتوهم أنّ عدّ هذه الأمور المذكورة من الكيفيات النفسانية ليس على ما ينبغي؛ ضرورة أنّ الكيفيات النفسانية شبيهة بالكيفيات

الغير النفسانية في كيفية عروضها للموضوع. فكما أنَّ الجسم متكيف بالسواد ومعناه هو أنَّ الجسم عرض له هذه الصفة المعيّنة بلا جهة انفعال في الجسم، كذلك الصفة النفسانية إذا كانت من الكيفيات لابدَّ و أنَّ لا ينفع النفس عنها. و حيث إنَّ النفس تتفعل عن هذه الأمور فلا تكون هي من الكيفيات ولا يندرج في ذيلها، بل تكون مندرجة تحت مقولة الانفعال كما قيل به في العلم؛ حيث إنَّه قد يعدُّ من الكيفيات النفسانية و مندرجاً تحت مقولة الكيف - و قد يقال: إنَّه من انفعالات النفس فيندرج تحت مقولة الانفعال -. بل نقول كما يقع البحث في العلم أنَّه من أيَّة مقولة؟ كذلك يقع البحث في أنَّ تلك الكيفيات من أيَّة مقولة، أهي من مقولة الفعل أو الانفعال أو الكيف أو الإضافة؟ فكما يقال باندرجاه تحت مقولة الإضافة يقال باندرج تلك الأمور تحتها لعدم الفارق بينهما.

ولكنَّ للجواب عن هذه الشبهة مجالاً واسعاً و هو أولاً: أنَّ لزوم كون موضوع جميع الكيفيات متّحداً و غير متفاوت في جميع الجهات ممنوع. و ثانياً: بناء عليه يلزم إنكار كون الصفة في النفس مندرجاً تحت مقولة الكيف و الالتزام به مشكل.

و ثالثاً: الفعل و الانفعال اللذين من المقولات مشروطاً بالتدريج في جانب الفعل و التدرّج في ناحية الانفعال، و هو في ما نحن فيه مفقود؛ ضرورة أنَّ النفس تتفعل دفعة لا تدريجاً.

و رابعاً: قد عرفت سابقاً و سيّضح لك أنَّ مقولة الفعل و الانفعال ممّا لا أساس لها أصلاً.

و خامساً: أنَّ لكلّ شيء يحصل في شيء جهتين: جهة الحدوث و

جهة البقاء. ولامانع من كونه من الجهة الأولى مندرجاً تحت مقولة، و
من الجهة الثانية مندرجاً تحت مقولة أخرى. فعليه تلك الأمور كلّها
مندرجة تحت مقولة الكيف من الجهة الثانية، فليتأمل.
هذا كلّ ما يرتبط بما توهمه أولاً.

و أمّا ما توهمه ثانياً فيرد عليه: أنّ العلم يفارق سائر الكيفيات من
جهة أنّها صورة ممتازة على حدة مفترقة موردة للنظر في خزينة النفس.
بخلاف تلك الأمور التي كلّها حالات تعرض للنفس و تصير النفس بها
مكتيفة بالكيفية الشاملة. و بعبارة أخرى: العلم له مخزن معيّن و هو
المقام العالي من النفس، و أمّا سائرها فمحلّ عروضها و مقام اتّصافها هو
الجهة الإضافية التي بها تكون النفس نفساً. و لذلك ترى أنّ البدن يظهر
فيه آثار تلك العوارض و الآثار، بخلاف العلم. نعم إذا توجه إلى كونه
عالمًا يظهر و يعرض له الفرح فتتبسّط و يظهر في الوجه و غيره آثاره. و
من هنا انتقد أنّ الكيفيات النفسانية مختلفة من حيث المحلّ؛ فمنها: ما
هو محلّها المرتبة العالية من النفس، و هو الوهم و الخيال و العقل، و
منها: محلّها ما هو المرتبة الدانية من النفس، و هو الجهة الإضافية و
المعنى الحرفي له الذي هو في الحقيقة نفس - كما تقرّر في مباحث
النفس -. و يمتاز الثاني عن الأوّل بظهور الآثار و العلامات في البدن، و
ذلك أيضاً معلول لتلك الأمور و دليل على كون موضوعها تلك المرتبة
الدانية دون العالية، فافهم و اغتنم و اشكر و كن من الساجدين.

ثمّ لا يخفى: أنّ الذي ينبغي للحكيم البحث عنه و التفتيش عن
حاله هو هذه الأمور و تلك المباحث التي عرفتها. و أمّا البحث عن

خصوصياتها والجهات الموجبة لها واللوازم المترتبة عليها فهو خارج عن نطاق ذلك الكتاب. ولعمري إنّه خرج عن ذمّه الحكمي ودخل في الشؤون الأخرى الغير مربوطة به من الأمور الجزئية. ويدلّ على ذلك أنّ الشيخ تعرّض لهذه المباحث إمّا في «القانون» أو في الرسالة المعمولة في الأدوية، فما كان يليق بالنظر طرّحه وما ينبغي طرحه أخذّه.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (١٢)

في أسباب الفرح والغمّ

قوله: واللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع. [٤: ١٥٣/١٠] إن قلت: قد كرّرت في صفحات من هذا الكتاب: أنّ اللذة عبارة عن الإدراك المتعلّق بالملائم. وقد صرّح هو تيّزُّ في مواضع عديدة: أنّ الإدراك عبارة عن نحو وجود نوراني حاصل لمحلّ نوراني بحيث يستدلّ به على تجرّد النفس. وصرّح نفسه الشريفة: أنّ الوجود ليس تحت مقولة من المقولات الجوهرية ولا العرضية بل الجوهر جوهر به والعرض عرض به.

فعلى ذلك كيف يجتمع بين تلك المقالات وهذه المقالة. ونظير ذلك ما مرّ في أول الكتاب من البحث حول الحركة وأنها من آية مقولة، قال تيّزُّ: هو من سنخ الوجود والوجود لا يندرج تحت مقولة أصلاً.

قلت: نعم جميع ما ذكر حقّ صرف ومحض التحقيق، ولكن الخلط

نشأ من عدم الفرق بين الجنس وبين ما هو كالجنس، وبين النوع وبين ما هو كالنوع. مثلاً الوجود ومفهومه ليسا من المقولات، ولكن كلاهما كالمقولة لشمول مفهوم الوجود للموجودات المتكثرة شمولاً مفهوماً، وشمول حقيقة الوجود لمصاديقه ومراتبه شمولاً سعيّاً. فهما كالجنس والنوع وجه الشبابة هو الاشتمال على الأفراد والمراتب الكثيرة، فليتأمل.

وهكذا اللذة والألم فإنهما كالجنس لما دونه من اللذات المختلفة الحسية والعقلية والوهمية والخيالية والفرح، وكل هذه الأمور أيضاً كالأنواع، فافهم واغتنم.

قوله: تصرف الحس. [١٩/١٥٣: ٤]

معناه تلذذ الحس فإن التصرف يستلزم التلذذ.

قوله: مشاهدة الشكل. [٢٠/١٥٣: ٤]

معناه مشاهدة الاجتماع، فإن له شكلاً. ولا يخفى أن المعنى الأول في الحاشية السابقة، والمعنى الثاني كلاهما يعرفان مما يقابلهما من الإحاش في الأول وغم الوحدة في الثاني.

قوله: في هذا الاستدلال نظر. [٢٢/١٥٣: ٤]

أقول: وفيما أورد عليه نظر، فإن الدليل على الشيء غير البرهان على الشيء. فإن معنى الدليل هو الأمانة الغالبية الظنية والبرهان هو الطريق القطعي، وصرح الشيخ بالأول دون الثاني. ولا يخفى أن الغالب في أمثال المقامات اتّصاف ضدّ الموصوف بضدّ الصفة كما يظهر بالتأمل والتفكير.

قوله: و الفكر العارض. [٤ : ١٥٤/١٠]

لم يظهر لي وجه صحيح، ولعلّه غلط كما ليس بعزيز في هذا الكتاب و غيره.

قوله: و بمثل هذا تكتسب الأخلاق. [٤ : ١٥٤/٢٠]

أقول: هذا على مسلك اتحاد العاقل و المعقول أظهر و أوضح؛ ضرورة أنّ النفس في القوس الصعود يتّصف بالأوصاف و يتّحد معها، ثم بعد الاتحاد في القوس النزول يقدر على خلق الصور التفصيلية، و إذا خلقها يتّحد معه ثانياً. و هكذا كلّ ما يتصوّره إذا رجع إليه يشتدّ في علّته من تلك الصفة اشتداداً ذاتياً حتّى يكون ذاته. و إذا كان الأمر هكذا في الأمور الأخلاقية الإلهية فنعوذ باللّه تعالى في الشقاوات و الرذائل الأخلاقية التي توجب شقاوة الذات قهراً، و إلى ذلك يشير قوله تعالى ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا ففِي الْجَنَّةِ﴾^(١) فإنّ إبتاء الفعل المتعدّي المجهول تصريح بأنّ السعادة تحصل من ناحيتنا و بأمرنا، و قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا ففِي النَّارِ﴾^(٢) إبتاء للفعل اللازم الذي ليس فيه دخالة الفاعل بل هو الشقاوة الاختيارية التي تحصل لهم بأنفسهم بلا دخالة منّا في أمرها، فليتأمل و اشكر.

قوله: نقص من استعداد القوّة عليه. [٤ : ١٥٤/٢٣]

معناه أنّ التمكن إذا تكرر يستلزم النقص من جانب استعداد القوّة عليه؛ أي على ضررها للقابل؛ أي بنفع القابل له.

١- هود (١١) : ١٠٨.

٢- هود (١١) : ١٠٦.

قوله: ليس في الجلالة. [٤ : ٣/١٥٥]

أي ليس البحث حول الأمور العظيمة التي لا بدّ فيها من إقامة البراهين اللّميّة القويمة، بل يمكن الاكتفاء فيها بما دون ذلك.

قوله: الدائمي. [٤ : ٤/١٥٥]

مراده أنّ البراهين اللّميّة على الشيء: تارةً تصل إلى اللّم الحقيقي فيدوم البرهان بدوام وجود العلّة، وأخرى تصل إلى اللّم المجازي فبانتهاء وجوده يزول البرهان.

قوله: يعدّ الروح. [٤ : ٢٣/١٥٥]

الظاهر عدم اختصاص تلك الجملة بالجملة الأخيرة المربوطة بالغمّ، بل الفرح أيضاً يعدّ الفرح بعد إعداده للروح للفرح. فإن شئت تحذفها أو تُضف إلى الأولى مثلها، وكذلك الفرحان في قبال الغمّين المستورين في الممنوّ.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (١٣)

في ضعف القلب وقوّته

قوله: ضعف القلب. [٤ : ٥/١٥٦]

أقول: القلب مقسّم للأطوار السبعة، وهي غير اللطائف السبعة الإلهية. وتعيّنه الأوّل: هو الصدر الذي هو منبع حقائق الإسلام ومخزن كنوز النبوّة ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾^(١)، وهو

أيضاً محلّ الوسوس الشيطانية و مقام بروز سلطنة الواهمة الكلية و الجزئية ﴿يُوسُوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾^(١)، و مقرّر تسويلات النفس ﴿سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾^(٢).

الثاني: هو القلب بتعيّنه و هو معدن رشحات الايمان و مخزن تجليات السبحان و محلّ نورانية العقل ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾^(٣)، ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^(٤)، و بتوسيطه يطمئنّ النفس و العقل عن مكائد الوهم و الشيطنة ﴿وَلَكِنْ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾^(٥).

الطور الثالث: الشّفاف و هو مجلى الأتمّ للمحبّة الشديدة و الشفقة العالية ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾^(٦).

الطور الرابع: الفؤاد و هو معدن المشاهدة و مقام رؤية الحقّ بالحقّ ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾^(٧).

الطور الخامس و السادس و السابع: مقام جنّة القلب المخصوص برّب العزّة و الجبروت «قلب العبد عرش الرحمن».

هوای دیگری در ما نگنجد در این سر بیش از این سودا نگنجد و سرّ القلب ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٨).

١- الناس (١١٤) : ٥.

٢- يوسف (١٢) : ١٨.

٣- الأعراف (٧) : ١٧٩.

٤- المجادلة (٥٨) : ٢٢.

٥- البقرة (٢) : ٢٦٠.

٦- يوسف (١٢) : ٣٠.

٧- النجم (٥٣) : ١١.

٨- البقرة (٢) : ٣١.

مدعى خواست که آید به تماشاگه راز دست غیب آمد و بر سینۀ نامحرم زد
و مُهَجَّة القلب ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(١).

و في هذه الأطوار حقائق مطوَّبة خارجة عن هذه الحیطة بل و
قليله أيضاً كما هو الواضح.

قوله: انفعالیتان. [٨/١٥٦: ٤]

أقول: كلّ هذه الأمور انفعالية حتّى الشوق الذي وقع في حدّ الإرادة،
و قد يشير إليه قوله: «يُظَنّ» و انفعالية الأوليين ممّا لا غبار فيه كما أنّ
الأخيرتين أيضاً كذلك.

فصل (١٤)

في سبب عروض هذه العوارض البدنية

قوله: كلّ ما يعرض في أحد العوالم. [١٠/١٥٧: ٤]

أقول: قد يظهر من تلك القاعدة و من تشبيهه العوالم بعالم الصغير:
أنّ الاستكمال و الإعداد أيضاً في العالم الكبير متطابقان، مع أنّه واضح
الفساد. فتحاكي هذا العالم عمّا في تلك العوالم حكاية الناقص عن
الکامل و الرشح عن المنبع. و ربّما يكون المنبع و العوالم الغيبية ذات
حقائق لم يتنزّل إلى هذا العالم أصلاً؛ لعدم استعداد لها و عدم قابلية فيها،
فالنفس و الروح البخاري و الأعضاء متعاكسان إيجاباً و إعداداً لأنّ كيفية
التعاكس تكون على نمط واحد و طريقة فاردة كما يظهر أيضاً من عبارته،
فليلاحظ.

فتحصّل: أنّ النفس توجب التغيّر في الروح الموجب لتغيّر الأعضاء. وكذلك الأعضاء توجب التغيّر في الروح المتوسط الموجب لحركة و انفعال في النفس إلا أنّ فعلها ايجابي وفعله وفعل الأعضاء إعدادي، بل فعل الروح المتوسط أيضاً إعدادي. وتفصيل الكلام ومخّ المرام في هذه الرقيقة الإلهية - وهو أنّ النفس والبدن متعاكسان إيجاباً وإعداداً - يحتاج إلى بسط يسعها مباحث النفس وينفعك في كيفية المعاد الجسماني وحقيقة الرجوع الإلهي الربّاني.

قوله: لعلاقة السببية والمسببية بينهما بوجه. [٤: ١٥٧/١٥]

أقول: مختارهم في تلك العلاقة، العلاقة الطبيعية الثابتة بين الموادّ والصور، والتلازم القطعي بين الهولوى والفعلية، فإنّ من أدلّة أرباب الأنواع تلك العلاقة وهذه الملازمة. فالنفس والبدن بما هو بدن لا بما هو جماد و نبات صورة و هولوى. فكما أنّ الثابت في محلّه و البالغ حدّ النصاب البرهاني و الميقات الشهود العرفاني أنّهما علّتان و معلولتان بوجه غير إلهي، كذلك بين النفس والبدن أيضاً علاقة العلّية و المعلولية بحيث يكون البدن علّة لها و معلولاً لها. هذا هو مختار صاحب الكتاب وكثير من المتأخّرين.

ولكن التحقيق: أنّ السببية والمسببية بين الجوهر المفارقة ذاتاً المتعلقة فعلاً و البدن الذي هو موضوع لها، و بين الصورة الجسمية و الهولوى اللذين متّحدان عند المصنّف و منضمّتان عندنا بوجه دقيق، ليستا من سنخ واحد؛ فإنّ على الطريقة الحقّة هو ما سلف من الإيجابية و الإعدادية. فالبدن علّة و فاعل إعدادي كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿هَذَا

رَبِّي ﴿١﴾ أي رَبِّي الإِعدادي مثلاً و النفس فاعل إيجابي.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (١٥)

في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيات النفسانية
و بين الدم الذي هو حامل الروح، الحامل لآثار تلك الكيفيات

قوله: و لذلك بعينه قليل الخوف. [١٩/١٥٩ : ٤]

في العبارة تقيّد و المعنى: أنّ ذلك الإنسان بشخصه مع عظمة غضبه
في الأمور و شدّة تسخّن روحه قليل الخوف، و تغلب شجاعته على
خوفه. و لا يخفى أنّ الخوف غير الجُبْن؛ لما أنّه نقص حتّى بالقياس إلى
الواجب بخلاف الخوف، قوله تعالى: ﴿خَائِفًا يَتَرَقَّبُ﴾ (٢).

و من سجيّات العبد كونه بين حالتي الخوف و الرجاء، و بعبارة
أخرى الخوف مبدأ الكمالات النفسانية تارة، و الأمور العقلانية أخرى،
بخلاف الجبن؛ فإنّه ينشأ من ضعف القلب و من الأمور الضعيفة الغير
العقلانية، فإنّ الكامل لا يخاف في الليل من المقابر البعيدة عن المدن،
و الناقص يكون جباناً منها، فلاحظ.

قوله: الذي يشاكله في سائر الأوصاف. [١١/١٦٠ : ٤]

و هو غلظة الدم و كدورته و زيادته في الحرارة كما مرّ في بيان دم
المعدّ للغمّ و الغضب الثابت. فهما متطابقان في الأوصاف بل في الوصفين.

١- الأنعام (٦) : ٧٦.

٢- القصص (٢٨) : ١٨.

و مختلفان في وصف واحد و هو الازدياد في الحرارة فيما مضى، و الازدياد في الرطوبة فيما نحن فيه.

قوله: حَتَّى يُظَنَّ بِهِ أَنَّهُ يَفْرَحُ لِدَاتِهِ. [٤ : ٨/١٦٠]

إن قلت: الفرح بالذات و الابتهاج بلاوساطة ممّا قد ثبت في الواجب تعالى، فما المانع من كون النفس بحيث تتصل في بعض الأحيان بالمبادئ العالية فتبتهج بذاتها بلا انفعال و اتّصال؟

قلت: أولاً؛ إن كان ذلك معناه ابتهاجها بذاتها حَتَّى مع قطع النظر عن علّة العلل - ولو باتّصالها بها - فهو محال، و إن كان معناه أَنَّها تبتهج بذاتها بلا انفعال فلا ضير فيه، فإنّ الابتهاج بالذات كما يمكن بانفعال النفس عن خارجها يمكن باتّصالها بمقام ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيُّءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾^(١)، و برؤية مقام الحقّ في خلقه فيلتذّ بذاته بلا حصول انفعال.

و ثانياً؛ أنّ المراد من قوله: «حَتَّى يُظَنَّ بِهِ أَنَّهُ يَفْرَحُ لِدَاتِهِ»: أي من غير علّة. و يقال في العرف: «بيخودی خوشحال»، و هو غير صحيح بعد ثبوت العلّية و المعلولية في جميع العوالم الغيبية و الشهودية، و بعد تحقّق أنّ الجزاف و الغلط لا يمكن في حيطة سلطنته و محيط قدره و حكمته.

قوله: من الأسباب النافعة في الجميل. [٤ : ١٦٠/١٦٠]

و لعلّ المراد من الجميل ما هو من اللذائذ الإنسانية الخارجة عن حيطة اللذائذ الحيوانية، و إلّا فلا يكون له معنى يناسب المقام.

قوله: فيمكن منه كما في العلوم الهندسية. [٤ : ٢١/١٦٠]

أي بعد الاستعانة من الحواسّ يتمكّن ممّا يريد أن يفعل في حيلة ملكه. و نظيره المهندس، فإنّه بعد ترتيب الأمور في عقله ثمّ خياله قد يحتاج إلى الاستعانة من الحواسّ، فيستفيد منها بالتجربيات الخاصّة كما هو المتداول في اليوم عند أرباب المغربية.

قوله: قل تأثير المفزحات المستقبلية و الجميلة و العقلية.

[٢١/١٦٠ : ٤]

و الأوّل و الثالث أيضاً واضحة، و الثاني على ما حقّقناه يظهر أيضاً و يناسب، إلّا أنّ الجميلة تناسب اللذيذة المعدودة أولاً فيما يأتي، و هذا من اللفّ و النشر المخلوط. و من عطف العقلية على الجميلة يعلم أيضاً: أنّ الجميلة من شؤون العاقلة في المرتبة النازلة؛ أي من مختصّات الإنسان، و لا تشمل الحيوان و من بحكمه من الأناسي.

قوله: إلى جوار الله و عالم ملكوته. [١١/١٦١ : ٤]

أقول: لما لم يكن في هذا المقام من الكلام اختلط بين المقامات و الاصطلاحات. و مع ذلك لم يُشِرْ إلى ما هو التحقيق في الغاية من سير الإنسان و هو التحقّق بحقيقة الربوبية، و التّشوّن بالآثار الإلهية، و المبدئية لجميع البدايات و النهايات، و الآخرة لتمام المتوسطات و المتنزّلات بحيث لا يبقّى منه عين و لا أثر و لا يشاهد منه إلّا الربّ المربوب به.

شعر:

تو او نشوى ليكن اگر سعی کنی جائی برسی کز تو تو یی برخیز
ولکنه أيضاً خلاف التحقيق، شعر:

از عبادات می توان اللّٰه شد نی توان موسی کلیم اللّٰه شد^(١)
فهو عين الحقّ و الحقّ المحض.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

القسم الرابع

في الكيفيات المختصة بالكميات

قوله: في معرفة حقيقة هذا النوع. [٥/١٦٢ : ٤]
أقول: قد مرّ منّا مراراً أنَّ الكيفيات ثلاثة: كيفيات مجردة، و كيفيات مادية خفية، و كيفيات مادية جليّة. و الكيفيات المختصة بالكميات مندرج تحت القسم الثاني؛ لأنّها محسوس بالحسّين البصر و اللمس. و لا يشترط في الكيف المحسوس اختصاص المتعلّق المحسوس بالحسّ الواحد كما توهمه جمهور الحكماء القديمة و الحديثة.

قوله: فأقول هما من عوارض السطح. [٢/١٦٣ : ٤]
أقول: فيما ذكره في هذه السطور مواقع نظر أمّا أولاً: فلأنّ المزاج الحاصل في الجسم إذا كان مبدأ اللون الظاهر في السطح، فما هو اللون حقيقة: إمّا ما هو الظاهر فيعرض للسطح، و إمّا ما هو الداخل هو اللون و الظاهر يتبعه يتّصف بالملوئية فالجسم متلونّ كما اختاره الفاضل القوشجي^(١) - المتوفى سنة ٨٧٩ - و الثاني باطل بالضرورة كما يأتي و الأوّل باطل بالفرض.

و ثانياً: قوله: «كلّ سطح ملوّنًا مضيئًا» ممّا لا بأس به: إذ المراد إمّا أنّ السطح يتلونّ بتخصيص المزاج فكلّ جسم له مزاج يقتضي لسطحه لوناً، فكلّ سطح ملوّنًا بمعنى استعداده للون في الليل و ملوّن بالنهار بالفعل.

فكلّ سطح يلزم بذاته اللون الأعمّ من الاستعداد و الفعلية.

و ثالثاً: هذا التعليل و التالي يلزم في الاستقامة و الإنحاء، فإنّ الاستقامة يحصل للخطّ الحاصل من المزاج المخصوص في الموضوع و إلّا يلزم كلّ خطّ أن يكون مستقيماً، و هو باطل بالضرورة. فالاستقامة تعرض للخطّ من جهة خصوصية في المزاج الحاصل في الموضوع، نعم يمكن الخدشة من جهة الإيراد في كونهما منوعين للخطّ لا العارضين له، فليتناوّل.

فالإشكال بعد باقيّ علىّ مسلكهم في الضوء و اللون. و أمّا علىّ ما ذهبنا إليه سابقاً - و قرّبنا: أنّ اللون و الضوء أمران خارجان عن الأجسام محمولان عليها، و ليس الجسم معروضاً لهما و لا محلاً لهما بل هو محمول لهما - فليس اللون و الضوء من عوارض السطح و لا الجسم حتّى يشكل في كونهما من الكيفيات المحسوسة من جهة، و من الكيفيات المختصّة بالكمّيات من جهة، فاعتنم.

قوله: الشكل. [٤: ١٦٣/٤]

أقول: يُبحث عن الشكل في المقامين: تارةً في الطبيعيات و هو أنّ الهيئة الطبيعية و الشكل الطبيعي هو الكُرّة، و أخرى في الأعراض و هو عند المهندس عبارة عن المقدار المحدود فيكون من مقولة الكمّ. و عرّفه أقليدس بأنّ الشكل ما أحاط به حدّ أو حدود^(١). و عند الحكماء من الكيفيات المختصّة بالكمّ المتّصل و هو هيئة إحاطة حدّ أو حدود

١- المحاكمات - شرح الإشارات و التنبيهات - ٢ : ٧٤، شرح المنظومة - قسم الحكمة - :

بالشيء^(١). وعرّفه المحقق الطوسي رحمته: «الشكل إحاطة الحدّ بالجسم»^(٢).

و المراد من الحدّ ما يشمل الحدّ الواحد و أكثر، فإن كان الحدّ الواحد فهو في بسيط الكرة، و إن في الاثنين فهو مثل المخروط و نصف بسيط الكرة، و إن كان أكثر فهو مثل المضلّعات كلّها.

و قال بعض شراح «التجريد» على ما عندي نسخة خطيّة منه و هو المحقق اللاهيجي - المتوفّي ١٠٥١ - : «قوله: بالجسم، ليس من تنمिम التعريف و إلّا يُنقض بشكل الدائرة و المثلث و المربع و غير ذلك من المسطّحات بل أوردته للتمثيل؛ أي بالجسم مثلاً»^(٣). انتهى.

أقول: و لعمرى إنّه إن أخذ في التعريف أيضاً لا يلزم الانتقاض. نعم يلزم زيادة الحدّ على المحدود، و ذلك أنّ جميع المقادير أعراض لا يمكن وجودها إلّا مع موضوعاتها، فما يعرض لهذه العوارض يعرض لها في حال كونها من الموضوعات و إلّا لا يمكن السطح إلّا مع الجسم، فيلزم أخذه حتّى يحصل الهيئة الإحاطية. نعم الجسم يشتمل على السطح و على الزيادة الحديّة، كما في تعريف القوس بنصف الدائرة، و هو لا إشكال فيه بعد ما لم يكن حدّاً صحيحاً عقلياً.

قوله: و قد عرفت ما فيه. [٤: ١٦٤/١٤]

أي في دفع الإشكاليين أولاً، و فيما يرد على الشيخ ثانياً. أمّا دفع

١- راجع شرح المنظومة - قسم الحكمة - : ٢٣١.

٢- تجريد الاعتقاد - كشف المراد - : ٢٥٦.

٣- سوارق الإلهام : ٤٥٢.

الإشكاليين فقد عرفت: أَنَّ الإشكال الثاني غير مندفع مطلقاً إلا على مسلكٍ سلكناه في أمر اللون و الضوء. و أمّا الإشكال الأوّل فسيأتي بعض الكلام فيه.

و أمّا ما يرد على الشيخ، فأولاً: أَنَّ المعروض في القسم الثاني: إمّا له دخل أو لا، فإن كان له دخل: فإمّا دخل ثبوتاً أو عروضاً، و على أيّ تقدير يلزم الإشكال. وإن لم يكن له دخل فيبقى أصل الإشكال بعدُ باقٍ على حاله.

و ثانياً: لو سلّمنا جميع ما تخيّل في أمر الخلقة و كيفية عروضها لا يندفع الإشكال و هو كون الخلقة بتمامها عارضاً للكمّ بتمامه، فافهم.

المقالة الأولى

في الاستقامة والاستدارة

فصل (١)

في حقيقتهما

قوله: و أمّا على تعريف أرشميدس. [٤ : ٢/١٦٥]

أقول: المورد هو الإمام^(١). و مقصوده من المستدير هو المنحني و إلا

فليس بين النقطتين. من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: و سيأتي ما فيه. [٤ : ٤/١٦٥]

أقول: و الحلّ أنّ هذه النسبة التي يشتمل عليها هذا التعريف - على ما يتحقّق بين مقدارين مختلفين بالماهية - من النسبة الصّميّة التي تقتضي التجانس، لا التي تقتضيه من النسبة العددية التي تتحقّق بين مقدارين متشاركين كما لا يخفى.

قوله: يعني أنّه إذا قتل لم يتغيّر وضعه. [١١/١٦٥ : ٤]

أقول: و عن بعض أهل النظر في نقل هذا التعريف بأنّه الذي لو فرض ميله مع ثبات طرفيه لم يتغيّر وضعه. و هذا وإن كان بحسب الوهم، لكنّه توهم صحيح غير موجب لتغيّر الوضع.

و ما فيه غير خفيّ، فإنّ الميل يستلزم التغيّر و لا يمكن للوهم مع فرض ثبات الطرفين ميله إلى جانب لم يتغيّر وضعه؛ فإنّه من التناقض في الوهم التكويني فلا يندفع الإشكال الظاهر على التعريف. نعم يمكن حمل عبارة المصنّف عليه على التفتيل بمعنى ثبات الطرفين من حيث الحركة الانتقالية و انعطاف الخطّ بحيث يبقى الخطّ على حالته الأولى و أدير على نفسه فإنّه لا يتغيّر وضعه، بخلاف المستدير فإنّه ينقلب طرف التحديق إلى الطرف الآخر و هو التقعير. فتأمل.

قوله: بعد ضمّ الأخرى. [١٣/١٦٥ : ٤]

أقول: و لعمرى إنّ من أظهر الخواصّ و أحسن الآثار للمستقيم الأعمّ من الخطّ و السطح، كما أنّ جميع التعاريف إلّا الرابع لا يختصّ بالخطّ، و هذا الأثر في الخطوط التسامحية أيضاً يلاحظ كما يمتحن البال استقامة القدح.

فصل (٢)

في معرفة الدائرة وإثبات وجودها

قوله: بعضها عارضة للمنفصل. [١٨/١٦٥ : ٤]

و لقد تصدّينا طول هذا البحث في صدر الكتاب فيسقط جميع ما قاله في الكمّ المنفصل هنا و في الصفحة الآتية.

مصطفى

قوله: و بعضها نظرية. [١٩/١٦٥ : ٤]

و هو المجذورية و المصتية و المنطقية و غير ذلك ممّا يعلمه الحسايون.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و عارض العرض أولى. [٢٠/١٦٥ : ٤]

أقول: لا وجه للأولية عند العقل. نعم عند العوامّ هو أولى بذلك لبعده عن الجواهر بوسط. ثمّ لا يخفى أنّ عرضية العدد كما مرّ ليست مثل الأعراض التي تطلق في المقولات، و لا مثل الأعراض التي تطلق في أبواب الإيساغوجي، بل هو من القسم الثالث و هو العرض في باب المنطق في البرهان المعبرّ عنه بالخارج المحمول. و أيضاً عرضية الزوجية ليست مثل سائر الأعراض المقولية و التحليلية، بل هو إدراك تعقّلي عقيب إدراك الأربعة، و لذلك تدرك عقيه الستّة و العشرة أيضاً، فالعدد عرض ولكن الزوجية ليست عرضاً، و مقصوده يبيّن عدم كونهما من مقولة الجوهر، فليلاحظ.

قوله: فَإِنَّ المثلث الذي هو أول.

[٤ : ٢/١٦٦]

أقول: الذي يظهر منه هنا، و ما يظهر منه فيما يأتي ذيل الفصل هو أَنَّ الشكل الكُرِّي أتمّ الأشكال و منه يتولّد السائر. ولكنه إن أراد أَنَّ جميع الأشكال متقوّم خارجاً به فهو ممنوع، و إن أراد أَنَّ المنكر للدائرة لابدّ و أن ينكر سائر الأشكال فهو كلام خطابي صحيح.

قوله: و اعلم أَنّه لا شكّ في وجود الخطّ المستقيم.

[٤ : ١٢/١٦٦]

أقول: فيه ثلاثة أقوال:

الأول: ما ذهب إليه قاطبة أهل الفضل و هو وجوده ذهنياً و خارجاً.

و الثاني: ما ذهب إليه بعض حكماء الطبيعي من أهل الغرب و هو

أنيشتين و هو عدمه مطلقاً ذهنياً و خارجاً.

و الثالث: ما هو عندي، هو الحقّ الحقيق بالتصديق و هو ثبوته

ذهناً دون الخارج ففي الخارج لا يمكن تحقّقه.

و لا يخفى: أَنَّ من أنكره مطلقاً يقول بجسمانية النفس أولاً، و بأنّ

الخطّ هو ما هو المسمّى عند العوامّ الموجود في الصفحة لا طرف

الخطّ ثانياً، فليتبصّر. ثمّ إنّ قضية الآلات المُكبّرة و الأدوات المستحدثة

عدم إمكان حصول السطح في الخارج بل جميع السطوح، و الأطراف

مضرّسات بالتضريسات التي إذا كُبرت آلاف أضعافاً لا يمكن أن يُرى

بالبصر الغير المسلّح. هذا مع أنّ مقتضى كروية الأرض عدم إمكان ذلك

أيضاً و إلّا يلزم اختلاف الحالّ و المحلّ.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

[٤ : ١٥/١٦٦]

قوله: إِنّا إذا تخيلنا بسيطاً.

أقول: والعجب أنه في مقام بيان إثبات الوجود العيني للدائرة و يفرض مقدماتها خيالية. ثم قد مرّ في التعليقة السابقة ما يشهد على عدم ثبوت الدائرة الحقيقية، والدوائر التسامحية ليست بدوائر. هذا مع أنّ النقطة السيّالة لا يرسم الدائرة إلّا في الخيال كما قيل في القطرة النازلة و حركة الجوّالة. و بهذا البيان يجمع بين منكري الدائرة و مثبتها؛ بحمل البراهين الأولى على نفي الخارجي، و البراهين الثانوية على إثبات الذهني، فإذا ثبت أنّ الخط المستقيم لا يمكن خارجاً ثبت انتفاء جميع الإشكال.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: لا عرض لها. [١٧/١٦٦ : ٤]

لأنّه محصول النقط التي ليست لها العرض.

قوله: كون مرّيع قطر المربع. [٢١/١٦٧ : ٤]

أقول: و هي الإشارة إلى الطريقة الثانية التي أقامها على نفي الجزء في «شرح الهداية» قائلاً: «إنّ مرّيع قطر المربع بحكم العروس ضعيف مرّيع ضلعه، فيكون للقطر إلى الضلع نسبة إذا ثبتت بالتكرير صارت ضعفاً؛ لما تبين في الأصول من أنّ نسبة المربع إلى المربع نسبة الجذر إلى الجذر مثناة بالتكرير. و لما لم يكن بين الواحد و الاثنين عدد لم توجد في الأعداد نسبة يكون مثناها هو الضعف، فيكون نسبة قطر المربع إلى ضلعه من النّسب الصّميّة التي تختصّ بالمقادير دون الأعداد، و هي ما يتحقّق بين مقدارين لا يوجد لهما عادّ مشترك؛ أي أمر يفنيهما بإسقاطه عنهما مرّة بعد أخرى. ولا يتصوّر ذلك في الأعداد حيث ينتهي إلى

الواحد العاَدَ للجميع، فتحقّق النسبة الصُّمِّيّة في الأجسام دليل اتّصالها»^(١). انتهى.

قوله: قسمة الخطّ على أيّ وجه. [٤ : ٢٣/١٦٧]

أقول: قال أقليدس: «يمكن أن يقسّم كلّ خطّ بحيث يكون ضرب مجموعته في أحد قسميه كمرّيع القسم الآخر. فلو فرض تركّب الخطّ من ثلاثة أجزاء، وقُسّم على الصّحّة، كان أحد قسميه اثنين والآخر واحداً، والحاصل من ضرب الكلّ في الواحد ثلاثة، و مرّيع الاثنين أربعة فوجب أن يكون قسمته لا على الصّحّة»^(٢). انتهى.

و للتفتازاني - المتوفّى ٧٩٢ - إيراد^(٣) دفعه الماتن^(٤) بما لانفع في ذكره، وإني راجل في أمثال هذه المباحث بنحو الوضوح.

فصل (٣)

في أن المستقيم والمستدير يتخالفان نوعاً
و تحقيق أن الكيفية بأيّ معنى يكون فصلاً للكميّة

قوله: وإذا صار المعروض معروضاً آخر بالعدد. [٤ : ١٥/١٦٨]

أقول: أقام البرهانين عليه، أحدهما ذلك، والآخر في ذيل البحث وهو أن القسمة في المقادير تبطل المتّصلات فينتج اختلافهما بالنوع.

١- شرح الهداية الأثرية : ١٤.

٢- راجع شرح الهداية الأثرية : ١٥.

٣- شرح المقاصد ٣ : ٤٧.

٤- شرح الهداية الأثرية : ١٥ / السطر ١٦.

وقد يقال على الأول: إنَّ اختلاف المعروض بالعدد إن كان يرجع إلى النوعية فهو أول البحث، لما أنَّ البحث لا يختصَّ بعنوان المستقيم و المستدير، بل عنوان البحث يعمُّ الأجسام التعليمية و أنَّها مختلفات بالنوع أو بالعوارض المشخّصة، فإذا يصير البرهان مصادرة قطعاً. و إن كان اختلافهما بالعدد معناه بقاء عين الأول، فالخطُّ أيضاً باقٍ على عينه الأول و لا يثبت المطلوب.

ثمَّ إنّه قد مرَّ أنَّ الأدلّة الناهضة على تغيّر الجسمية و المقدار هو أنَّ الجسم عند طُرُوّ المقادير المختلفة باقٍ على حاله الجسمي. و من هنا يقال: إنَّ الخطَّ عند طُرُوّ الأطوار المتشكّلة باقٍ على حاله الأولي، فيرتفع التخالف بالنوع، و بعبارة أخرى: لنا أن نسأل عن بقاء عين الخطِّ المستقيم. بل المراد بقاءه مع صفة الاستدارة عند صيرورته مستقيماً و بالعكس، و ذلك ممّا لا يكاد يتوهم. أم المراد أنَّ الخطَّ و هو الموصوف باقٍ بحاله الأولي و هو كونه خطّاً، فهو كلام يوافق العقل و الوجدان. و أمّا انتفاء الخطِّ بانتفاء الصورة الاتّصالية، المنتفية بانتفاء الصورة الاتّصالية السطحية و المنتفية بانتفاء الصورة الجسمية التعليمية، المنتفية بانتفاء الصورة الجسمية المطلقة بقبول الهولوى ذلك الانفصال، فهو كلام أشبه بالشعر. و لا يوافق مع ما أسَّ عليه بنيانُ إثبات المقادير في العالم الآخر الواقع في رتبة علّة هذا العالم؛ فإنَّ الصورة الجسمية التعليمية لا تختصُّ بالمادّيات، بل الصور الخيالية ذات جسم تعليمي قابل للتغيّر، فمجرّد التغيّر لا يثبت الهولوى كما هو الواضح. فتحصل: أنَّ الخطَّ في قبال السطح بالنوع.

و أمّا الاستقامة و الاستدارة فهما من الأوصاف اللاحقة و العوارض المصنّفة. و تلك العوارض متضادات؛ لما بينهما من البعد، و لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد و هو الخطّ.

إن قلت: إن كان الموضوع القريب هو الخطّ، فيلزم امتناع المستقيم و المستدير في الخطّ في زمان واحد و هو محال و يدهي بطلانه.

قلت: البياض و السواد متضادان، موضوعهما الجسم، فيلزم عين ما ذكر. و المحلّ هو الموضوع المتخصّص لا المطلق.

و ممّا يدلّ على كونهما مصنّفاً عدم تمامية الجواب عن المعضلة المذكورة في البحث الثاني؛ ضرورة أنّ الاستقامة و الكيف لا يمكن أن يكون من لوازم الفعل المبين معه. و ممّا يدلّ عليه إمكان فرض الخطّ المتّصل الواحد متّصفاً بالأوصاف الثلاثة مثل هذا الشكل:

فإنّه - مع كونه متّصلاً واحداً - رأسه مستقيم و وسطه منكسر و ذيله منحنى و غير ذلك. فما قال المحقّق الطوسي: المستقيم و المستدير غير ضدّين و لا عارضهما متضادين،^(١) غير تمام كما عرفت.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: و الماهية النوعية. [١٢/١٦٩: ٤]

قد عرفت عدم تمامية النتيجة على فرض تمامية المقدمات مع أنّ المقدمات فيه إشكال أيضاً.

مصطفى

قوله: مقولتين بالذات. [٢٠/١٦٩: ٤]

أي: أحدهما بالذات، و الآخر بالعرض. و ذلك بلا فرق بين كون ما بالذات الجنس أو الفصل، و هكذا في ما بالعرض أيضاً.

مصطفى عفي عنه

فصل (٤)

في أنّ المستقيم و المستدير ليسا متضادّين

قوله: يضاده مستديرٌ شخصي واحد. [١٦/١٧٠ : ٤]

قد عرفت: أنّ الأشكال عناوين متضادة تعرض الأجسام الطبيعية بتوسيط المقادير، و المعتبر في الضدين هو الموضوع القريب و هو موجود، و لا يعتبر التخالف بالبعد و هو مفقود، و إلّا يلزم كون جميع تلك الأشكال بينها التضادّ المشهوري مع أنّه أيضاً على رأيهم باطل. فالحقّ قصورهم في هذا المقام كما يظهر بأدنى تأمل.

قوله: فإنّ ضدّ الواحد بالشخص. [١٦/١٧٠ : ٤]

و الذي يظهر من كلمات القوم هو أنّ من شرائط التضادّ اشتراكهما في موضوع واحد و غيره، و من أحكامه أن لا يكون له إلّا ضد واحد، و هذا نتيجة اعتبار غاية التخالف بينهما.

أقول: بل التحقيق بناء على الغاء هذا القيد أنّ الشيء الواحد له أضداد كثيرة كما هو الواضح. و أمّا بناء على اعتباره فيمكن تصويره بأن يفرض غاية الخلاف بين الشيئين؛ بحيث يكون أحدهما في عرض الشيء الآخر الذي هو أيضاً في غاية الخلاف عنه.

مثلاً - و الإشكال في المثال خارج عن ديدن المحصّلين - أنّ السواد

في غاية الخلاف عن البياض، وفي عرض البياض هو الاصفرار الذي هو أيضاً في غاية الخلاف عن السواد، فله ضدّان فإنّ ينتج أن بين السواد والبياض ليس التضاؤ لعدم انحصار الضدية بالواحد. فعلمت من هنا أنّ المراد من كون ضدّ الواحد واحداً هو أنّ غاية التخالف شرط في المتضادين. وأما على ما حققناه في محلّه عدم الاعتقاد به أصلاً بل يلزم بعض المحاذير الآخر مع أنّ الوجدان والعقل لا يساعده، فليتدبر.

قوله: كما أنّ ضدّ الواحد بالعموم. [٤ : ١٧٠/١٧]

أقول: ليس التضاؤ إلا بين الواحد الشخصي مع الواحد الشخصي، وإلا فبين الواحد بالنوع والجنس وغير ذلك لا يمكن فرض التضاؤ؛ لعدم الموضوع القريب بل البعيد في بعض ذلك كما هو الظاهر.

قوله: و ضدّ الواحد لا يكون إلا واحداً. [٤ : ١٧٠/١٩]

أقول: الذي يظهر منه ترتيب ذلك على اعتبار الشرط المعروف وهو كونهما في غاية الخلاف وهو الحقّ. والذي يظهر من الفاضل اللاهيجي حيث قال: «أما أولاً فلأنّ المستقيم قد يكون وتَر القُسي غير متشابهة كثيرة و ضدّ الواحد لا يكون إلا واحداً. و ثانياً فلأنّ غاية الخلاف معتبرة في التضاؤ»^(١). انتهى. فإنّه صريح في أمر باطل.

قوله: فكذا بين المستديرات بطريق أولى. [٤ : ١٧٠/٢٢]

أقول: أمّا القوم فأقاموا تلك البراهين على نفي التضاؤ بين المتشابهين والمتخالفين، ولكنّه قَبِيحُ أضاف إليه الأولوية القطعية وهو أنّ المستدير لا يضادّ المستقيم فكيف بالمستقيم فإنّه لا يضاده قطعاً.

أقول: فيه مخالطة و مغالطة و لعلّه سنخ آخر منها، فإنّ المستدير لا يضاؤه لكونه أبعد من كونه ضدّاً للمستقيم و أغرب من التضادّ معه، فلا مانع من كون خطّ مستقيم يضاؤه مستقيماً آخر لكونه قريباً منه قابلاً لكونه ضده. و لعمرى إنّه نظير أن يقال: العدم ليس ضدّاً للوجود، فالوجود أولى بأن لا يكون ضدّاً له، فليتأمل و اغتتم و اشكر.

فصل (٥)

فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم و المستدير من المساواة و المفاضلة

قوله: القُسيّ المتّحدة الوتر بعضها أقصر. [٩/١٧١ : ٤]

ضرورة أنّ القُسيّ جمع القوس، و الوتر هي الخطّ الواصل بين نقطتي القوس. و يمكن وحدة ذلك الخطّ و اختلاف القُسيّ سعةً و ضيقاً كما في هذا الشكل:

إن قلت: يتلاقى القُسيّ بعضها مع البعض فلا يكون الوتر متّحداً. قلت: أولاً: في التلاقي منع. و ثانياً: إمرار الخطوط بعضها على بعض غير ممنوع، فيثبت المطلوب.

قوله: المدرجة. [٢٢/١٧١ : ٤]

و هو الحركة المركّب من الخطّ المستقيم و المستدير كما تقرّر في أقسام الحركة.

قوله: و لذلك عرّف. [١/١٧٢ : ٤]

و هذا ما أشار إليه في أول البحث بقوله: «و سیأتي ما فيه»^(١)
فراجع.

قوله: و نحن نعلم أنّ الخیال.
[٨/١٧٢ : ٤]
أقول: و هذا ما أشرنا إليه أنّ ذلك إذا ثبت في الخیال إمّا یلزم منه
إثبات الهیولی لطرؤ الوصل بعد الفصل، أو بالعکس و هو ممتنع. و إمّا
یلزم القول بكون الاستدارة و الاستقامة لیستا متضادین. ثمّ اعلم أنّ عقد
الفصل لرفع التضادّ بعد الإثبات لكونهما منوعاً، غیر صحیح.

من العبد السید مصطفی عفی عنه

المقالة الثانية

في الشكل

فصل (١)

في تعريفه

قوله: إذا كانت الحدود مختلفة.
[٣/١٧٣ : ٤]
معناه أنّ نصف الدائرة و نصف الكرة یتحقّق بالخطّین المستدیر و
المستقیم، وهما مختلفان. و إعطاء صیغة الجمع قابل للحمل على الجمع
المنطقی و النحوی كما مرّ سابقاً.

قوله: و إن لم یکن من باب الکم أيضاً.
[١٣/١٧٣ : ٤]
أقول: الظاهر أنّ المقصود بیان أنّ كون الحقيقة الملتزمة تحت

المقولة غير ممكن كما مضى، وأنّ الكمّ عبارة عن نفس المقدار لا الذي يحيط به الحدود لما هو عارضٌ له الحدود.

مصطفى عني عنه

قوله: ولا استحالة. [٤: ١٧٣/١٦٦]

أقول: قد عرفت أنّ ذلك مستحيل، فإنّ اللوازم على أقسام: إن كانت لوازم الماهيات فمعناها إدراكها عقيها كما مرّ مراراً. وإن كانت لوازم الوجود فمعناها معلوليتها له، ومن القواعد التي لا يشكل فيها من جهة قاعدة لزوم السخية بين العلل والمعاليل. وإن كانت لوازم الحقائق التي هي المعقولات الفلسفية، فمعناها اعتبارها فوق تلك الاعتبار، أو معناها موجوديتها بنفس موجودة منشأ الاعتبار.

و لا ريب أنّ هذه اللوازم التي تعدّ من الكيفيات ليست من القسم الأوّل، و لا من القسم الثالث، فينحصر بالثاني. وقضية تلك القاعدة امتناع كون المقولة لازمة لوجود المقولة الأخرى، خصوصاً على مذهبه و هو أنّ الأنواع عبارة عن الوجودات الخاصّة، فافهم و تبصّر.

قوله: كلّ من الباقيين (أو كلّ من الساقين). [٤: ١٧٣/٢١]

و كلاهما تمام فإنّ الزاوية المتساوية الساقين نصف الزاوية القائمة. فزاوية القائمة ضِعْفُ تلك و تساوي معها، أو تساوي مع ما بقي في الشكل.

و لا يخفى أنّ الزاوية القائمة عبارة عمّا في الوهم المفترض، و إلّا فليست في المثلث المتساوي الساقين زاوية قائمة بالفعل.

قوله: فحينئذٍ لم يبق بين الشكل و المشكّل فرق. [٤: ١٧٤/٦]

أقول: المشهور بين الحكماء اختلاف المهندسين معهم في تعريف الشكل، قال العلامة المحشي في كتابه الصغير - المتوفى ١٢٨٩ - : «قال أقليدس: الشكل ما أحاط به حدّ أو حدود، و عند الحكماء من الكيفيات المختصة بالكم المتصل و هو هيئة إحاطة حدّ أو حدود بالشيء»^(١) انتهى.

و لعمرى لم يظفر بمقالة الماتن في هذه المباحث و إلا يرجع الكل إلى الآخر؛ فإن الاختلاف بين التعريفين اختلاف بين ما بالعرض و ما بالذات. فالشكل عند المهندسين هو المعنى المعروف المشكل، و عند الحكماء هو المعنى العارض المشكل أيضاً إلا أن الثاني مشكل بالذات و الأول مشكل بالعرض. و تعدى عن ذلك و ادعى أنه أيضاً مشكل بالعرض في المادة و إلا عند تجريده عنها يصير مشكلاً بالذات.

و فيه ما قد مرّ بعض الكلام فيه هنا و تفصيله في مباحث العقل و المعقول و في تعالينا على إلهيات «المبدأ و المعاد» و هو: أن النفس تقدر على القبض و البسط في الشكل الواحد مع بقاء وحدته. و ما قد يقال: إنه إيجاد لشيء آخر مثله ماهية مقبوض وجوداً أو إيجاداً لمثله ماهية مبسوط وجوداً، غير تمام؛ للوجدان و عدم قيام البرهان على امتناعه. فإذا ليس الشكل عند التجريد عين المشكل بحيث إذا سلب عنه سلب وجوده أصلاً، بل يُسلب عنه الشكل و يبقى هو بشكل آخر؛ لامتناع تصوير المقدار الموهوم الغير المتشكل بشكل، فلي تأمل.

فصل (٢)

في أن الهيئة المذكورة هل هي من الكيف أو من الوضع

قوله: في المقدار أو المتقدّر. [٤ : ١/١٧٥]

أقول: المقدار نفس الكمّ الأعظم من السطح و من الجسم التعليمي. و المتقدّر هو الجسم الطبيعي. و كان ينبغي أن نبحث عن مسألة الحدّ و الحدود في أول البحث و لم يوقّني الله تعالى، فالآن نقول:

الوحدة تساوق الشخص والشخص نفس شيئية الشيء. وأيضاً الوحدة تساوق الاتصال و المتّصل الواحد متشخّص واحد. فالخطّ مادام لم ينقطع لم يتشخّص و مادام لم يتشخّص لم يوجد. فالخطّ الواحد متّصل واحد و وحدة الخطّ بوحدة تعيّنه الحاصل بقطعه.

إذا عرفت تلك المقدمات العقلية فاعلم: أن اختلاف الهيئات العارضة لا يوجب التعدّد في الخطّ. فالخطّ الذي إذا مرّ مستقيماً ثمّ قبل أن ينقطع، انصرف إلى الطرف الآخر، ثمّ انصرف إلى الطرف الأول و الجهة الأولى موازاة، ثمّ توجه مائلاً إلى النقطة المبتدئة حتّى وصل إليها فانقطع، فحصل و تشخّص و تحقّق بهذا السير مرّتين أو غير ذلك. فليس للمرّتين حدود؛ لما أن الحدود إمّا معناها هو كون أربع خطوط تشكّله فيمكن تشكيل الدائرة بأكثر من خطّ واحد، و إن كان معناها هو اختلاف الجهات فمضافاً إلى كونه غير معقول يشترك فيه الدائرة أيضاً، و إن كان معناه الزاوية الحاصلة منه فليست حدوداً. فما وقع في عبارة القوم مطلقاً من: أنّه أي الشكل إمّا له حدّ واحد كالدائرة، أو له حدّان كصفها، أو له

حدود كالمثلث، لا يرجع إلى معنى محصل.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: أو من جهة كونه حداً للمحدود. [٤ : ١٧٦/١٩]

إن قلت: لا بدّ وأن يتخلّى التعاريف من الترديد: قلت ما هو الممنوع هو الترديد في التعريف لا التعريف بالتردد بمعنى اشتماله على جميع الحدود لئلا يلزم النقص و ذلك شبيه بما حدّد به المكان في بعض الأقوال بأنّه احاطة سطح باطن الحاوي للمحويّ أو المحويّ له كما مرّ تفصيله مشعباً فليراجع.^(١)

فصل (٣)

في حال الزاوية وأنها من أيّ مقولة هي

قوله: ولو مدّ في الوهم إلى غير النهاية. [٤ : ١٧٧/٤]

لما تقرّر سابقاً: أنّ الامتداد الغير المتناهي خارجاً غير ممكن، فلا بدّ أنّ امتداد يحصل في الخارج يكون متناهيّاً. ولكن ذلك التناهي و عدمه غير دخیل في حصول الزاوية و عدمه، ولو أمكن خارجاً مدّه إلى غير النهاية لتحصل الزاوية قطعاً كما تحصل بمجرد تلاقي الخطّين قبل أن يقفا إلى حدّ؛ فإنّ وقوف الخطّين دخیل في تشخّص الخطّ و وجوده. و أمّا الزاوية فلا تتوقّف إلّا على وجود ملتقى الخطّين، نعم الزوايا العالية تتوقّف على تناهي الخطّ و وقوفه كما هو الظاهر. فما في كلامه من الإطلاق محلّ نظر و إشكال؛ ضرورة أنّ الزوايا بإهمالها تحصل ولكن بجميع مراتبها الصغيرة

١- راجع ما علّقه المحشّي الشهيد قدّس سرّه على الأسفار ٤ : ٣٩ و ما بعده.

و الكبيرة لا تحصل إلا عند الوقف.

إن قلت: فما الفرق بين الأشكال و الزوايا العالية فإن الشكل متقوم بالحدود و تلك الزوايا أيضاً لا تحصل إلا عند وقوف الخطين. قلت: ليس الأمر كما توهم بل الشكل يحصل من إحاطة الحدود بالسطح مثلاً، و متقوم بكونه محدوداً من جميع الجوانب. و أما تلك الزوايا فلا تتوقف إلا على انتهاء الخطين و تمامية المقدار سواء تلاقيا من الجانب الآخر أو لم يتلاقيا. نعم حصول التلاقي من قاعدة الزاوية غير مستلزم لكونها متوقفاً عليه كما هو الواضح.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: فالحدّ نظير الحدّ. [٤ : ١٣/١٧٧]

أقول: كان ينبغي أن يذكر جميع ما به الشركة بين الزاوية و الشكل أولاً، ثم النظر ثانياً إلى الجهة المميّزة. ولكنّه مَرَّ عكس و تذكّر لما به الامتياز أولاً، ثم أشار إجمالاً إلى ما به الاشتراك ثانياً بقوله: «فالحدّ نظير الحدّ و المقدار نظير المقدار» إلى آخره. و غرضه أن الشكل و الزاوية متفقان في هذه الأمور و إن اختلفا من حيث الاعتبار الآخر، فليتنفّص.

قوله: لولا شيء يمنع عن ذلك. [٤ : ١٩/١٧٧]

متعلّق بقوله: «يمكن أن يظنّ أحد»، و النتيجة أن الاختلاف بين الحكيم و المهندس في الاصطلاح في الشكل يأتي في الزاوية لو لم يَعْقُ عاتق و لم يمنعه مانع. هذا ما هو الظاهر من كلامه.

و فيه: أن ذلك المانع لا يفي بذلك، فإنّ كون الزاوية كمّاً أو كيفاً، بحث صحيح سواء قلنا بأنّ الزاوية قابلة للقسمة إلى جهة أو جهتين. فإنّ من

يقول بانقسامها إلى جهة في المسطحة، وإلى جهتين في المجسمة لا ينكر كونها كمًا، كما أن من أحدث القول الجديد - وهو أن المقدار ذو أنواع أربعة - لا ينكر كونه كمًا. فلم يظهر وجه لقوله: «لولا يمنع شيء عن ذلك». ويشهد لذلك انعقاده الفصل الآتي في أنه كمّ أو كيف. وقوله فيه: «و المعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين. و المعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم»^(١) فليتدبر.

قوله: و يحرك فعل شيء.

[٤ : ١٧٨/٦]

أي يحدث شيء متوسط بين الخطّ و السطح.

قوله: و هو توهم فاسد.

[٤ : ١٧٨/٧]

أقول: لا إشكال في أن السطح يقبل القسمة إلى جهتين. كما لا كلام في انقسام المجسمة إلى الجهات. فهذا ممّا لا ريب فيه و لا يحتاج إلى البيان.

و أما البحث و الإيراد في المسألة هو أن الزاوية المسطحة لا بدّ و أن تكون مثل السطح الملوّن، فكما أن الثاني لا يقبل القسمة إلى جهتين كذلك الأولى لا بدّ و أن تكون على هذه الطريقة. و حيث إن الزاوية شكل خاصّ و هيئة خاصّة في السطح مثل الاستقامة و الانحناء لا بدّ و أن تقبل القسمة مثل ما يقبل أخواته. فالإشكال لما ذكره و شنع عليه لا يندفع إنصافاً بل هو - أي الجواب - غير مربوط به أصلاً. نعم سيأتي في البحث الآتي ما ينفعك لحلّ هذه المعضلة، و ردّ ما قاله المصنّف لدفعها، وأنّه لم يأت بما هو روح الجواب و إن يندفع به الإشكال في الجملة، فليستظر.

قوله: قياماً معتدلاً. [١٧/١٧٨ : ٤]

أي بنحو الزاوية القائمة أو مائلاً، أو بنحو الزاوية المنفرجة أو عند أيّ نحو الزاوية الحادة.

قوله: و التي عن سطوح عند نقطه. [٢٠/١٧٨ : ٤]

أي مثل المجسمة التي لوحظت من جميع أطرافه.
و التي عن سطحين؛ أي المجسمة التي لوحظت من طرفيه المتصل بالخط المتوسط بينهما.

فصل (٤)

في احتجاج كلّ من الفريقين في أمر الزاوية أتهاكم أو كيف

قوله: فلا شيء من الزاوية بمقدار. [١١/١٧٩ : ٤]

أقول: تمام الكلام في هذا القياس في كبراه، و هو قوله: «و لا شيء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف»؛ ضرورة أنّ كلّ مقدار يبطل حقيقته بالتضعيف، فإنّ شيئاً الشيء بصورته النوعية التي هي نحو وجودها. فإذا كان كلّ مقدار مخصوص نوعاً خاصاً منه، و كلّ حدّ - من جنس واحد أو أجناس متعدّدة - من المقدار نوعاً مباحيناً لنوع آخر، فعند انتفاء نوع منه انتفاء تمام حقيقته الفصلية و بقاء مفهومه الجنسي، فمن شأن المقدار بطلانه عند التضعيف و الانتقاص، فلا شيء من الزاوية من غير مقدار فينعكس المطلوب و ينتج عكس مقصوده.

هذا كلّ بناء على ما هو التحقيق عند القوم. و أمّا على مسلكتنا من أنّ الأوصاف اللاحقة للمقادير عناوين عرضية توجب التكثير في الأفراد

المقدارية دون تنويع المقدار، فنقول: الزاوية ليست كمّاً أيضاً بل هو شكل خاصّ عارض للكمّ إلاّ أنّه بعروضه يحدّد الكمّ و يوجب عدم انقسامه إلى الجهة المقتضية ذاتاً، و أيضاً يوجب بطلانه عند التضعيف مرّة في القائمة و مرّات في الحادّة، و هذا ممّا لا غبار عليه.

قوله: و لم يطل من حيث كونها عدداً. [٤ : ١٨/١٧٩]

إن قلت: مقتضى مذهبهم بطلان المقدار أيضاً؛ لما أنّ الجنس من تبعات وجود الفصل، و بانتفائه لا بدّ و أن ينتفي الفصل أيضاً.

قلت: المنتفي هو الجنس القريب، و الباقي هو الجنس البعيد. فالمقدار بالمعنى المشترك بين الكلّ باق، و بالمعنى المتخصّص بالفعل منتفٍ، و نظيره انتفاء الصورة النُطفية و العَلَقِيّة و المُضْغِيّة. و إنّ فيه خلطاً بين الصور الطولية و العرضيّة، و تفصيله يطلب من محالّه.

قوله: و المعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين. [٤ : ١٢/١٨٠]

و عليه تكون الزاوية من مقولة الكمّ، و على المعنى الثالث . تكون من مقولة كيف.

قوله: في نفس المقدار بل في ذي المقدار. [٤ : ١٧/١٨٠]

و كلمة «بل» للإضراب و إلاّ يلزم كون اللون من الكيفيات المختصّة بالكمّيات. و قد مضى شطر من البحث سابقاً و عرفت: أنّ هذه الطريقة لا تفي بدفع الشبهة إلاّ على مسلكنا في مسألة اللون، و قد أشبعنا الكلام فيه فيما مضى من المباحث.

قوله: فإنّ حلولها في الأكثر. [٤ : ١٩/١٨٠]

و لعلّ غرضه الكيفيات المختصّة بالكمّ المنفصل، و أمّا الكمّ

المتصل فالكلّ مشترك في تلك الجهة. اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّ الاستقامة والإنحاء من عناوين الخطّ، ولا يمنع من انقسام الخطّ إلى جهة تقضيه ما بالذات.

و هنا موعد إنجاز الوعد فنقول: السرّ في انقسام السطح إلى جهتين كونه واجداً لأربع خطوط، وهكذا الجسم وجه انقسامه إلى الجهات الثلاثة كونه واجداً لثمانية خطوط.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الزاوية في السطح توجب انقسام السطح إلى جهته لكونها متقوِّماً بالخطّين. فإن شئنا التحقّق عليهما فلا بدّ أن لا ينقسم إلّا إلى جهة واحدة. وهكذا الزاوية المجسّمة، فإنّها عند عروض الزاوية المجسّمة لا تنقسم إلّا إلى جهتين؛ لتقوم الزاوية المجسّمة بثلاثة خطوط فلا تنقسم مع التحقّق عليها إلّا إلى جهتين. و من هنا ينقدح بعض الخلل في كلام المصنّف من الإطالة والإطناب من غير وجه صحيح، فليتنبّر و اغتتم.

قوله: جزئه كجزئه. [٤ : ١٨١/٨]

أقول: و تمام كده يرجع إلى: أنّ التنصيف و التقسيم العارض للشيء لا بدّ و أن يكون عنوان الشيء صادقاً على النصف مثل صدقه على الكلّ، و إلّا ليس تنصيفاً بل هو إعدام شيء لا تنصيفه. مثلاً تنصيف الحبّ إلى حبين لا تضرّ بصدقه على نصفه. و هكذا تنصيف الزاوية لا بدّ و أن يضرّ بصدقها على نصفها، و إلّا يكون إعدامها، فإذا لا ينقسم إلّا في جهة خاصّة دون الجهة الأخرى. انتهى ملخص مرامه.

ولكنك تعلم: أنّه ليس سرّاً في انقسام الزاوية إلى جهتها، واقتضاها

لانتقسام السطح - القابل للانتقسام إلى جهتين - إلى جهة واحدة، بل هو من قبيل توضيح الإشكال و واقع مقتضى الزاوية. و أمّا ما سلكناه و أسمعناك فهو سرُّ تلك المعضلة و حلّها بوجه حسن فليلاحظ و انصف.

فصل (٥)

في نفي الأشدّ و الأضعف و التضادّ في الأشكال

قوله: و التضادّ. [٤ : ١٩/١٨١]

أقول: الأشدّية و الأضعفية مثل التضادّ في الصدق؛ أي كما أنّه لا يتصوّر التضادّ إلّا فيما إذا صحّت الاستحالة، كذلك لا يتصوّر الأشدّية و الأضعفية إلّا فيما إذا صحّت الاستحالة. و أمّا عكس نقيضه صادق بنحو الجزئية دون الكليّة؛ لما أنّ المجرّدات و الوجودات تقبل الأشدّية و الأضعفية و لا تقبل الاستحالة كما أنّ قوله: «لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضادّ» أيضاً من هذا القبيل.

من العبد السيّد مصطفىّ الخميني عفي عنه

قوله: فهذه الوساطة كأنّها محدودة. [٤ : ٥/١٨٢]

قد تقرّر أنّ الأشدّية و الأضعفية و التضادّ منوط بالاستحالة، ولكنّ الاستحالة تنحصر في الكيفيات الثلاثة دون القسم الرابع. فعلى ذلك لابدّ و أن يكون كلّ نوع من تلك الأقسام قابلة لتلك الخاصّتين، و لما كانت الأوصاف النفسانية بين الحالات الثلاثة - الإفراط و التفریط و الوسط - يمكن نفي تلك الصفتين عنها في الفرض الثالث؛ لما أنّه لا يمكن الأشدّية و الأضعفية فيها إلّا بالخروج عن الفرض. اللهمّ إلّا أن

يقال: كما أنَّ الإفراط له المراتب الضعيفة والقويّة، وهكذا التفریط، كذلك الوسط مع خروجه عن حدّي الإفراط والتفریط، ولكنّه فرض و الخارج يخالفه.

قوله: و أمّا هذا الجنس الرابع. [٤ : ١٨٢/١٠]

أقول: في نفي الأشديّة والأضعفية في هذا النوع ليس إشكال، ولكن نفي التضادّ يتقوّم بإثبات كون تلك الصور نوعية لا عرضية، و حيث قد عرفت أنّها عرضية لا ذاتية، فإثبات التضادّ بناء عليه ممّا لا مانع منه حتّى في السماويات والفلكيات؛ ضرورة أنّ كلّ تضادّ لا يستلزم الاستحالة؛ لما أنّ الاستحالة من خواصّ الصور الجسمية العنصرية والمزاج الأرضية. و أمّا ثبوت حالة قارّة في طرف منها مع حالة قارّة أخرى في طرف آخر فهو ممّا يكون بينهما تضادّ وإن لم يستحيلا، وهذا ممّا لا غبار فيه. ثمّ علىّ مذهبنا من تقسيم الكمّيات إلى أقسام ثلاثة و عدّ الكيفيات الاستعدادية من الكيفيات المحسوسة، فيلزم إثبات الاشتداد في قسم من المحسوسات و نفيها في القسم الآخر.

ثمّ إنّ التنبيه علىّ نكتة ممّا لا بدّ منه و هو: أنّ ما مرّ في الحاشية السابقة من انحصار حدّ الإفراط و التفریط و الوسط بالكيفيات النفسانية، في غير محلّه كما يظهر من الماتن أيضاً؛ فإنّ المبصرات بل كلّ المحسوسات لها الحدود المتفاوتة و الحدّ الوسط محدود لا يأتي فيه الأشديّة والأضعفية و الازدياد و النقص. فعلىّ ذلك لا يتوهم الإشكال من: أنّ الكيفيات المحسوسة لا بدّ و أن تزداد و تنقص و إن كانت الكيفيات المختصّة بالكمّيات من المحسوسات لا بدّ و أن تنقسم، و هو ممنوع؛

ضرورة أن الكيفيات النفسانية و المحسوسة كلها قابلة لتلك الجهة بل الكيفيات الاستعدادية أيضاً كذلك.

من العبد السيد مصطفى

قوله: سلباً يقارن جنس الموضوع. [٤ : ١٨٣ / ١٠]

أي العدد لا العدد المخصوص و النوع المعين منه.

ثم إن التحقيق: أن الأنواع العددية متحصلات لا تبدل و لا تتغير و يكون كل نوع منه محفوظاً في نوعيته إن تنقص أو يزداد، و قد مرّ سابقاً تفصيل ذلك و أوضحناه في بعض تعالينا على كتب الشيخ كـ«الشفاء». و على هذا لاضدية و لاندية بين الأعداد رأساً، و لاتقبل القسمة و لا الازدياد حتى يقال بعدم الاشتداد فيها، و تمام الكلام يطلب من محلّه و سيوافيك بعض البحث من ذي قبل.

المقالة الثالثة

في حال الخلقة و كيفيات الأعداد

فصل (١)

في حال الخلقة

قوله: بحسب تركيب بعضها إلى بعض. [٤ : ١٨٤ / ٤]

الظاهر أن مراده من ذلك التركيب هو التركيب بين جميع أفراد الاسم و الحرف و الفعل حتى يلزم اللاتناهي العرفية دون العقلية، و إلا التركيب بين الأنواع الثلاثة بالتثنية و التثليث و بالتقديم و التأخير لا

يبلغ إلى أزيد من عشرين مثلاً، مع أن حصول الأنواع من تركيب الأفراد غير ممكن، فكلامه بظاهره لا يرجع إلى محصل.

قوله: بل مراراً غير متناهية: [٤ : ١٨٤/٧]

أقول: لا يلزم عدم التناهي في مرتبة، فضلاً من المراتب؛ لأن المحصل من المتناهي لا يكون غير متناهياً قطعاً، وقد استقرت بعض الآراء على أن الأنواع تنحصر في تسع وتسعين وأربع مائة على ما ببالي. و على أي تقدير بناءً على تناهيا لا يلزم اللاتناهي. نعم إن قلنا: بأن الأنواع لابد وأن يكون غير متناهية، فيلزم اللاتناهي فوق اللاتناهي؛ فإن المركب من الاثنين غير متناه، ومن الثلاثة فوقه، ومن الأربعة فوق فوقه.

فصل (٢)

في أنه هل يجوز تركيب في الأعراض من أجناس
و فصول أو مادة و صورة عقليتين

قوله: إن الجواهر قد يوجد. [٤ : ١٨٥/٥]

مثل الماهيات الطبيعية دون الماهيات العقلية، فإنها لا تحتاج إلى مأخذ جنسي و فصلي بمعنى المادة و الصورة. فالأعراض كلها بريئة عن المواد و الصور الخارجية، وكذلك الأجناس و الفصول الحقيقية.

من العبد السيد مصطفى عفي عنه

قوله: و إن كان لها جنس و فصل عقليان. [٤ : ١٨٦/١]

أقول: الجنس و الفصل عقليان في الجواهر و الأعراض. فمراده منهما أي المادة و الصورة العقليتان. و الأصحاب اتفقوا في أنها - أي الأعراض -

بساط خارجية بمعنى عدم كونها من المركبات المنحلة إلى المادة و الصورة الخارجيتين. و تشّتوا في أنّ المفاهيم الجنسية و الفصلية المتوسطة و القريبة - مثل تعريف السواد بأنّه كيف مبصر قابض للبصر - هل هي مجرّد مفهوم يخترعه العقل من الجامع العرضي و الفصل العرضي؛ أم هو مثل الجنس و الفصل في الماهيات المركبة ذاتي لما تحته و دونه، فيكون اللون ذاتياً جنسياً و المبصر ذاتياً متوسطاً و القابض ذاتياً قريباً، و يكون منشأ اعتبار تلك العناوين الموادّ و الصور العقلية الاختراعية، ففي العقل يجمع «اللابشرط» و «البشرط لا» في البساط؛ أم هنا احتمال آخر هو الأقرب بالواقع و هو قد عرفت أنّ الألوان بسائط خارجية حاصلة من اختلاف الأمزجة و الطبائع و من اختلاف ضروب الأفعال و الانفعالات، ولكن تلك الاختلافات تتبع الاختلافات في جوهر تلك الطبائع؟

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الألوان كما يكون وجودها تابعة للجوهر بل طوره، كذلك منشأ اعتبار الأجناس، و فصولها أيضاً تابعة للجواهر، فاللون صاحب المادة و الصورة الخارجية التبعية للمادة و الصورة الأصلية الجوهرية.

إن قلت: فيلزم على ذلك تركّب اللون من المادة و الصورة الخارجية التبعية، و هذا لا يوجب عدم كونه مركّباً، و هو خلاف الإجماع و الاتفاق بين أهل النظر و التحقيق.

قلت: الحقّ أنّه لا ينافي البساطة أولاً؛ فإنّ البسيط معناه عدم كونه قابلاً لعروض الفصل و الوصل عليه حتّى يثبت به الهولوى، و تلك

الأعراض تكون هكذا.

و ثانياً: بعد ما ثبت وجود الحركة في العوارض، و لا يمكن الحركة في الفعليات المحضة و لا في القوَى الصرفة، بل لابدّ و أن يكون موضوع الحركة مركّباً من الفعلية و القوة، فيكون العرض مركّباً من القوة و الفعلية، ولكنّه تابع للجوهر و حركته تابع للحركة في جوهره، و ما قام به الاتفاق هو نفي المادّة و الصورة المستقلّة لا التبعية كما هو خيار بعض أهل الفضل على ما نقله العلامة المحشّي في حواشيه على كتابه الصغير جسماً، الكبير معاً.^(١)

و الإنصاف: أنّ من يتدبّر في هذه المراحل ينقدح له أنّ قضية المادّة و الصورة العقلية ممّا لا أساس له رأساً، بل أمر تخيلي كأنياب أغوال، و إنكار الذاتيات للبسائط أيضاً بديهي البطلان، فينحصر بالأوّل أي الثالث. قوله: فالأمر فيما يسمّى بالمركّبات الخارجية. [٤ : ١٨٧]

أي: الجوهرية.

أقول: قد أشير إلى هذا المشرب الأعلى و المسلك الأحلى في أواخر السفر الثالث، و من شاء تفصيله فليراجع بعض تعاليقنا على «المبدأ و المعاد» و «شرح الهداية» و خلاصة الكلام: أنّ البراهين القطعية الناهضة لإثبات الهيولى و إن تمّت إلّا أنّها تثبت الهيولى و هو أعمّ من تركّب الجسم منه و من الصورة، فإنّ ملازمة الشيء مع شيء في الوجود لا يدعى كونه جزءاً مقوماً في الماهية.

هذا و أيضاً قد تقرّر: أنّ شيئية الأشياء لجهتها الكاملة و بفعليتها، و

فعليات المركبات بالصور لا المواد، فلا تركيب في القوام في الماهيات. و مجرد الملازمة الوجودية إن استدعى ذلك، ليلزم تركب الجواهر من الأعراض و الأعراض من الجواهر و غير ذلك. فإلى هنا تحصل: أن المركبات الخارجية تسامح في التعبير و إلا فلا تركيب أصلاً.

فصل (٣)

في خواص الأعداد و كيفياتها

قوله: من الأمور الذاتية. [٤ : ٢٢/١٨٧]

قد تقرر في محله: عدم إمكان الشيء الواحد ذاتياً للمتباينين. فعليه لا يكون الزوجية ذاتياً و لا لازماً ذاتياً للأربعة، و إلا يلزم عدم كونه لازماً ذاتياً لماهية الستة.

و الحل: أن الزوجية للأربعة ليست من العوارض الذاتية، بل هو من العوارض الغريبة لعروضها عليها بما أنها تنقسم إلى متساويين و هو عرض عام لجميع الزوجات، مثل عروض العوارض الجنسية للنوع و غيره. ثم إن هنا شبهة ليست محللة لذكرها و لعلها تأتي.

من العبد مصطفى

قوله: لا نعرف. [٤ : ١٨٨/٤]

أصل المطلب تمام ولكن في التعليل منع ظاهر و لعله سهو من النسخ.

الفن الثالث
في بقيه المقولات العرضية
المقالة الأولى
في المضاف
فصل (١)
في ابتداء الكلام في المضاف

قوله: كالكلّي المنطقي. [٤ : ١٨٨/١٧]

اتيانه بالكاف للإشارة إلى كونه ليس ذاتياً في باب إيساغوجي.

قوله: عرّفت الحكماء. [٤ : ١٩٠/٥]

أقول: قد تقرّر في محلّه أنّ كلّ ما بالعرض لابدّ و أنّ ينتهي إلى ما بالذات و إلّا لتسلسل. فلا بدّ في الإرادة من الإرادة بالذات حتّى يكون الإرادة بالعرض، و من البياض بالذات حتّى يكون البياض بالعرض، و

من النسبة بالذات حتّى يكون النسبة بالعرض. و أيضاً ثبت أنّ الوجود ليس ذاتياً للماهية، فعوارضه أيضاً ليست ذاتية لها بل هو من العوارض التحليلية العقلية للماهيات، فما يكون وجوده أمراً نسبياً يكون نفسه نسبياً بالعرض قطعاً ولو بالعرض في باب التحليل. فإنّ القاعدة المذكورة تشمل العوارض المصطلحة في المقولات و الإيساغوجي و البرهان، فليتدبّر و اغتتم.

إذا عرفت تلك المقدّمات الثلاث، فاعلم: أنّ ما بالذات في أمر النسبة لا بدّ و أن يكون الماهية، و إلّا ليس الوجود أمراً نسبياً. فجميع النسب بالقياس إلى الماهيات عرضي، و مرجع الكلّ هو الماهية التي بذاتها النسبة لا بنسبةٍ أخرى يكون عرضياً، و ما هو كذلك هو الإضافة، فإنّها نسبة بماهيتها لا بوجودها.

إن قلت: المشهور بينهم هو أنّ النسبة في الإضافة متكرّرة و في غير الإضافة متفرّدة. قال الشيخ في قاطيغوريوس «الشفاء» في معنى التكرّر: هو أن يكون النظر لا في النسبة فقط بل بزيادة اعتبار النظر إلى أنّ للشيء نسبة و إلى المنسوب إليه كذلك.^(١)

قلت: و هذا ممّا لا يمكن إليه سبيل فإنّ المصنّف و غيره قد صرّحوا في: أنّ الوحدة و الوجود الحقيقي معتبر في المقولات، فإذا لا يبقى وجه لتكرير النسبة، فإنّ الماهية الإضافية وجدانية حقيقة موجود تكويناً لا أنّه اعتبار فوق النسبتين. فالتكرير ممّا لا محصل له في بيان حقيقة الإضافة. و لا يمكن الواحد في عين كونه واحداً مكرّراً، ولا المكرّر واحداً.

و الحل لهذه الشبهة ما أُشير إليه إجمالاً من: أنَّ النسبة لسائر المقولات النسبية بالعرض و للإضافة بالذات. و معناه أنَّ جميع المقولات النسبية عند ملاحظتها منتسبين يلاحظ معها النسبة. فيكون النظر أولاً و بالذات بالمنتسب، و ثانياً و بالتبع بالنسبة. و ذلك لأنَّ الماهية غير الانتساب. و أمَّا مقولة الإضافة عبارة عن نفس النسبة بالنظر الاسمي و الجامع الاعتباري بلا لحاظ طرفي النسبة أصلاً.

إن قلت: فيلزم كون جميع النسب إضافة مطلقاً.

قلت: النسب قد يطلق و يراد بها الوسائط بين الأسماء في الجملات الحملية، و قد يطلق و يراد بها الضمائم الخارجية كما في المقولات. أمَّا القسم الأول فقد أنكرناها في الحملات الغير المؤولة، و أثبتناها في الحملات المؤولة و هي الحروف الرابطة. و أمَّا القسم الثاني فهو الأمر العيني الخارجي التبعي الاسمي، و هو المقولة الذاتية، و جميع النسب في المقولات النسبية بها صارت نسبية.

فعلى هذا إلى هنا انقدح: أنَّ المشهور في باب المضاف في الخطأ العظيم، و الكل في المعزل من التحقيق، و الله الهادي.

فتحصّل: أنَّ الإضافة هو النسبة فقط، و الأين هو كون الشيء في المكان، و المتى هو كون الشيء في الزمان، و غير ذلك من المقولات النسبية. فإنَّ الكل شريكة في هذه الجهة إلّا الإضافة فالفوقية و التحتية نفس النسبة بمعنى، و له النسبة بمعنى، و لا تكرير و إلّا يلزم ما عرفت من الإشكال الغامض الالينحل، فتدبر.

فصل (٢)

في تحقيق المضاف الحقيقي

قوله: و قريب من هذا قول من قال.

[١/١٩١ : ٤] و هو بهمنيار في «التحصيل»^(١)، و فاعل «اعتذر» ليس هو نفسه، فإنه اعتذر عنه بيان آخر و هو أنَّ المحدود هو المضاف الحقيقي و المضاف الذي في الحدّ هو المضاف بمعنى الأعمّ الشامل للحقيقي و المشهوري، فهذا الاعتذار الذي ذكره تَبَيَّنَ من غيره، فالفعل مبنى للمفعول.

قوله: من جهة الرسم الأول.

[١٣/١٩١ : ٤] أقول: و قد عرّف الإضافة أثيرُ الدين في هدايته: بأنّ الإضافة هي حالة نسبية متكرّرة. و استشكل عليه الماتن: بأنّ الأولى ترك لفظة «الحالة»: لأنّه يوهّم كون الإضافة أمراً حاصلّاً بسبب النسبة كما توهمه بعضهم و هو فاسد.^(٢) انتهى.

و لم يظهر وجهُ عدم إيرادِه عين هذا الإشكال على تعريف الشيخ، فإنه أيضاً يوهّم كون الماهية حاصلّاً بسبب التعقّل و هو منه أيضاً عجيب. نعم الإضافة ليست حالة فإنّ الحالة في قبال الملكة كما مضى تفصيله. و ممّا يرد على تعريف «التحصيل» لهمنيار - المتوفّى ٤٥٨ - هو أنّ الإضافة ماهية مضافة إلى وجود و إلّا سائر النسب وجودها مضاف كما سيأتي.

قوله: فلا يلزم توقّف الشيء.

[١٧/١٩١ : ٤]

١- التحصيل : ٤٠٤.

٢- شرح الهداية الأثيرية : ٢٧١ / السطر ٢١.

أقول: يلزم أيضاً بالتدبر.

من العبد السيد مصطفى عفي عنه

قوله: نسبة أخرى. [٨/١٩٢: ٤]

أقول: وهذه العبارة نصٌ في أنهم افترضوا الإضافة مركباً من النسبتين الخارجيتين المتباينتين، وهو من المقولات. وكون الوحدة معتبرة فيها، و الوجود شرطاً فيها غير موافق وقد فرغنا عن ذلك.

إنما البحث حول: أن النسبة لها النسبة، أو أن النسبة الواحدة بالشخص مكررة، أو الواحدة بالنوع مكررة؟ لا سبيل إلى الثاني قطعاً. و أما الأوّل فيلزم أن يكون بين النسبة و النسبة أيضاً نسبة و هو محال، و ليس من صغريات قاعدة: كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات. فينحصر في الثالث.

و لا يعقل تشكيل الإضافة للنسبتين فإنّه لنا أن نسأل عن كلّ واحد مع قطع النظر عن الآخر أيّة من المقولات؟ فلا بدّ و أن تجيب بإحدى المقولات النسبية و إلّا يلزم الأكثر من السبعة المشهورة. و عليه يلزم تركّب الإضافة من فردين أو نوعين من المقولة التي تباينها، فإنّ الأجناس العالوية كلّها بتمام ذاتها متباينة، و هو واضح البطلان. فتحصل: أن الإضافة ليست مركّبة من النسبتين، أو النسبة الواحدة المنتسبة إليها.

قوله: كلفظي الأب و الابن. [١٢/١٩٢: ٤]

قد اشتهر بينهم تقسيم المضاف إلى الحقيقي و المشهوري، و سيوافيك من ذي قبل: أنّ الكلّ حقيقي و لا أساس للمشهوري، فعليه لا يبقى وجه

لما أورد على التعاریف بالدور في بعضها، و بالجواب عنه بأنه بسيط او مركب.

فصل (٣)

في خواصّ طرفي الإضافة

قوله: فمنها التكافؤ. [٤ : ٢١/١٩٢]

و صورته: المتضایفان متكافئان خارجاً و ذهنأً، قوّة و فعلاً، وجوداً و عدماً، وحدة و كثرة، ذاتاً و عرضاً. و هذه هي الأمور التي اطلعت عليها في الكتب المذكورة فيها في غير باب معین.

أمّا بحسب الخارج و الذهن فمعناه: أنّ التضایف أمرٌ أعمّ من الإضافة الخارجية؛ فإنّ التضایف يأتي في المجرّدات و الماهیات الطبيعية بخلاف الإضافة المقولية.

توضیحه: أنّ التضایف من العناوين الإدراكية في المفاهيم بالذات و أولاً، و أمّا مصاديقه فهو مختلفة بحسب الخارج و وعائه في الخارج. و بعبارة أخرى التضایف مفهوم جنسي و أنواعه مختلفة، فإن كان نوعه في المفاهيم الخارج المحمول مثلاً فيكون المجرّد و الماديّ مشاركاً فيه، و إن كان من المفاهيم المنضّمة فيخصّ الماديّ دون المجرّد، و إلاّ المفاهيم وعائها الذهن فقط بلا شبهة. فإن لاحظنا مفهومي الفوقية و التحتية فكلاهما في الذهن، و إن لاحظنا الفوقية الخارجية و هكذا التحتية فكلاهما في الخارج ولكن بنحو الضميمة. و هكذا إن لاحظنا مفهومي العلية و المعلولية فهو في الذهن، و إن مصادقهما فهو في الخارج إلاّ أنّه

خارج المحمول، فما هو المشترك بين الكلّ هو التضاف إلا أنّ أنواع التضاف متفاوت.

و التحقيق: أنّ التضاف بين المتقدّم والمتأخّر الذاتي عين التضاف في المتقدّم والمتأخّر العرضي أو المكاني مثلاً. وبعبارة أخرى: الخارجية والذهنية محفوظة حتّى في المتصرّات الذاتية، فإنّ الحركة ليست مركّبة من الأجزاء ولها الوحدة الشخصية العينية الموجودة الخارجية. إلا أنّ الإحساس والعقل مختلفان في هذا الميدان، فقد يرى الإحساس سكون الجواهر والعقل يُقيم البرهان على عدم ثباتها، وهكذا يُحسّ الانصرام في الحركة والعقل يُقيم البرهان على ثباتها، وتوضيحه يطلب من الكتب المفصّلة. هذا في الخارج والذهن.

وأما القوّة والفعل والوجود والعدم فلا يحتاج إلى التوضيح. و الفرق بين القوّة والعدم هو الفرق بين العدمي والنفي فلا تغفل.

وأما الوحدة والكثرة فهو - وإن قد يخفى - محلّه البرهان المعروف القائم على بطلان التسلسل وهو برهان التضاف وتقريره هو: أنّه لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلّة وهو باطل؛ ضرورة تكافؤ العلّة والمعلولة. وأما الذاتي والعرضي فمحلّه البرهان الذي أقامه المصنّف على الاتحاد بين العاقل والمعقول المشهور ببرهان التضاف، ودليله وتقريره إجمالاً هو: أنّ المعقولة عين الموجودية خارجاً فيكون عنواناً معتبراً في مرتبة الذات، فلا بدّ وأن يكون العاقلية معتبراً في ذات المعقول.

قوله: و عن الثاني أَنَّ الإضافة.

[٥/١٩٥ : ٤]

قد عرفت: أَنَّ الأصحاب خلطوا بين التضاف و الإضافة. و قد أوضحنا ذلك في بعض تعاليقنا على كتب المصنّف رحمته، و أشرنا إليه في الحاشية السابقة: أَنَّ الإضافة من المقولات، و المقولات أمور مادية تكوينية لا ذهنية لها فضلاً عن كونها بين المجردات. و لذلك شنعوا على الفخر الرازي حيث قال: العلم هو الإضافة بين النفس و الخارج^(١)، و على شيخ الإشراق حيث قال: إِنَّ الإبصار هو الإضافة الإشراقية بين النفس و المبصر.^(٢) فَإِنَّ الإضافة من سنخ الطرفين، و الطرفان لابدّ و أن يكونا متسانخين، فإن كانا ماديّين فالإضافة مقولية، و إن كانا مجردين فالإضافة إشراقية، و لا إضافة بين الماديّ و المجرد. نعم بين المجرد و الماديّ إضافة إشراقية، و هو أيضاً إضافة إلى وجوده لا ماهيته إلا بالتبع و المجاز، أو الحقيقة. فعلى ذلك لا وجه لتوهم الإشكال لكيفية تصوير الإضافة بين العلم و المعلوم بالذات، فَإِنَّ المعلوم و العلم مثل الوجود و الماهية؛ ضرورة أنّه إن كانت المراد من الإضافة هو الإضافة المقولية فهو واضح البطلان. و إن كانت التضاف فهو واضح الصحة، و لا يحتاج إلى تلك الأبحاث التي أوردها الشيخ أولاً و أردفه المصنّف ثانياً.

قوله: أمر اعتباري.

[٦/١٩٥ : ٤]

الأمر الاعتبارية في العلوم العقلية عبارة أخرى عن الموجودات

١- السباحة المشرقية ١ : ٣٣١.

٢- حكمة الإشراق - مجموعته مصنفات شيخ اشراق - ٢ : ١٣٤.

التي موجودة بوجود منشأ اعتبارها و انتزاعها لجميع الإضافات و الماهيات. و في بعض العلوم يطلق على الأمور الاختراعية الذهنية التي ليست لها منشأ اعتبار و انتزاع بحيث يحمل عليه، و إن كان له منشأ بمعنى آخر توضيحه في محالّه، و إنّما المقصود هنا ما أشار إليه الماتن في ابتداء مباحث العقل و المعقول: أنّ الاختلاف ليس اعتبارياً أيضاً.

و بما ذكرنا يجمع بين كلامي الشيخ و الماتن، فإنّ النافي أراد به نفي الحيشة الزائدة على المنشأ و المعقول الخارجي، و المثبت أراد أنّه يمكن أن يقال: إنّهُ عالم و معلوم. و بهذا يتقدح لك أنّ من الأغلاط، الخلط بين الاعتبار و التكوين، فتأمل و لا تغفل.

قوله: فالشيخ حكم. [٤ : ١٨٩٦]

أقول: تعلق غرض الشيخ هنا^(١) بأنّ المتضائفين مشتركان في أمر واحد في جميع الحالات و مختلفان في الخصوصيات المختلفة الغير المربوطة بالتضاييف. و أمّا الجهة المشتركة فهو الفعلية في الاعتبار و الانتزاع بالنسبة إلى المفهومين. و أمّا الجهات الخارجة عنه فهو الاتحاد وجوداً في بعض الأحيان كالعلم و المعلوم بالذات، أو الاختلاف وجوداً بحيث لا يرتبط أحدهما مع قطع النظر عن الإضافة بالآخر مثل المالك و المملوك مع أنّه ليس من الإضافة المقولية بل هو في اصطلاح بعض العلوم الاعتبارية اعتبار الإضافة، و قد يكون أحدهما مرتبطاً بالآخر ذاتاً و هو أشرف من الآخر دون العكس كالعلم و المعلوم بالعرض، و قد ينعكس بأن يرتبط الأخس بالأشرف ذاتاً دون العكس

كالعلّة والمعلول، وفي هذه المباحث لم يأت المصنّف بشيء أصلاً.
نعم فيما توهمه الشيخ وغيره وهو أنّ المعلوم بالعرض لا يرتبط
ذاتاً بالعلم أورد إشكالاً وهو غير صحيح، وروحه: أنّ هنا أربع أشياء:
العلم، والمعلوم بالذات، والمعلوم بالعرض، وما ليس معلوماً
بالذات ولا بالعرض. والذي لا يرتبط أصلاً هو الرابع، والذي يكون مع
المعلوم بالذات والعلم هو المعنون بعنوان المعلوم بالعرض، فإنّه
مؤدّي ذلك العلم والمعلوم، فكما أنّ العلم لا يكون ذاتاً إلّا مع المعلوم
بالذات كذا لا يكون إلّا مع المعلوم بالعرض وهكذا الحكم في عكسه.
أقول: فيه شكّان، أحدهما: أنّ الكلام هو في الذات المحضة لا في
العنوان، وما هو المنوط بالعلم هو عنوان المعلوم بالعرض، والشيخ
لا يعبأ منه.

ثانيهما: أنّ المعلوم بالعرض غير دخیل في حصول العلم بل هو
سبب المعلوم بالذات ولا تضاف بينهما، إنّما التضاف بين العلم و
المعلوم بالذات أو بالعرض، فما محلّ التضاف ليس محلّ الإناطة في
الذات، وما محلّ الإناطة ليس مقام التضاف.
ثمّ هنا شكّ ثالث وهو: أنّه ربّما يكون المعلوم بالذات أولاً، ثمّ
المعلوم بالعرض ثانياً، كما في أذهان المهندسين، تأمل تعرف.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

[٤ : ١٨/١٩٧]

قوله: بحسب الاعتبار.

و قد صرّح تبيّر بنفي التخالف الاعتباري بين العاقل و المعقول كما
مرّ، وهذا يناقضه. وتوهم التفاوت بين الحسيّات والعقليّات، في غير محلّه.

أقول: قد أشرنا إلى كيفية الجمع بين قولي الشيخ و الماتن، و به
يجمع بين قولي المصنّف أيضاً.

قوله: أنّ التعادل الحقيقي في الإضافة هو بين الأب و الابن.

[٤ : ٨/١٩٨]

أقول: قد عرفت أنّ الحكماء جلّهم قد خلطوا بين التضاف في
المفاهيم و الإضافة في التكوين. فإنّ الإضافة أمر تكويني عيني بين
الأجسام العنصرية و الأثرية بلا ارتباط بعالم الذهن و العقل. و
التضاف مَقْسَمه التقابل في المفاهيم، و لذا قَسَموه إلى أربعة أقسام، و
المقولات عشرة و منها الإضافة. و سريان حكم التضاف إلى المفاهيم
التي لها المصداق المادّي لا يوجب كونه أمراً خارجياً. و ممّا يرشدك على
ذلك عدم الإضافة عند فقدان المادّة و وجود التضاف بين المفاهيم التي
ليست بينها الإضافة المقولية. فعلى ذلك قد يستفاد منهم أنّهم اختلط
عليهم الأمر، و قد يستفاد من تقسيماتهم التفكيك، مثلاً تمثيلهم في بحث
الإضافة بالأبوة و البنوة من مناشئ خطبهم، فإنّ الأبوة و البنوة ليس بينهما
الإضافة المقولية المتقوّمة بالوضع و المحاذاة الخاصة كما في
الفوقية و التحتيّة و أمثال ذلك، فافهم و اغتنم.

قوله: و إذا اختلّ التعادل.

[٤ : ٩/١٩٨]

أقول: و تقرير الانعكاس بضابط آخر - و إن يرجع إليه بالمآل - هو أنّ
شرط الانعكاس عدم كون المحمول في القضية الأولى جزء للموضوع؛ ضرورة
أنّ الجزء يمكن صدق الكلّ عليه، ولكن الكلّ لا يصدق على الجزء.
كما تراه في المثالين، و السكّان عبارة عما يوجب التوازن في الحركات.

قوله: لا يجب الانعكاس. [٩/١٩٨ : ٤]

أقول: خواصّ الماهيات هي ما لها بالذات و لا يشاركها فيها غيرها، ولكن وجوب الانعكاس ليس من خواصّ الإضافة بما هي الإضافة بل هي من خواصّ المضاف بالعرض و هو المضاف المشهورى، فإنّه لا ينعكس بل لا يحمل - إلّا بحمل غير متعارف - الأبوة على البنوة و الأخوة على الأخوة، فلاحظ.

و توهم: أنّه من نوع الإضافة، أي الإضافة الخاصّة التي تكون الخصوصية كالفضل لها إلّا أنّ ظهور الخاصّة في معروضها، غير صحيح؛ لما أنّ الأبوة هو الإضافة المخصوصة بمختلف الأطراف، و الموضوع ليس إلّا أجنبياً عنها و محلاً لها، فلا تخصّص لها من قبلها.

قوله: و العلم علم للعالم. [١٦/١٩٨ : ٤]

و جميع ما أتى به هو ملخّص ما في قاطيغوريوس «الشفاء»^(١) فراجع.

فصل (٤)

في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف
الذي هو أحد الأجناس العشرة العالية

قوله: في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة. [١٨/١٩٨ : ٤]

أقول: الأجناس العشرة ماهيات بسيطة معلومة الكنه و معروفة الاسم، إلّا أنّ بعضها محفوفة ببعض القرائن و الخصوصيات الموجبة لاختفائها و الخلط بين نفسها و ما هو نوعها و ما هو معروضها، ولكنّه

على ما بنينا عليه و أشرنا إليه هو أنَّ الإضافة هو النسبة الاسمية؛ أي النسبة التي ينظر فيه لا النسبة التي هو مغفول عنها. و تلك النسبة أمر واضح محصّل المفهوم و أنواعه أيضاً معلومة، و موضوعاتها غير خليط بها. و الذي أوجب الاختلاط هو تعريفها بأنها ماهية معقولة. فإنَّ المعقولة غير مربوطة بالماهيات الخارجية العينية حتّى يكون تعريفاً لها، و يوجب تحصيلها بل المعقولة من خواص التضاف و بينهما بون بعيد.

ثمَّ إنّه قد قسّم الاعتبارات إلى الثلاثة و هو تقسيم غير مفيد، و ليس مخفياً على الشيخ - فضلاً عمّن هو دونه -؛ فإنَّ حمل الماهية البسيطة على نفسها و على نوعها من واد واحد، و حملها على موضوعها و معروضها من واحد آخر، و لايحتاج إلى التفرقة و لايلزم من خلطه إشكال كما لا يندفع بتحليله شبهة.

قوله: نفس مفهوم لفظ المضاف. [٤ : ١٧/١٩٩]

أقول: مراده ماهيته لا مفهومه الاعتباري اللغوي الجامع للمضاف بالإضافة الإشراقية، أو المضاف في غلام زيد، بل ماهيته البسيطة. و العجب أنّه لم يؤدّ غرضه بالاصطلاح العلمي نفس الماهية و نوعها و معروضها.

قوله: شيئية عامّة. [٤ : ١٩/١٩٩]

المستفاد من كلامه قدّير هو: أنَّ الشيئية العامّة معتبرة في المشتقات الذاتية، و الشيئية الخاصة تعتبر في المشتقات العرضية. و الذي حَقّق في محله: أنَّ جميع المشتقات من وادٍ واحد.

فصل (٥)

في أن الإضافة هل تكون موجودة في الخارج أم لا

قوله: و من هذا القبيل الإضافات. [٤ : ١٤/٢٠٠]

أقول: في وجود الإضافة اختلاف. فذهب المحققون إلى وجودها في الأعيان، و المتكلمون إلى نفيه، و هو المنسوب إلى بعض الحكماء و منهم المحقق الطوسي - المتوفى ٦٧٢ - في «التجريد»^(١)، ولكنه مشى فيه حذو المتكلم كما هو الظاهر لمن كان عالماً بمقالاته في «شرح الهداية»^(٢).

و التحقيق: أن الموجودات كما هم مختلفون من حيث الماهيات متفاوتون من حيث الوجود قوة و ضعفاً، حتى بلغ بعضها إلى حد أنكر وجوده الحكيم - فضلاً عن غيره - مثل الزمان و الحركة و الإضافة، ولكن الغفلة و الذهول غير مساوق لانعدام الشيء و الذبول.

فنقول: إننا إذا راجعنا الموجود الخارجي نجد فيه مضافاً إلى الماهية الجوهرية و الوجود العيني الكم و كيف، و ذلك من ضمانات ذلك المشهود و الموجود، و نرى أنه ينطبق عليه المعاني الكلية الكاشفة من واجديته لها. و هكذا نرى فيه المنضّمات الأخر - بحيث كانت الألفاظ و المعاني الذهنية أو لم تكن - هو متّصف به أيضاً، و تلك الضميمة ثابت له قطعاً، مثلاً كون الشيء في المكان من ضمانات الموجود

١- تجريد الاعتقاد - ضمن كشف المراد - : ٢٥٨.

٢- كذا في النسخة.

المادّي و عنوان المتمكّن صادق بمعناه التكويني، سواء كان لفظ يحكيه أو لم يكن. و مجرد كون الضميمة ضعيف الوجود لا يوجب فقدانه بعد قيام الوجدان عليه. و من الضمائم لكلّ جسم مادّي الإضافة بأيّ نحو كان. فإنّ السقف - مضافاً إلى أنّه موجود بالجوهرية العينية و له كيف و له كم - له إضافة و له أين، و هذا كاشف عن الضميمة الخارجية العينية. إن قلت: أولاً: كما يقال: «له الفوقية و الإضافة»، يقال: «له الإمكان» فكما يكون الثاني معقولاً ثانياً، فلتكن الإضافة هكذا.

و ثانياً: الحقائق الحكيمة لا تقتص من الإطلاقات العرفية، فكيف يدلنا إلى الخارجية مجرد صدق «السماء فوق الأرض» و كيف يصحّ قول الماتن: «و معنى كون الشيء موجوداً أنّ حدّه و معناه يصدق على شيء موجود في الخارج صدقاً خارجياً كما هو في القضايا الخارجية» مع أنّ هذا أيضاً يأتي في جملة «الإنسان ممكن» أو «كلّ إنسان ممكن»؟

قلت: أمّا أولاً: فإنّ من تلك القضايا يعلم: أنّ الخارجية و الذهنية غير قابلة لأن يعلم من القضية و صدقها، فاللازم هو الرجوع إلى البراهين العقلية و المفاهيم التي ينالها العقل من كبد الأعيان و حاقّ الواقع و صراح التكوين، و قد علمت أنّ الضمائم و الحثيات الانضمامية كما يكون في الذهن يكون في العين، ولكنّه في الموضوع.

و ثانياً: قضية هذه القضايا وجود المحكيات في الخارج، إلّا أنّ لزوم التسلسل في الإمكان و الوجوب يستدعي كونهما من المعقولات الثانية في اصطلاح الفلاسفة.

و أمّا ثالثاً: الإشكال يرد على الماتن من كيفية إقامته البرهان على

وجود الإضافة، ولكننا عكسنا الأمر فأثبتنا الإضافة في العين أولاً، و
استفدنا منه صدق القضية، فلاحظ و تأمل.

قوله: واحتج عليه بأمور.

[٤: ٢٠١/٧]

أقول: وهو المحمول على الجمع المنطقي في الكتاب، ولكنه أكثر
من ذلك. قال في «التجريد»: «و ثبوته ذهني وإلا يتسلسل، ولتقدم وجودها
عليه، وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الأعداد، وتكثر
صفاته»^(١). والعجب من المصنف حيث انعقد فصلاً في أن الإضافة
خارجي أو ذهني، و انعقد فصلاً آخر في نحو المضاف في الخارج بعد
الفراغ عن خارجيته، ولكنه نسي عنوان الفصل وأقام الإشكالات التي
تستلزم إنكار وجودها رأساً، ثم عقب كلامه بإقامة البرهان على كيفية
وجودها في المقولات بما لا يخلو عن غرابة كما ستعرض لها.

و التحقيق: أن الأعراض ليست لها وجودات مستقلة، بل الوجود في
الكل هو معنى العروض في الغير المتحد معه حقيقة - كما هو التحقيق
عندنا - ولكنها مختلفة من حيث الوضوح والخفاء، فإن كيف والكم
خارجيان قطعاً مع أنهما عرضان، وهكذا الأين والمتى خارجيان ولكنه
غير جليّ مثلهما. والإضافة التي هي النسبة الحرفية في نظر، ومع ذلك
ماهية عرضية مستقلة في التكوين تبع للوجود لكنه في ضعفه بالغ
حدّاً يلبس عنه الوجود الخارجي، وهو قد عرفت فساده وأيضاً علمت أن
المقولات النسبية ماهية و وجوداً خارجي في مناشئ اعتبارها وانزاعها.

فصل (٦)

في نحو وجود المضاف في الخارج

قوله: فيجب أن يكون. [٤: ١٥٢٠٣]

أقول: أما الإشكال الأول فقد اندفع نظيره سابقاً بتوسيط القاعدة الكلية و هو رجوع العرضيات إلى الذاتيات.

و أما الإشكال الثاني، فأولاً: النقض بالجواهر و سائر الأعراض، فإنّ التقريب المذكور يأتي و يسري فيها قطعاً.

و ثانياً الحلّ و هو: أنّ المتحقّق عندنا هو أنّ الماهية زائدة على الوجود، و هكذا العكس ذهنياً. و أمّا في الخارج فهما واحد باختلاف الذاتية و العرضية، فما قيل في ابتداء كلامه «أنّها موجودة» صحيحة خارجاً و لا تفكيك فيه أصلاً. و أمّا استفادة كونه غيرها مفهوماً فهو أيضاً، حقّ ولكنه لا يثبت نفى الإضافة في الخارج بل يثبت صحّة سلب كلّ من الوجود و الإضافة عن الآخر فقط.

و أما الإشكال الثالث فمنشأ الخلط بين الإضافة المقولية و بين التضاف في المفاهيم، فإنّ الوجوب و ما في صقعّه أجلّ من تلك الإضافة المحتاجة إلى الوضع و المحاذاة. و أمّا الإضافة الإشراقية فهو أحدىّ لا يتغيّر و لا يتبدّل. و أمّا التضاف فالكلّ ملاكه الواحد و هو التقدّم الرتبي العلّي. فما قال: «إنّ للواجب مع كلّ حادث إضافة خاصّة»، يرجع إلى البعد من التحصيل.

و من هنا انقدح: أنّ المصنّف قد أرعد و أبرق و أشرق و استغرب، و

لم يأت بشيء في بيان أصل كيفية وجود الإضافة و في بيان ردع الإبهامات
فالكلام في المقامين:

المقام الأول: في كيفية وجود الإضافة. قد اشتهر أن الموجود على
قسمين: أولهما: الموجود بذاته بلاحيثية زائدة على ذاته، ثانيهما:
الموجود بوجود منشأ انتزاعه. وقد عُدَّ من القسم الأخير الماهيات تارة، و
الإضافات أخرى. ولكنَّ بينهما فرقاً، فإنَّ الماهيات متفاوتة في شدة
الوجود وضعفه. فمن الماهيات موجود في الخارج لا في الموضوع مثل
الجواهر، فإنَّها وإن كانت موجودات بالعرض و بالتبع إلا أنَّها موجودات
مرتبطة بالوجود بلا واسطة أخرى، و لذلك استقلَّت في الخارج و أغنت
عن الموضوع. و من الماهيات موجودة في الخارج و لكنَّها مرتبطة -
مضافاً إلى أصل الوجود و مطلق الوجود - إلى الموجود العرضي
الذي هو الجوهر، و ذلك جميع الأعراض فإنَّها مربوطة بمطلق الوجود،
بخلاف الجواهر فإنَّها مربوطة بالوجود المطلق، و بينهما بون بعيد و
مسافة غريبة. فالأعراض لبعدها عن الوجود المطلق بواسطة، احتاجت
إلى التوسط و هو الموضوع.

و تلك الأعراض على طائفتين: طائفة لا تحتاج إلى مزيد ممَّا ذكر فهو
سم و الكيف، و طائفة تحتاج إلى مزيد من ذلك و هو الإضافات؛ ضرورة
أنَّها متقوِّمة في الوجود بالطرفين اللذين هما مربوطان للوجود المطلق، و
لذلك يكون أشدَّ احتياجاً. و هنا طائفة أخرى و هو الإضافة التي هي في
الوجود و الماهية متزلزلة و خطيرة، فبيل الموجودة لهذه في نهاية
الصعوبة و الإشكال، ولكن البرهان يُلجأ إلى ذلك كما مضى دليله و

تقريبه. و العجب من المصنّف حيث توهم أنّ الإضافة وجودها اعتباري مختلف باختلاف الاعتبار و منه نشأ الاعتبار إلى وجود الجوهر و سائر الأعراض، مع أنّ التكوينية لا تتألف الاعتبار و التوهم.

نعم إن يرجع إلى الموجودات التي موجود بوجود المنشأ فهو. ولكنّه لابدّ من بيان الفرق بين الماهيات و الأعراض، و بين الأعراض أيضاً فرق كما أشر إليه تفصيلاً، ولكنّه غفل عنه و اتعب نفسه الشريفة الزكية و لم يحقّق ما هو روح البحث مع أنّه أيضاً ابتلى كثيراً بالخلط بين الإضافة العينية التكوينية التي إحدى الأمارات على الشخصية [و بين التضاف] كما يأتي محلّه.

قوله: إنّ المساواة و المشابهة. [٤ : ١١/٢٠٥]

أقول: و هو إيراد صاحب «المطارحات»^(١)، و ليس في كلامه الذي عندي من قوله: «مع أنّه يرجع الكلام» إلى آخره.

قوله: و الغلط قد ينشأ. [٤ : ٦/٢٠٦]

أقول: لا يمكن تحصيل الإضافة بالمحلّ بل الأنواع يتحصّل في العقول. و ليس في الكميّة إلّا الإضافة فكيف يقوم الإضافة الجنسية بالنوع أو الاتفاق الجنسي به؟!

و التحقيق: أنّ المفاهيم المشتركة ليست مطلقاً أجناساً بل الأجناس عبارة عن المفاهيم الذاتية، و الاتفاق للمساواة و المشابهة من القسم الأخير لا الأوّل.

فعلى ذلك لا يكون الكميّة و الكيفية من أمارات تشخصه و عوارض

تعيّنه، ولا يلزم الإشكال في تنويع المقولة بالمقولة الأخرى حتّى يحتاج إلى الفرار عنه بما ليس بتمام.

قوله: فسلمنا. [٨/٢٠٦: ٤]

ليس معناه الإيهام في الإشكال على الاشتراك أو لزوم الاختصاص، فإنّه واضح.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: كتنقييد الشيء بأمر زائد عليه. [١٥/٢٠٦: ٤]

أقول: الخلط بين الإضافة والتضايّف سرى في جميع هذه المباحث، ولكنّه أشار هنا إليه بأنّ الإضافة لا يكون بين المفعولين بالجعل الواحد البسيط، مع أنّه كان التضايّف ليأتي في المفعولين بالوجود الواحد؛ فإنّ العاقل والمعقول موجود بجعل واحد مع أنّ التضايّف فيهما ألجأه إلى القول بالاتّحاد. فالجنس والفصل يعرضهما التضايّف بمعنى مصدرى، وأمّا الإضافة فلا تعرضهما كما أشرنا مراراً إلى وجهه.

قوله: الموجود في نفسه. [١٨/٢٠٦: ٤]

أقول: والمستشكل أنكر ذلك بدعوى: أنّ الموجود نفس الوجود، و الوجود ليس جوهرًا ولا عرضًا ولا ممكنًا ولا واجبًا بالوجوب المادّي لا بالوجوب الآخر، كما حقّق في الموادّ وفي برهان الصّديقين. فالمضاف إذا قلنا إنّّه موجود أي وجوده موجود، وليس المضاف إلّا مضافاً وهو غير الموجود. فالمضاف ليس بموجود سواء قلنا بأنّه في الحيوان أو في غيره. ولعلّ الجواب غير مربوط بالإشكال كما أنّ الإشكالات غير مربوطّة

بالعنوان في أول الفصل كما مرّ ذكره. و أمّا الجواب عن إشكال الثاني فقد عرفت من الخلط بين الخارج و الاتحاد و بين الذهن و زيادة الوجود على الماهية، فلا يحتاج إلى الإطالة و الإعادة.

قوله: كسائر الأعراض. [٤ : ١/٢٠٧]

أقول: غرضه التمثيل للمنفى أي إثبات الوجود الممتزّز لسائر الأعراض، ولكنّه ممنوع، كما أنّه لو فرض أنّه تمثيل للنفي أيضاً غير تمام. أمّا الأول، فلأنّ الأعراض كلّها متساوية الوجود، فإن كانت لها التقرّر في الوجود فالكلّ متساوٍ، و إن ثبت لها التزلزل فالكلّ واحد. إن قلت: كيف و الكمّ ثابت الوجود، و أمّا الأعراض النسبيّة غير ثابت فيه.

قلت: أولاً: ينافيه عموم كلامه. و ثانياً: لا نسلم ثبات وجود الكمّ و كيف في كلّ شيء كما هو الواضح.

و أمّا الثاني، فلأنّ الكمّ و كيف ثابتان في بعض الأحيان، مع أنّ التزلزل إن كان معناه هو الاختلاف و التغيّر بلا مادّة انفعالية فهو في بعض الكميّات غير مسلم، و إن كان أعمّ فالكلّ مشترك.

ثمّ إنّ الإضافات و الأعراض كلّها - إلّا في بعض أقسام الكمّ و كيف - مشتركة في عدم الاحتياج إلى المادّة الانفعالية عند التغيّرات الطرفية. و أمّا التغيّر فهو محتاج إلى القوّة و إلّا فلا إكمال قطعاً.

و على أيّ تقدير ليس يعلم منه أمثال هذه الخطرات، و لعلّه لكثرة توغّله في الإلهيات لم يعتنِ بشؤون الطبائع و الطبيعيات حتّى أنّه نقل لي الوالد المحقّق عن الأستاذ الشيخ علي أكبر اليزدي أنّه قال: «مع قطع

النظر عن «شرح الهداية» لا يثبت كونه حكيمًا طبيعيًا، و نِعْم ما قال
إنصافًا؛ لقوّة نظره هناك و ضعفه هنا لمن ينظر بعين الإنصاف.

قوله: حتّى يكون حدوْثها. [٤ : ٢٠٧/١]

أقول: و من هذه الجملة يخطر بالبال شبهة على أصل وجود
الإضافة بتقرير: أنّ الأمور العينية ما لا يتغيّر بالاعتبار و الأنظار؛ فإنّ
الجوهر جوهر، و الحجر حجر؛ و الشجر شجر بأيّ عين يرى، و لا يُسلب
عن هذه الموضوعات تلك الأوصاف بالاعتبار، و لا يجتمع من هذه الأوصاف
مقابلاتها في زمن واحد في الشخص الواحد. و هكذا الكمّ كمّ، و كيف
كيف، و المكان مكان، و أمثال ذلك؛ فإنّ الكلّ في تلك الجهة المزبورة
مشتركة لمن تدبّر.

و أمّا الإضافة فحالها متفاوتة و أمرها متردّدة بين المعترين و
اللاحظات و الأنظار. مثلاً الفوق فوق، و التّحت تحت، و اليمين يمين، و
المقابل مقابل مع اعتبار خاصّ و شخص مخصوص، و لذلك يتّصف الفوق
في زمان واحد بالتّحت، و اليمين باليسار، و المقابل بضدّه. و هذا دليل
على كون الإضافة من الاعتباريات الواقعية؛ أي من الاعتباريات التي
تحتاج إلى المنشأ الاعتباري، لا من الموجودات التي تكون موجودة
بوجود منشأ انتزاعه. و لعلّه يأتي بعض الكلام في تشييد أركان الشبهة و
دفع بنيانه.

قوله: قد يكون بسبب تجدد أحد الطرفين. [٤ : ٢٠٧/٣]

أقول: و هذا في الذوات المادّية ممّا لا شبهة فيه، و أمّا في المبادئ
العالية فتلك الإضافات إن كانت خارجة فهي الإضافة الإشراقية، و إن

كانت مفهوميّة فهي التضاف في مفهومي العلّة و المعلول و الخالق و المخلوق، و أمّا سائر الإضافات فدون شأنه العزيز، فليتدبر.

فصل (٨)

في تقسيم المضاف من وجوه

قوله: كالآب و الابن. [١١/٢٠٨ : ٤]

قد عرفت سابقاً: أنّ الخلط بين التضاف و الإضافة كثير، و منه هذه الأمثلة، فإنّ الكلّ ليس مثال الإضافة بل مثالها ما أشير إليه.

من العبد المصطفى عني عنه

قوله: فكالعظيم. [١٥/٢٠٩ : ٤]

أقول: و هذه أيضاً من صغريات الخلط بين الإضافة و التضاف فلا تعرض الإضافة لجميع المقولات، بل عروضها منحصر بالجواهر المادّي بنفسه أو لكونه متكّمّاً. و إلّا الأحرية و الأبردية بنفس الاعتبار و المقايسة، فإنّ الأحرّ في عين ذلك الاعتبار أبرد في اعتبار آخر. ولو كان بين الأحرية و الأبردية تضادّاً - ولو بالعرض - لكان يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد؛ لعدم الفرق بين التضادّ بالذات و التضادّ بالعرض، و هكذا سائر المقولات التي تأتي فيها التضادّ و سائر الأحكام المتقابلة. و لستُ ينقضني تعجّبي من ذلك الخلط الموجب للاشتباه الكثير في جميع تلك الفصول التي أشرنا في بعض الأحيان إلى نوع الاشتباه، و عليك بالتفكيك بين تلك الحثيات، فليغتنم.

فصل (٩)

في أن المضاف هل يقبل التضادّ والأشدّ والأضعف أم لا

قوله: و الأضعف. [٢٠/٢٠٩: ٤]

أقول: و كان ينبغي أن يقول: و منها تقسيمه إلى الحقيقي و المشهوري.

قال الشيخ في قاطيغورياس «الشفاء» - فصل في تحقيق المضاف الذي هو المقولة، و الفرق بين ما هو مضاف بالذات و ما هو عارض له الإضافة - بهذه العبارة: «إنا إلى هذا الوقت إنما أخبرنا عن مضافات طابقتها الحدّ المذكور، فبعضها كانت ماهيتها مقولة بالقياس إلى غيرها، و بعضها كانت قد تصير كذلك بنحو من النسبة تلحقها. فلننظر هل الرسم المذكور هو رسم للمقولة، أم رسم معنى يصلح أن يقال: إنه مضاف، و ليس هو نفس المقولة أو نوعاً من المقولة؟»^(١) انتهى موضع الحاجة منه.

فتحصّل: أن التضادّ كما ينقسم بالحقيقي و المشهوري، و العدم و الملكة بهما، كذلك التضاف ينقسم بهما، و الإضافة أيضاً تنقسم بهما. ولكن التقسيم في الجميع ممّا لا بأس به إلّا في الإضافة؛ لما أنّه من ناحية الفرق بين المبدأ و المشتقّ فرّق و قسّم إلى قسمين. و قد تقرّر اتّحادهما واقعاً و اختلافهما اعتباراً، و الاختلاف الاعتباري الغير الساري إلى الخارج لا يكفي لتصحيح التقسيم المزبور، نعم في التقسيم التحليلي لا بأس به كما هو الواضح.

قوله: تضاداً بالتبع. [٤ : ٢١٠/٤]

أقول: الظاهر أنَّ غرضهم منه هو أنَّ حكم التضاد كما يثبت للمتضادين بالذات يثبت للمتضادين بالعرض. إلَّا أنَّ للأوَّل أولاً و بالذات، و للثاني ثانياً و بالعرض. و أمَّا من جهة امتناع الاجتماع في موضع واحد فالكل متساوي الحكم.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ الأحرَّ و الأبرد - كما أشرنا إليه - قد يجتمعان في موضوع واحد، كما إذا قسنا الأحرَّ إلى الحارَّ و قسناه إلى الواحد للحرارة العالية الشديدة منه، فاجتمع الأحرَّ و الأبرد مع أنَّ المتضادين لا يجتمعان.

و من هنا ينقدح: أنَّ هذه الأمثلة كلّها من الخلط بين المضاف و التضايف. فمن أحكام المتضائفين ليس عدم اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد، و لذلك يكون الواحد البسيط علّة و معلولاً، عالماً و معلوماً، عاقلاً و معقولاً، فوقاً و تحتاً. و أمَّا الإضافة الخارجية فليست بينها و بين الشخص الآخر منه تضادٌ لعدم انحفاظ الموضوع القريب.

و أمَّا ما قاله الشيخ - من الوجه الثاني لتقرير نفي التضاد في الإضافة - من: استقلاله في الموضوعية مع أنّه غير مستقلّ،^(١) غير تمام؛ فإنَّ العارض و المعروض قد يكون مثل العوارض المحتاجة في عروضها إلى مادّة و مزاج انفعاليّ، و قد يكون مثل العوارض الأخر. أفلا ترى أنَّ الإضافة تنقسم بالأقسام الكثيرة و لا يمكن التقسيم إلَّا بعروض المُنوع أو المصنّف أو المشخّص؟! فيلزم كونه مستقلاً. و التضادّ و عروضه على

الإضافة ليس مثل عروضه على کیف؛ فإنه في الثاني من القسم الأول، و في الأول من القسم الثاني.

قوله: و هكذا القياس. [٤ : ٢١١/٤]

أقول: و هذا أيضاً من سنخ الخلط بين المضاف و التضايف و إلاّ الأشدية و الأضعفیه غیر آتیه في الإضافة مطلقاً بالذات و بالعرض و بالتبع إن كان المراد من الأشدية و الأضعفیه ما يرجع إلى وجدان الأشدّ جميع كمالات الأضعف. و أمّا إن كان المراد منهما المعنى الآخر - كما يقال: هذا الخطّ أعظم من ذاك - فالإضافة بذاتها تشتدّ و تضعف؛ فإنّ فلك القمر فوقنا و فلك الشمس أفوق أو أشدّ فوقاً، أو أنّ هذا السقف أشدّ فوقاً من ذلك. فإنّ ذلك في نفس الإضافة لا المضاف. نعم كان هما أمراً واحداً فلا نأبى منه أصلاً.

لمحرّره العبد الفاني ليلة الأحد من الشعبان المعظم

الذي خلون منه سبعة عشر يوماً منه ١٣٧٧

السید مصطفی الخميني عفي عنه

فصل (١٠)

في الكلّي و الجزئي و الذاتي و العرضي

قوله: مثلاً قد يراد به نفس الطبيعة. [٤ : ٢١٢/١٨]

أقول: توضيحه بحيث يتميّز تلك الاعتبارات هو أنّ الطبيعة لها الأفراد الشائعة في الخارج و الذهن، فهذه الملاحظة يعتبر منها الصورة التي تعرضه الكلّیة. و لها الفرد الشایع المادّي و يعتبر منه الطبيعة التي

لها الكليّة عارضة. ولها الفرد الشائع العقلي العيني الكليّ السعيّ و
من هذا اللحاظ يعرضه الكليّة الاشتراكية.

ولكنّه قد يتوهّم أنّه خلط بين المفاهيم والكليّات السعيّة؛ فإنّ
الأوّل عامّ بالاشتراك، والثاني كليّ بالوحدة في الكثرة، وبينهما فرق. وهذا
التوهّم صحيح إن راجعنا إلى مقالته المشهورة بين عوامّ تلاميذه.

وأما حقّ المطلب فهو أمر آخر فإنّه يُؤيّد ينكر الكليّة بمعنى الاشتراك
والشمول المفهومي مطلقاً، بل ادّعى أنّ الاشتراك والكليّة بالوجود
الظليّ التبعي، وقد مثّل بصورةٍ مرئية من البعيد جزئية قابلة للصدق
على الكثير ابتداءً لضعف الوجود فيه، وقد يشتدّ الوجود بحيث يكون
ملاك السعة والكليّة الاشتداد والوحدة في الكثرة. ومما يؤيّد مسلكه
احتياج القضايا إلى ملاك الصدق والكذب، والإنسان نوع لا ملاك له إلّا
بكونه ظلاً للنوع العقلي في العالم الكليّات، فافهم واغتنم. فإنّه قد
يخطر بالبال بنور ربّنا تعالى جدّه.

وأما الاعتبار الرابع فهو الفرد البرزخي المقرون لبعض اللواحق
المادّيات، والفرد الخيالي المتّصل أو المنفصل الذي ليس له المادّة
المتعيّنة بما يناسبه، فإنّه مع ضيقه محفوظ كليّته، فليتنبّه واشكر.

قوله: ومن جملة أقسام المضاف الكلّ والجزء. [٤/٢١٣: ٤]

أقول: الكلّ والجزء وكذلك الكليّ والجزئي ليسا من أقسام
المضاف ولا من أقسام التضاف.

أما الأوّل فلما عرفت: أنّ المضاف من اللواحق للمادّة المشروطة
بالوضع والمحاذاة الخارجية، ولا بدّ وأن يكون الاختلاف بين طرفي

الإضافة اختلافاً حقيقياً و لا يكفي الاختلاف الاعتباري، بخلاف التضاف
فإنه كافية لاختلاف الاعتباري، ولعلّ الخلط بينهما ابتلاهم بعدم التفرقة
بين المضاف و التضاف.

و أما الثاني فلأنّ توقّف تصوّر كلّ من الطرفين على الطرف الآخر
ليس معناه الاستلزام - كما صرح به نفسه الشريفة مراراً -، و الكلّ و
الجزء و الكلّي و الجزئي من هذا القبيل، فإنّ الكلّ وجوده الخارجي
متقوم بالجزء، و أما مفهومه فليس متوقفاً على مفهوم الجزء كما أنّه
يمكن تصوير الجزء غافلاً عن الكلّ و بالعكس. و الأمر في الكلّي و
الجزئي أسهل، ولو كان بينهما التضاف ليلزم ترتيب أحكامه عليه. مع أنّ
فعلية الكلّ في وعاء الغفلة عن كثرة الأجزاء، و فعلية كثرة الأجزاء
منوط بعدم فعلية الكلّ، و هكذا الكلّ واحد و الأجزاء كثيرة، ولو كان بينهما
التضاف ليلزم الاتفاق في هذه الجهة أيضاً.

فتحصّل: أنّ الكلّ و الجزء، و الجنسي و العرضي، و الكلّي و
الجزئي ليس بينهما الإضافة و لا التضاف.

قوله: و من جملة أقسام الإضافات. [٤: ١٥/٢١٣]

أقول: التامّ و الناقص أيضاً مثل «المكتفي» و «فوق التمام» من
الإضافات المفهومية كإضافة غلام بزيد؛ فإنّه ليس من الإضافات
البسيطة التي من المقولة بل هو التركيب بين المفهومين، هذا في
الأخيرين. و أما الأولان فهما من سنخ الكلّي و الجزئي ليسا من الإضافة
المقولة و لا التضاف و لا الإضافات المفهومية.

ثمّ إنّه مَرِيءٌ أراد أولاً أن يبيّن أحكام الكلّي و الجزئي، و الذاتي و

العرضي، و غفل عن الآخرين و تعرّض لما لم يتعهّد له، اللهمّ إلّا أن يقال: تعرّضه لمفهوم الجنسية تعرّض للذاتي.

قوله: هو الذي يحصل له. [٤: ١٦/٢١٣]

أقول: و هذه إشارة إلى أنّ المعنى مشترك بين الكلّ، و ليس بين المصاديق اشتراك في الاسم، و الجامع عبارة عن كون الشيء كاملاً بحسب ما يليق به أو كونه كاملاً و كمال كل شيء بحسبه. فإذا قيل: إنّهُ تعالى كامل تامّ، معناه أنّه كلّ الكمالات و في مقابله نقصان كلّ الوجودات الخاصّة فضلاً عن الماهيات. و إذا قيل: العلّة حدّ تامّ للمعلول، أريد به كونه بالقياس إليه واجداً لكمالات مادونه، كما يقال: المعلول حدّ ناقص للعلّة. و هكذا إذا قيل: التعريف التامّ هو التعريف بالعلل الأربع، و الناقص هو التعريف بما دونه. و هكذا إذا قيل: الجزء الأخير للعلّة التامّة أي ما هو الواحد لجميع الموجبات التي انسُدَّ بها باب أعدامه، و في قبالتها العلّة الناقصة.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

المقالة الثانية

في بقية المقولات

فصل (١)

في حقيقة الأين

قوله: بل أمراً و هيئة. [١٩/٢١٥ : ٤]

أقول: أي بل المكان أمر و هيئة يكون مصداقاً عرضياً للإضافة، و أمّا نفس النسبة فهو نوع من الإضافة. و هذا ينافي مسلكهم في أمر ماهية الإضافة و أنّها النسبة المتكررة؛ فإنّ نفس النسبة إلى المكان ليس ماهية نسبية متكررة، فلا تكون الإضافة.

نعم على ما بينا معنى الإضافة بحيث يخلص من الإشكال التي أوردناه عليها و هو اعتبار الوحدة و الوجود في الماهيات، و التكرّر أمر اعتباري لا واقعي. و تفصيله قد مضى و هو أنّها نفس النسبة بلا لحاظ متعلّق آخر غيرها، بل هو متعلّق النظر أصلاً. و لعلّه أفاض عليه روح القدس هنا حتّى يظهر الحقّ ناقصاً؛ لما أنّها ليس متعلّقاً بالمضاف و هو المكان كما في عبارته، فليتبّر.

قوله: و ربّما قيل. [٢١/٢١٥ : ٤]

أقول: و ربّما قيل في تعريف الأين: بأنّه حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان.

و قد قيل في حدّه: بأنّه هيئة كون الشيء في المكان.
و يرد على التعريف الأوّل بأنّه يوهّم كون الحصول في المكان علّة
لحصول حالة فيها غير ذلك، و ربّما يبقى تلك الحالة و إن انتفى حصوله
في المكان، هذا أوّلاً.

و ثانياً: إنّ المكان ليس حالة بل هو الوجود في المكان لا الوجود
المطلق حتّى يكون من أمارات التشخيص.

و يرد على التعريف الثاني: أنّ الهيئة من الكيفيات فكيف يكون
المقولة الأخرى منها. ولكنّه يدفع بأنّ للهيئة إطلاقين كما مضى في أوّل
هذا الكتاب. فمن إطلاقه ما هو من المختصّات بالكيف، و من إطلاقه ما
هو يشمل جميع المقولات العرضية النسبية و غيرها. فعلى هذا لا يرد
على العلامة المحشّي إشكال.

نعم قوله في حواشيه - لبيان أنّ الأين ليس نفس النسبة - بأنّه: «لو
كان مجرد نسبة الشيء إلى المكان يلزم كونه أمراً اعتبارياً، لا يحاذيه
شيء في الخارج. و كذا المتى و غيره، فإنّ جميعها أكوأناً خاصّة ضمائم
الموضوعات»،^(١) غير تمام؛ فإنّ الإضافة نفس النسبة - كما في المتن -
أو النسبة المتكرّرة، مع أنّه من المقولات و المقولات ضمائم، فكون
شيء نسبة لا ينافي كونه أمراً واقعياً ضميمياً إلّا أنّه أضعف الضمائم و أردء
الوجودات حتّى من الحركة.

ولعلّه اختلط بين المعاني الحرفية و بين النسب الاسمية، فإنّ بينهما

بوناً بعيداً ولا يحتاج إلى تفصيل، وإن قد يطلق عليها الحرف فهو من باب التسامح.

قوله: فليس كون الشيء. [٦/٢١٦ : ٤]

أقول: وإن عوّض الفاء واواً فهو الأوفق بالعبرة. وعلى أيّ تقدير أنّه أراد أن يبين مواضع استعمال «في» وأنّه لم يختلط بينها، فإذا قيل: الصورة في الهيولى، أو العرض في الموضوع، أو الشيء في الأعيان و الأذهان، أو الشيء في المكان و الزمان، فإنّ كلمة «في» في هذه المباحث و الإطلاقات مختلفة، و لابدّ للباحت التفكيك في هذه المواضع، فلاحظ.

قوله: منقوض بكلّ من الموجودات. [١٩/٢١٦ : ٤]

أقول: و يندفع الإشكال منه من وجهين:

الأول: أنّ كون الشيء في المكان غير كون الشيء في نفسه، و أمّا أنّه غيره ذاتاً أو غيره عرضاً فليس الفخر في ذلك المقام.

الثاني: أنّه أقام البرهان على الاختلاف المفهومي بين كون الشيء في المكان و بين كون الشيء في نفسه، و ذلك البرهان كما يأتي في المفاهيم العرضية يأتي في المفاهيم التي قامت البرهان على أنّه ذاتي الوجود بمعنى عينه في المرتبة، و إلّا فأصل الاختلاف المفهومي باقٍ و سارٍ في الجميع، فما قاله في الجميع. و الجواب وإن كان حقاً محضاً إلّا أنّ ذلك لا يستلزم ورود الإشكال عليه كما علمت.

فصل (٢) في تقسيم الأين

قوله: فيه نظر من وجهين. [٤ : ٢١٨/٣]
أقول: روح النظر وجه واحد وهو أنه معدّ دخيل في حصول تلك
الصفة على مبادئ أخر، وإلا ففرض كونه جزء يستلزم الفرض الذي
جعله محذوراً للشقّ الثاني من كلامه، وهو الدور. ودفع الدور في
الحقيقة دفع للإشكال.

ولكنّه مع أنّ أصل المسألة غير تمام وهو احتياج حصول المتمكّن
بصفةٍ توجهه إلا المعاني العامة التي يحتاج إليه من الزمان وغير ذلك
فهو ممنوع، ومع أنّ الدور قابل للدفع، في كلام الماتن إشكال وهو أنّه
فرق بين احتياج الكاتب إلى الحركة وبين احتياج المتمكّن إلى تلك
الصفة؛ ضرورة أنّ الحركة محتاج إليها فلا بدّ وأن يتقدّم على الكتابة،
وهكذا المتمكّن يحتاج إلى الصفة فهي متقدّمة دون العكس.

فصل (٣) في تتمّة أحوال الأين

قوله: التضادّ. [٤ : ٢١٨/١٤]
فيه إشكال: أولاً؛ من جهة أنّ غاية التخالف غير حاصل. و ثانياً؛ أنّ
حفظ الموضوع غير ممكن.

قوله: أو غيرهما.

[٤ : ٢١٨ / ٢٠]

و الظاهر أنّه هو الصحيح و إلّا ربّما يوهّم التناقض بين قوله: «كالفوق و التحت»، و بين قوله: «بل إلى نوع منه و هو الفوق و التحت»؛ فإنّ ظاهر الأوّل عدم الانحصار في ذلك النوع كما في القرب و البعد، فإنّهما يقبلان الأشدية و الأضعفية. و ظاهر العبارة الثانية انحصار المثال به و هو غير تمام كما عرفت.

قوله: إنّما هو في إضافة عارضة للأين.

[٤ : ٢١٩ / ٣]

أقول: جنس الأين لا يقتضي الأشدّ و الأضعف، و ما يصحّ على الجنس يصحّ على الأنواع و بالعكس بقيد الحيثية. فلا معنى للطبيعة النوعية إلّا بأن يقال: بأنّ نوعه يقبل بما له صفة خاصّة، و هو أيضاً غير تمام؛ فإنّ الفصول في هذه البسائط ليست مثل الفصول المتخذة من الأعيان، فالحكم في الكلّ واحد.

و هكذا نفس الإضافة لا تقبل الأشدّ و الأضعف. فما يرى من أنّه أقرب و الآخر أبعد، أو أنّه أشدّ فوقاً و الآخر أشدّ تحنّاً، فالكلّ باعتبار المكان لا الأين، فإنّه فرق بين المكان و الأين، فإنّ المكان في حقيقته تسعة أقوال و الأين ليس فيه إلّا قول واحد، و سنعرّض في مقولة متّى لتحقيق لم يسبق إليه أحد، فانتظر.

فنحصل: أنّ الخلط وقع من جهة مفهوم الأين و المكان، فكما أنّ الفخر اشتبه عليه الأمر كذلك الماتن أيضاً اشتبه عليه الأمر كما عرفت. و يمكن أنّه يقال: إنّ الإضافة ليست فيها الأشدية و الأضعفية إن لاحظنا مفهومها (و الوجود أيضاً كذلك). و فيها الأضعفية و الأشدية إن

لاحظنا وجودها. مثلاً الفوق مفهوم لا يشدّ ولا يضعف مثل الآن إلا أنّ وجوده يشدّ ويضعف، والأقرب والأبعد أيضاً من هذا القليل. ولا يتوهم ذلك في الآن لا في وجوده ولا في مفهومه أصلاً، فافهم واغتنم.

فصل (٤)

في حقيقة متى وأنواعه

قوله: وهو كون الشيء. [٤ : ٢١٩/٧]

أقول: هنا شبهة في مقولتي الآن والمتى.

و أمّا في الآن فلأنّ الآن إن كان معنىً مضافاً إلى المكان كما هو المعروف، فلا بدّ وأن يسأل عن المكان؛ إن كان معناه ما هو المكان العرفي فلا مانع من الالتزام بتلك المقولة، و أمّا إن قلنا بأنّه بعد مَفْطور مجرّد شبهة المجرّدات البرزخية - كما سنح من الماتن - فليس هو أمراً قابلاً للإشارة الوضعية، فلا يضاف إليه الأمر المادي حتّى يحصل منه أمر بمعنى الآن، فللنظر في الآن من جهة النظر في المكان وجه.

و أمّا في المتى، فلأنّ الزمان فيه أقوال ربّما تبلغ إلى أكثر من عشرة، فإن قلنا أنّ التحقيق هو اتّحاد الزمان والزماني فليس بينهما الإضافة و النسبة حتّى يحصل الهيئة الخاصّة بعنوان المتى.

و مجرّد التحليلات العقلية لا يكفي لتصحيح المقولة التي هي ضميعة الجسم خارجاً و من أمارات تشخّصه فللنظر فيه من ناحية النظر في أمر الزمان وجه، وإن شئنا البحث حول ذلك لطال وليس بياض للسواد كما ترى.

قوله: ولذا قيل لكلّ من الزمان والمكان أسوة بالآخر. [٤ : ٢/٢٢٠]
 أقول: وهذه المقالة من فرضیات بعض فلاسفة الغرب الموسوم
 بأينشتین، وبعد التفحص التام بلغنا هنا بهذه الجملة العجیبة ولم نعرف
 قائلها، إلا أنه یزعم قائلها حیث اختار الحركة في الطباع وإلا لا يمكن
 تنميتها إلا بها، وإلا الوجدان حاكم بأنّ الحوادث اليومية كلّها مشتركة في
 الزمان الواحد بلا توهم وإشكال، فليكن شاكرًا.

فصل (٥)

في الوضع

قوله: وهو كون الجسم. [٤ : ١٩/٢٢٠]
 أقول: وتعريفه على ما صرح به الشيخ^(١): أنّه هیئة حاصلة
 للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، وبسبب نسبتها إلى الأمور
 الخارجية عنه أو الداخلية فيه.

أقول: مقولة الوضع تنقسم إلى التام والناقص. أمّا التام فهو تمام
 النسبتين ومجموعهما من حيث المجموع، وأمّا الناقص فهو نسبة الأجزاء
 بعضها إلى بعض، هكذا في أساطير القوم.

و التحقيق: أنّ تعريف الوضع بالنسبتين غير صحيح؛ بداهة أنّ
 الوحدة والوجود معتبران في المقسم والأقسام، وفي المقولات
 العرضية لابدّ من الاتحاد والطبیعیة، والنسبتان لا وحدة حقيقة لهما، و

الوحدة الاعتباري غير كافٍ كما صرّح به الماتن في مواضع من كتبه. فعلى ذلك يصير الوضع إما أمراً اعتبارياً جامعاً انتزاعياً لمقولتين أخريين: إحداهما نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، و الأخرى نسبة الكل إلى الخارج. وإما أمراً حقيقياً مثل الكمّ منقسماً إلى نوعين حقيقيين بل أحدهما قسيم الآخر.

و إن شئت توضيح ذلك فاعلم: أنّ الوضع هو النسبة بين الشيء و بين غيره الأعمّ من الاعتباري و الحقيقي. فإن فصلناه بعنوان النسبة الحاصلة من مقايضة بعض الأجزاء إلى بعض يصير وصفاً متصلاً، و إن صار فصله ما هو الخارج يصير منفصلاً، فاغتنم.

من العبد مصطفى

قوله: إذا كان مجرداً عن المادّة. [٤ : ٨/٢٢٣]

أقول: الاستدارة و الاستقامة من المفاهيم البسيطة، أي غير قابلة للشدّة و الضعف سواء كانتا مجردة أو غير مجردة. و لقد صرّح هو نفسه إذا قيل: هو أشدّ تريعباً من الآخر، أو قيل: هو أشدّ عدلاً من الآخر، فهو بلحاظ القوئ الحسيّة لا العقلية و إلّا فعندها ليست الأشدّية متصورة. فالاستقامة و ان كانت ماديّة لا ينطبق إلّا على الفرد المعين، ولو كان شيء أشدّ استقامة فهو بلحاظ الحسّ، و إلّا بلحاظ العقل ليسا كلاهما مستقيماً فإما أحدهما مستقيم و إما كلاهما غير مستقيم، و هكذا الاستدارة. هذا بحسب العقل و اللغة.

و أمّا الانحناء فهو و إن كانت مجردة قابلة للصدق على المتفاوتين و المختلفين في الضعف و الشدّة، فإنّ المتقدّرات الذهنية تتبع

المتقدّرات العينية في كثير من الأحكام، وهذا أيضاً بحسب العقل والنقل. و السرّ كلّ السرّ: أنّ الأشكال ينقسم إلى قسمين و طائفتين: طائفة منها أشكال نفسيّة بسيطة و لا تلاحظ فيها شيء آخر إلاّ نفس ذاته و ليست مفهوماتها مبتنية على مفاهيم خارجة عن حيطة حقيقته فهو مثل الاستقامة و الترييع و الاستدارة، فإنّ هذه كلّها مفاهيم ثابتة معلومة الكنه بلا احتياج إلى مفاهيم أخرى. و الطائفة الثانية هي الأشكال التي يحتاج إلى لحاظ أمر آخر في لحاظ أصل المفهوم و حقيقته فهو مثل الانحناء و الانكسار و ما يقرب منهما، فإنّ الانحناء عبارة عن الخطّ الخارج عن طريق الاستقامة و هكذا الانكسار يكون حاله هكذا.

فالخطّ إذا خرج عن حدّ الاستقامة فهو المعوجّ و لذلك يشتدّ و يضعف، كلّما كان قريباً منه فهو أضعف في الاعوجاج، و كلّما كان بعيداً عنه فهو أشدّ في الاعوجاج و الانحناء.

فما قد يقال: بأنّ الانحناء له مرتبة واحدة فقد غفل عن تلك النكته فلا تذهل. و من هنا تحصل أمر آخر و هو أنّ الانحناء في قبال الاستقامة مثل السكون في قبال الحركة يمكن اعتباره بوجه يكون ضدّاً له أو مخالفاً له بالنوع و يمكن اعتباره بوجه يكون عديماً، تأمل.

فصل (٦)

في الجودة

قوله: في الجودة. [٤: ١٥/٢٢٣]

أقول: و قد أشرنا عند تعداد المقولات أنّ الملاك القطعي في كون شيء

مقولة كونه خارجاً عن حقيقة الجوهرية و ضمنية له في الخارج و نفس الأمر، و أمانة في تشخصه، أو مشخصاً له بضمنية أصل وجود ذاته كما هو خيرة كثير من أهل العلم، و لا يكون شيء في العالم الجسماني إلا و هو واجدة و صاحبة.

فعلى ذلك ليست الجدة و مقولتنا الفعل و الانفعال من المقولات؛ أما الجدة فلأنها من مختصات بعض الأشياء دون البعض، و أمانة التشخص معناه الاحتياج إلى تلك الأمانة في الموجدية مطلقاً لا في حال دون حال. مثلاً المكان و الزمان و الوضع و غير ذلك مما لا يخلو الجسم منه في حين و آن، بخلاف التعمم و التقمص فإنه يحصل للعمامة في حال و لطفه في الآن الآخر و الحالة الأخرى ربما يكون بعض الأجسام بل أغلبها لا يتلي بتلك الحالة، فالجدة من أفراد الوضع. و الانتقال بانتقال المحاط دون المحيط غير صحيح؛ لما أنه ربما يحصل التقمص و ليس فيه تلك الخاصية كما إذا انتقل المتقمص بتوسط قميصه بقوة شخص آخر.

بل يمكن أن يقال في هذا الفرض: إن القضية عكس ذلك فليتدبر. و يشهد لذلك مقالة الشيخ حيث صرح بأن: «أما أنا فلم أعرف هذه المقولة حق المعرفة»^(١) وقال في «الشفاء»: «لم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمها ... و يشبه أن يكون غيري يعلم ذلك»^(٢) انتهى. و قد علمت بحمد الله و المنّة حقيقته، و أما مقولتي أن يفعل و أن يفعل سيأتي زيادة توضيح من ذي قبل.

١- لاحظ الشفاء، الطبيعيات ١ : ١٠٦.

٢- الشفاء، المنطقيات (المقولات) ١ : ٢٣٥.

فصل (٧)

في مقولتي أن يفعل وأن يفعل

قوله: لا يقال. [٨/٢٢٤ : ٤]

القائل هو الشيخ السهروردي - المتوفى ٥٨٧ - .^(١)

من العبد مصطفى

قوله: هو من مقولة أن يفعل. [١٥/٢٢٥ : ٤]

أقول: التحقيق أنه لا أساس لتلك المقولتين؛ أما الوجه المشترك بينه وبين انتفاء مقولة الجدة فمما مضى تفصيلاً عند تقريب الإنكار لوجودها في الصفحة السابقة من الأمارية والضميمة وغير ذلك. وأما الوجه المختص بتلك المقولتين وإنكارهما فأمور:

منها: قد ذكر الشيخ وتبعه الماتن في كثير من المقامات حتى في هذه المباحث وقد مرّ سابقاً وهو أننا قد ننتقل إلى وجود شيء في الخارج بأن نجد صدق حدّه على الخارج. وقد أومأنا في محلّه أنّ هذه القاعدة ممّا لا يصغى إليه في الحقائق كما صرح بها أيضاً كثير من أهل الفضل، منهم المحقّق الدواني حيث قال: «الحقائق الحكّمية لا تقتنص من الإطلاقات العرفية»^(٢) وتوضيح المسألة وكيفية الجمع بين المطالب يطلب من كتبنا التفصيلية. وعلى أيّ تقدير ما هو البرهان عكس تلك القاعدة، وهو ما لا يصدق حدّه على الخارج ليس في الخارج، ولم يبق بعد مفهوم لم

١- راجع المطارحات - مجموعه مصنفات شيخ اشراق - ١ : ٢٧٧ .

٢- شواكل الحور في شرح هياكل النور - ثلاث رسائل - : ١٦٨ .

يصدق على الخارج و يكون في الخارج بالضرورة القطعية.

إذا عرفت تلك المطالب فاعلم: أنَّ مقولتي أن يفعل و أن يفعل لابدَّ و أن يكون إمَّا مثل الكمّ الصادق على الخطّ الموجود في الخارج بلا احتياج إلى الاشتقاق في ذلك مثل الحيوان، فيقال مشيراً إلى الخطّ: هذا كمّ، و هذا لا غبار عليه، و المقولتان ليستا من ذلك القبيل قطعاً.

و إمَّا يكون من قبيل الكيف و الوضع المحتاج إلى الانسباق في صدق الحدّ على الخارج فيقال - في حمل الجنس - : متكيف، و في حمل الوضع: متوضّع، و في حمل الأنواع: أسود و قائم. و أمّا المقولتان فليستا من ذلك القبيل فلا شيء من المبدأ فيهما حتّى يشتقّا منه الاشتقاق الغير الجعلي.

و إمَّا يكون مثل المكان و الزمان الذي يحتاج في صدق حدّه على موضوعه إلى الحمل الاشتقاق الجعلي فيقال: ذو مكان و ذو زمان أو مترمّن أو متمكّن، بناء على كونهما من الزمان و المكان لا التزمّن و التمكنّ و إن فيه أيضاً شبهة من وجه آخر. و المقولتان ليستا من ذلك القبيل، فإنّ المقولة عبارة عن التدرّيج الحاصل منه التدرّج، و ليس يصدق على النار إلّا عناوين ذاتية أولية و ثانوية و عناوين عرضية مثل كونه حارّاً منوّراً يشتعل مشتعلّاً بتدرّج، و عنوان كونه ذا تدرّج و متدرّج ليس مقولة كما صرّح به الماتن.

فتحصّل: أنَّ جميع أنواع النعوت ليس في مقولتي أن يفعل و أن يفعل، فإذا لم يصدق الحدّ في الخارج فليس الخارج مشغولاً بوجوده قطعاً. إن قيل: كيف لا يصدق عليها أنّه مسخّن و هو الاشتقاق الغير

الجعلى الصحيح، و في ظرف الماء أنه متسخّن فيعلم وجودهما خارجاً. قلنا: يصدق المبادئ العالية أيضاً ذلك و على الهولى أيضاً العنوان المقابل، فإنّ العقل يسخّن قطعاً بإعطاء السخونة و الهولى متسخّن بقبولها، فالتدرّج و التدرّج المعتبران فيهما غير صادقين و لذلك يقال كالسخين التدرّجى و التسخّن التدرّجى، و هما قيدان احترازيان لا توضيحان.

إن قلت: لا يلزم صدق العنوان الواحد بل يكفي لكشف الوجود في الخارج صدق العنوانين مثل أنه سخّن تدرّجاً و أنه متسخّن تدرّجاً. قلت: إن يحكى بهما الأمر الواحد فهو، و إلا فلا يكفي؛ لما أن المقولة ليست مركّبة من الجنس و الفصل الخارجى، و لا ريب أن كلّاً منهما يحكى عن وجود شيء منجّل في الخارج سواء ضمّ به الحاكي الآخر أو لم يضمّ. و توهم: أنّهما عند الانضمام يحكى عن الأمر الثالث، باطل لاستلزامه الوضع العلوى حدة في المركّبات، مع أنّه ليس هكذا.

الأمر الثانى: قد صرّح الشيخ و المصنّف و غيرهما: أن الكيفيات الملموسة تنقسم إلى الفعلية و الانفعالية. و الفعلية عبارة عن الحرارة و البرودة، و الانفعالية عبارة عن اليبوسة و الرطوبة. فلو كان التسخّن التدرّجى و التسخين التدرّجى من مقولة أن يفعل و أن ينفعل يلزم كون الواحد مندرجاً تحت المقولتين المتباينين في الخارج و التكوين، و ليس بين الحرارة الفعلية و التسخين فرقاً واقعياً إلاّ بالإضافة. فالإضافة ليست من المقولتين و الكيف الفعلى الملموس ليس مندرجاً فيهما أيضاً.

الأمر الثالث من الأمور المقتضية لإنكار مقولتي الانفعال و الفعل هو: أنَّ الفيض من عالم العقول يتنزل إلى عالم الكائنات، فالتنزل إن كان دفعة يلزم صيرورة كل شيء ما ينبغي له دفعة واحدة و هو ضروري البطلان، و إن كان الفيض دفعة يتنزل و المواد القابلة تدريجاً يستفيض فهو أيضاً ضروري البطلان. فلا بدّ و أن يكون الفيض نازلاً بنحو التدريج، و القوابل مستفيضاً بنحو التدرّج. فإذاً يكون التدريج و التدرّج - و هو المقولتان - في المفيض و المستفيض، و هو محال كما صرح به الأصحاب: فالفيض منه دائم متّصل و المستفيض دائر و زائل^(١) و الدوام لا ينافي صدق التنزل بنحو التدريج، و لا يلزم الدفعية و هو محال كما عرفت.

فصل (٨)

في دفع ما أُورد على موجوديتهما

قوله: بل و لا إلى جعل آخر غير جعل الذات. [٤ : ٢٢٨ / ١٠]
 إن كان مقصوده أنَّ الإحراق مجعول بجعل النار - بلاوساطة جعل النار إيّاها - فهو باطل، و إن كان غرضه أنّه يصدق كونه مجعولاً للأوّل بهذا الجعل فلا بأس به.

الفنّ الرابع
في البحث عن أحكام الجواهر
و أقسامها الأوّلية

مقدمة في بيان ماهية الجوهر و العرض
و أحوالهما الكلّية

فصل (١)

في تحقيق ماهيتهما

قوله: منتزعا عنه أو قائما به. [١٠/٢٢٩ : ٤]

فالأوّل مثل العمى حيث إنّ المبدأ منتزع، والثاني مثل البياض حيث

إنه قائم به.

قوله: وهذا النحو من الموجدية غير محدود. [١١/٢٢٩ : ٤]

أي غير مضبوط، ولا يُحَدُّ بحدٍّ جامع يشمل الكلّ. والمقصود من المجازية و بالعرضية ليس أمراً يرجع إلى إنكار الوجود حقيقة للأعراض، مع أنّها موجودة حقيقة و قطعاً. بل المراد إثبات أنّ بين مفهومي الموضوع و المحمول قد يكون تناسباً ذاتياً غير متخلّل للجعل؛ مثل: الإنسان حيوان، و حينئذ لا يكون الوجود المنسوب إلى أحدهما غير الوجود المنسوب إلى الآخر، و لا يكون النسبة و الجهة متفاوتاً، بل الكلّ بالذات. و قد يكون بينهما تناسبٌ خارجيٌّ بمعنى كونهما واحداً في الخارج و متبايناً ماهية. فحينئذٍ هل النسبة الخارجية يكون إلى الكلّ بنحو واحد فلا تعدّد في الوجود حتّى يستلزم امتناع الحمل، أم النسبتان متعدّدان جهة و وجوداً؟

لا إشكال في أنّ الوجود واحد و الضمائم أمارات تشخّصه، فهو بالنسبة إلى الجوهر بالذات و إلى الضمائم بالعرض؛ أي أنّها ليست موجودة بوجود آخر حتّى يكون زيد له وجودات متعدّدة قد اجتمعن في الخارج كما قد يتوهم. فالمجازية و العرضية هنا غير المجازية و العرضية في كيفية موجدية الماهيات، فلا تغفل.

قوله: أي ليس وجوده بذاته بل بغيره. [١٦/٢٢٩ : ٤]

أقول: تحت هذا سرّ و هو أنّ الماهية تلازم في كونها ماهية مع الغير. فإذا ثبت لشيء ماهيةً لا بدّاً يثبت احتياجه، و إذا نفي عن شيء ماهية نفي عنه الاحتياج، و قد صرّح بما هو نظير ذلك في مواضع من هذا الكتاب.

قوله: من الاشتراك و التشابه. [٢١/٢٢٩ : ٤]

أقول: التحقيق أنَّ الألفاظ موضوعة للمعاني العامة و خصوصيات المستعملات فيه غير دخيلة في الوضع. فعلى ذلك يكون المستعمل فيه في كلمة «في» معنىً واحداً كلياً قابلاً للانطباق على المعاني الجزئية الحرفية، و خصوصيات المستعمل فيه خارجة عن حیطة وصفه.

و بعبارة أخرى: معنى «في» في كلِّ محيط بحسبه، ففيما إذا قيل: «الكلُّ في الجزء» معناه الإحاطة في ظرف الاسمية، و فيما إذا قيل: «الجزء في الكلِّ» معناه المحاطية أيضاً في ظرف الاسمية. و هكذا بعض الأسماء، فإنَّه لجهات خارجة عن حیطة الوضع تختلف المفادات، ولكن الإفادة واحد. مثل الظرفية فإنَّ الماء في الكوز و الجسم في الزمان معناه من جهة ما يفيد لفظة «في» واحد، ولكن المفادات و الطوارئ في المستعمل فيه متعدّدة، فافهم و اغتنم ذلك فإنَّه عسى أن ينفعك يوم لا مال و لا بنون.

قوله: على المجاز التشبيهي. [٤ : ٢٣٠ / ١٠]

و لعلَّ مراده من التشبيه ما هو المجوِّز للاستعمال المجازي أو سبك المجاز من المجاز، ولكن كلاهما خلاف التحقيق. أمّا أولاً: فلأنَّ الحقَّ في هذه المسألة ما عرفت. و ثانياً: أنَّ الاشتراك اللفظي لا يقتضي المجازية و قضية الأدلّة و ظواهر كلمات أهل الأدب أيضاً ذلك، فافهم و تأمل.

قوله: و هو أمر مستحيل بديهية. [٤ : ٢٣٠ / ١٣]

أقول: قد عرفت أنَّ الموضوع له في الكلِّ واحد، و الإفادة في الجميع على نهج فارد، إلّا أنَّ المفادات باختلاف مواضع الاستعمال متعدّدة، فلاستحالة ممنوع.

قوله: لمعنى الاشتمال و الإحاطة. [٤ : ٢٣٠ / ١٤]

أقول: ولا يرد عليه ما أورده الماتن عليه؛ لما عرفت أن المعنى عام. بل يرد عليه أن الكل في الجزء يناسب الاشتغال بخلاف عكسه.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: مع امتناع المفارقة عنه. [٤ : ٥/٢٣١]

أقول: ويرد عليه ما سيأتي من الماتن؛ حيث صرح بإمكان مفارقة الصور من المحال كما هو حقيقة المعاد الثابت حتى للأجسام. ثم إن شئت تميم التعريف بحيث يشمل الأعراض و الصور، تُضف إليه قيدا آخر وهو: «أو إمكانه».

قوله: فانتقض عكسه. [٤ : ١٦/٢٣١]

أقول: ملخص الكلام أنه يرد الإشكال عكساً و طرداً على سبيل منع الخلو؛ لما أن النعنية: إما يكون بنحو حمل المواطة و الهوهوية فين السواد و الجسم ليس حملاً مع أنه حلول، وإما بنحو الاشتقاق - و ذو هو - فيلزم كون المكان حالاً في الجسم و المتمكن و هو أيضاً باطل. و أما قوله: «كليهما» فلم يظهر لي وجهه كما ليس ذلك في كلامه في «شرح الهداية الأثيرية»^(١) في هذا المقام.

نعم في هذا المقام حاشية من حكيم المتأخرين الأستاذ الآغا علي المدرّس عند ما قال الشارح بعد ذكر التعريف الثاني: «و ينتقض أيضاً بكثير من الصور طرداً و عكساً» قال: «كالصور التي سيذكر؛ لاختلال عكسه بأعراض المجزئات العقلية و الأطراف الحالة في محلّها، و

طردها بالأطراف المتداخلة. ففي صورتين الأوليين يختلّ جمعه و في الأخيرة يختلّ منعه»^(١) انتهى كلامه.

قوله: والكوكب. [١٧/٢٣١ : ٤]

فإنه لا يحمل على فلكه إلا بتوسيط لفظة «ذو». والترقي بلفظة «بل الجسم» إشارة إلى نسبة الجسم بمكانه، فيقال: الجسم متمكّن. وفي «شرح الهداية»: و المال بصاحبه بل المعروض بعارضه. فيقال هذا الشخص متمول و هذا العرض متجسم، و قد أجاب عن الإشكال بعض المحقّقين و قال: المراد من الحمل الحمل الغير الجعلي من الاشتقاق^(٢) فإنّ الاشتقاق هو الحمل الهووية إلاّ أنّه قد يتوسّل بالهيآت الواردة على الموادّ الاشتقاقية فتكون حملاً اشتقاقياً غير جعلي، كما يقال: الجسم أبيض، و قد يتوسّل بتلك الهيآت الواردة على الجوامد مثل قوله تعالى: ﴿الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ﴾^(٣) و قوله: «جُنُودٌ مُّجَنَّدَةٌ»^(٤) و غير ذلك، فيكون المتجسم و المتمكّن و المتفلّك و أمثاله من القسم الأخير، و المراد في التعريف هو القسم الأوّل. فيندفع الإشكال من التعريف جَذْعاً. و قد أُجيب: بأنّ المتمكّن و المتجسم ليسا من الجسم و المكان، بل مبدهما التجسم و التمكن و هكذا في أشباه ذلك.

و يرد على الأوّل أنّ الفرق مضافاً إلى كونه تكلفاً، أنّه ينتقض

١- شرح الهداية الأثيرية، حاشية الآغا علي المدرّس : ٢٥ .

٢- شرح الهداية الأثيرية مع حاشيتها : ٢٦ / السطر ٣ .

٣- آل عمران (٣) : ١٤ .

٤- عوالي اللآلي ١ : ٢٨٨ / ١٤٢ .

عكسه حينئذٍ بحلول الأطراف في محالها، وكذا طرده بالجسم و مكانه. مع أن المتبادر من الاشتقاق أعم من الجعلي وغيره، فإرادة غير الجعلي محل بحث.

و على الثاني أنه بناءً عليه يلزم أن لا يكون السواد مثلاً حالاً في الجسم بل الأسودية. و فساد واضح.

وقال المحقق الرنوزي - المتوفى ١٣٠٦ و قيل ١٣١٠ - متوجهاً إلى الجواب عن الثاني بأن: المراد من المبدأ ليس ما هو المعروف عند علماء الصرف والاشتقاق، بل المراد منه ما هو المصطلح عند علماء العقل و المعقول و هو ما يوجد منه مفهوم المشتق. فالأسود إنما مبدأه علاقة الجسم بالسواد التي يعبر عنه بالأسودية.^(١) فافهم.

قوله: ألهمنا الله. [٤ : ٢٣٢ / ٤]

أقول: ظاهر كلامه في «شرح الهداية»: أن ذلك التعريف ليس منه ^{بشيء}؛ لما قال فيه: «و قيل معنى الحلول»^(٢) إلى آخره. نعم هو أضاف قيداً آخر للفرار عن الإشكال التي توهم وروده على التعريف، ولكنه مع عدم الاحتياج إليه ينتقض عكسه. أمّا أنه لا يحتاج إليه، فلأن المعاليل و الصوارد العالية و غير العالية لا نفسية لها حتى يحتاج إلى قيد آخر غير قوله: «هو في نفسه». فما خصص الكلام بالمبادئ العالية، غير تمام، مع أنه كان يطرد ذلك. و أمّا اختلال عكسه، فلأن الصورة حالة في الهولوى و ليست نعتاً له. و توهم: أن المراد من النعتية هو الحمل

١- شرح الهداية الأثرية، حاشية الآغا علي المدرّس : ٢٦ .

٢- شرح الهداية الأثرية : ٢٥ / السطر ١٠ .

الاشتقاق الجعلي فيشمل التعريف أيضاً ذلك، فاسد؛ لأنَّ الهيولى أيضاً نعت للصورة بذلك الحمل، فاعتنم.

قوله: فالأوّل يستمى عرضاً. [٤ : ١٧/٢٣٢]

أقول: في ظاهر كلامه إيراد واضح، فإنَّ الأعراض في ماهياتها النوعية غير متقوّمة بالموضوعات مثل الصور، ولكنّه يخالف هذا الظاهر قوله: «قوام ماهية الناعية» وقوله: «حتّى يمكن أن يكون»، فإنَّ ماهية الأعراض بنحو النعنية متقوّمة ولا يمكن سلب ذلك عنه، بخلاف الصورة فإنّها ممكنة سلبها عن محلّها كما تقرّر في محلّه.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: علىّ مذهب أولئك القوم. [٤ : ٨/٢٣٤]

أقول: و عن بعض الحكماء أنّ أقسام الجواهر ستّة؛ لما أنّ المكان عبارة عن البُعد المجرّد الجوهري، و لذلك قيل: إنّ من يقول بهذا التقسيم لا يقول بجوهرية المكان، و من يقول بالثاني لا بدّ و أنّ يفيد الحصر على وجه آخر، و ليس الحصر عقلياً بل هو استقرائي.

و عن أثيرالدين مفضل الأبهري - المتوفّى ... - : أنّ الجوهر إن كان محلاً فهو الهيولى، و إن كان حالاً فهو الصورة، و إن لم يكن حالاً و لا محلاً، فإن كان مركّباً منهما فهو الجسم الطبيعي، و إن لم يكن كذلك فهو المفارق. فإن كان متعلّقاً بالأجسام تعلّق التدبير و التصرف فهو النفس، و إلّا فهو العقل.

و استنظر الشارح: أنّ كون الجوهر المركّب من الجوهرين - الحالّ و المحلّ - منحصراً في الجسم الطبيعي، غير معلوم؛ لجواز تركّب جوهر

عقلي أو نفس من جزئين هما بمنزلة الهولوى و الصورة في الأجسام.^(١) انتهى.

و فيه نظر واضح. أما أولاً: فلأنّ الكلام في الجوهر العقلي ليس إلاّ المجردات المفارقة الكلّية العقلية، و هؤلاء ليست مركبة أصلاً فضلاً عن هذا التركيب الرديء.

و ثانياً: مجرد الحكم لا يثبت الموضوع؛ أي مجرد كون النفس محلاً و الصورة حالاً لا يثبت كون النفس هكذا؛ لما أنّ القائل بكون النفس في حكم الهولوى ليس مقصوده ما هو الهولوى الذي يحلّ فيه الصورة و يقوّمه، فإنّنه واضح الفساد و مختلّ البنيان. بل غرضه كون النفس محلاً للصور المجردة التي ليست سنخ الحالّ و الحلول و المحلّ من تلك السنخية، فليتبصر.

ثم إنّ صاحب «المطارحات» قال: «إنّ الجوهر إمّا نوع جسماني أو جزئه أو خارجاً عنه مفارقاً له. و المفارق ينقسم إلى ما يدبرّ الأجسام و هو النفس، و إلى ما لا يدبرّها و لا يكون له معها علاقة ما و هو العقل. و الجوهر الذي هو نوع جسماني كالسماء و الماء و النار، و جزآه الحالّ و المحلّ هما: الصورة نوعية كانت أو جسمية، و الهولوى»^(٢). انتهى.

و فيه نظر. فإنّ الصورة النوعية و الجسمية إن كانت أمرين فيلزم كون الجواهر ستّة، و إن كانتا واحداً فيلزم كون الآثار صادرة عن كلّ مؤثّر. و توضيح البحث و تمامه يأتي في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

١- شرح الهداية الأثيرية : ٢٦١ .

٢- المطارحات - مجموعة مصنفات شيخ اشراق - ١ : ٢٢١ .

قوله: و الأجود في هذا التقسيم.

أقول: أمّا وجه الأجودية ما أشير سابقاً من: أنّ الحائيّة و المحليّة أعمّ من الهولوي و الصورة، و النفس بالإضافة إلى الصور الإدراكية. و الجواب - مضافاً إلى ما عرفت -: أنّ الحالّ و المحلّ هو الحالّ و المحلّ المادّي دون المجرّد. فكلّا التعريفين لا ريب فيه.

و السرّ كلّ السرّ هو: أنّ التقسيم ليس عقلياً بل هو استقرائي كما في انحصار المقولات في العشرة على رأى الأكثرين.

فصل (٢)

في تعريف العرض

قوله: فإنّ موضوعها مجموع الوحدات.

أقول: الظاهر أنّه خلط في المقام بين الواحد الحقيقي و الواحد الاعتباري، و أنّ الحكم على الواحد الحقيقي بعينه الحكم على الواحد الاعتباري. فإنّ واحداً من الإنسان واحد حقيقة، و العشرة منه إذا نظرنا إليه بعنوان واحد من العشرة أيضاً واحداً إلا أنّه اعتباري من الواحد، و في هذا اللحاظ ليس عشرة. فالعشرة عبارة عن الوحدّات التي تلاحظ - في عين لحاظ الكثرة - بنحو من الوحدة التي تساذج معها، و الواحد من العشرة مثل الواحد من الإنسان ليس فيه كثرة لحاظيّة أصلاً.

فعلى ذلك عروض العشريّة على الواحد اللحاظي ممّا لا كلام فيه. و أمّا عروضها على العشرة التي فيها لحاظ الكثرة، فيمكن أن يقال: بأنّ العشرة ليست من المفاهيم المتوخّدة بل هو مفهوم فيه الكثرة

الإجمالیة، و یكون تلك العبارة من الجمع فی التعبير. فالعشرة و الوحدات أمر واحد إلا أنّ الوحدات فیها الكثرة التفصیلیة و العشرة فیها الكثرة الإجمالیة.

قوله: و ربّما یتوهّم أنّ قولنا فی شيء.

[٥/٢٣٦ : ٤]

أقول: و قد غفل یتبرّك عن المخرج بهذا اللفظ و هو الجوهر، فإنّ الموجود یشمل الجوهر. و قوله: «فی شيء» یرخرجه، و قوله: «غیر مقوم به» یرخرجه الجوهر الصوریة.

من العبد السید مصطفی الخمیني عفی عنه

قوله: یكون وجود الواحد جمیعاً.

[١٠/٢٣٧ : ٤]

أقول: و قد مضى فی أوّل هذا الفنّ ما یتعلّق بهذا المقام، و أنّ بین الفصل و الجنس و جمیع العرضیات التي بالقیاس إلى المركّب ذاتی، نسبة الوجود إلى كلّ علی حدّ سواء، و لا یتكرّر الوجود كما لا یتكرّر النسبة. فلا غیریة بینهما أصلاً فیما إذا كان النظر إلیهما نظر العنوانی. و أمّا إذا نظرنا إلیهما نظر التحصیل و التقویم، فالفصل مقوم للنوع ماهیة، و الفصل مقوم للجنس تحقّقاً و ذاتاً؛ أي رفع إبهامه به. فهنا تقویم و تقوّم فیحتاج إلى قید آخر؛ لما فیه من الغیریة، و هو القید الثانی، فلیتدبّر.

قوله: ولكن ذلك لم یثبت عندنا.

[١٦/٢٣٧ : ٤]

أقول: و فیہ نظر فإنّ الحركة بالنسبة إلى حدودها، و الخطّ بالقیاس إلى حدود الاستداریة و الاستقامیة و الانحنائیة، و السطح باللاحاظ إلى المربّعیة و المسدّسیة، و الصوت بالإضافة إلى الجهریة و الإخفائیة، كلّها كما یكون شبیهاً بالحدود النوعیة إلى

الأجناس الإيهامية يكون شبيهاً بالأعراض إلى موضوعاتها. وقد اختار الحكماء حتّى المحقّق الطوسي في متن «التجريد»: أنّ الاختلاف بين هذه الأمور في تلك الحدود بالنوع لا بالضدّ.^(١)

و قد تصدّينا لرفع الإشكال هناك، و أنّه يلزم على ذلك بعض إعضالات لا يمكن دفعها إلّا من تلك الطريقة. ولكنّه لو سلّمنا أنّ هذه الأمور فصول و الأخيرات أجناس، لا يأتي مثل هذه الطريقة في قولنا النقطة حالة في الخطّ، و الخطّ حالّ في السطح، و هو في الجسم التعليمي. و قد صرح جميع أصحاب الرأى و العقيدة: بأنّ هذه الأمور أنواع متباينة لاربط لأحدها بالآخر، و لا يمكن كون الخطّ مقوّمًا للنقطة؛ للزوم تقوّم المباين بالمباين، و لأنّه يلزم جواز حمل المتقوّم على المقوّم - الجنسي كان أو النوعي -. و هكذا في السطح بالقياس إلى الخطّ، و التعليمي بالنسبة إلى السطح.

فعلى ذلك كان ينبغي أن يتعرّض لتلك الأمثلة و دفعها. و أمّا الشيخ، فلعلّه كان بصدد تقريب المسألة بالأمثلة الصحيحة و غير الصحيحة حتّى ينقذ في النفس ما هو الأساس و البنيان. و هذه العبارة - و هو التمثيل بالاستقامة و الاستداره في تلك المسألة - يؤيّد مسلكنا المشار إليه و هو أنّها أمور مختلفة بالضدّ لا بالنوع.

فتحصّل إلى هنا: أنّ قيام العرض بالعرض ممّا لم يقم برهان و لا إجماع على خلافه. و تلك الأمثلة تكون دليلاً على جوازه؛ لما اشتهر أنّ أقوى الأدلّة على إمكان الشيء وقوع الشيء.

إن قلت: قد مضى من الفخر ما يكون برهاناً على امتناع ذلك و هو أنَّ العرض معناه الماهوي هو الموجود في الموضوع - بأن لا يكون موضوعاً - وإلا يلزم كون العرض غير موجود في الموضوع من تلك الجهة التي يكون موضوعاً، و هو محال.

قلت: الموضوع معناه الاستقلال في الوجود في قبال العرض الغير المستقل فيه، ولكن العرض بما أنه يستمدُّ من المستقل يكون موضوعاً لأمر آخر، لا من جهة ذاته. فالموضوع الحقيقي هو المستقل فيه، و العرض كما يكون تابعاً للموضوع حيثية و عُرضاً يكون تابعاً للموضوع في الموضوعية أيضاً، فلا يلزم حينئذ إشكال رأساً، فقيام العرض بالعرض ممكن.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: فاحتراز عن وجود الجزء في الكلّ. [٤ : ٢٣٩]

أي إنّه غير مقوّم لمحله مثل الجزء للكلّ فإنّ الجزء للكلّ.

قوله: وجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع. [٤ : ٢٣٩]

فإنّه ليس من التقويم بل هو من الخروج من الإبهام إلى التفصيل، و من اللاتعيين إلى التعيّن. و بعبارة أخرى: إنّ النوع عبارة عن الجنس المتدرّج المتصوّر في كلّ درجة بصورة، فإن كانت تلك الصور قُصاها فهي منتهى سيرها، وإلا فهو الأنواع المتوسطة المتحرّكة إلى أن تصل إلى مدرجها العالي.

قوله: و من وجود عمومية الجنس. [٥ : ٢٣٩]

إمّا مراده من العمومية هنا هو المرتبة الإبهامية منها، فيمكن تامة

المثال. وإما المراد هو المعنى الجنسي في النوع بنحو الإطلاق، فهو أيضاً ممكن تماميته. وأما إن أراد به معنى الشمول الأفرادي فلا غبار على أن المثال منعكس، فليتدبر.

قوله: بذاته وبأمر متقرر في ذاته. [٤: ٢٤١/١٩]

أقول: التحقيق: أن الأجرام والكواكب المثخنة في الجسم الفلك الثامن تكثرها ليست حقيقياً، بل كثرتها اعتبارية تخيلية؛ لما أن الموجود الواحد الشخصي وحدته عين وجوده المخصوص به، ووجوده المخصوص به عين الوحدة المعتبرة فيه. والأجرام بالنسبة إلى الفلك الثامن مثل البياض والسواد الحالين في جسم واحد. فكما في المثال ليس كثرة خارجية بل واحد حقيقي وشخص واحد، وشخصية الكلّ بشخصية واحدة بلا لزوم اجتماع الضدين ولا المثلين، كذلك الفلك المكوّن من شخص واحد ووجود واحد لا شخصيات اجتماع في محلّ واحد. فإنّ الجسم الواحد وإن كان له أبعاد وأطراف إلا أن الشخص و الوحدة واحدة والوجود واحد. وإن شئت قل: كيف يكون متشخصات وأشخاص مع أن العلّة واحدة؟! وما أورده الإشراقيون من: أن الكثير كيف يصدر عن الواحد، غير تمام؛ لما علمت أن الكثرة توهّمية بناء على هيئة البطليموس.

فالإي هنا ظهر فساد في كلام المصنّف أولاً، وفي الإشكال على المشائين ثانياً. هذا على رأي القدماء كما هو مشرب الكلّ في الحكمة المتعالية، وأما على رأي الحديث فلا موضوع ولا حال في موضوع حتّى يحتاج إلى المنع والنقض والحلّ.

قوله: بمعنى أنّ الصورة بنفسها نحو وجود الهیولی. [٤ : ١٧/٢٤٢]

أقول: قد يظهر التناقض في مقالاته في تلك الصفحات من أول بحث الحلول و تعريفه إلى هنا؛ لما قال - بعد ما عرّف الحلول بأنّه كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر - : «إنّ هذا التعريف خال عن جميع النقوض، ويشمل جميع الصور والأعراض»، و قال في ذيله: «و كذبه عن سائر الحصولات كحصول الفصل للجنس، فإنّ حصوله عين وجود الجنس لا له. و كوجود الوجود للماهية، فإنّ عين وجود الماهية»^(١) و قال في فصل تعريف العرض: «لأنّ هذه الأمور إذا أخذت على الوجه المذكور يكون وجود الواحد جميعاً»، و قال أيضاً: «فيكون نسبة الفصل إلى حدّ النوع بالدخول في تقرير ماهيته و تحصيل معناه، و إلى الجنس بالدخول في تقوّم وجوده و فعلية ذاته»^(٢) انتهى الكلمات التي منه تدلّ على أنّ معنى وجود الصورة ليس معنى وجود الهیولی بل فيه الغيرية و المباينة.

و أمّا قوله: «إنّ الصورة بنفسها نحو وجود الهیولی»، و قال: «و معنى الهیولی هو الموجود بشيء متقوّم بنفسه»، و قال بعد ذلك أيضاً: «و عبارة أخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع، و وجود الهیولی في نفسها هو دخوله صورتها الموضوعية». فتحصل: أنّ بين العبارات تهاقناً و تناقضاً.

ولكن الإنصاف: أنّ مذهبه لما كان الاتّحاد بين الصورة و المادّة، فلا

١- الأسفار الأربعة ٤ : ٢٣٢ .

٢- الأسفار الأربعة ٤ : ٢٣٧ .

يرى بينهما الغيرية بالمعنى الملحوظ بين العرض والجوهر، فتشير بعض عبارته إلى ذلك المذهب وبعضه إلى ما هو المنسوب إلى المشهور. أو يقال: إن الصورة تفارق العرض من جهة أن في نفسية الصورة تتقوّم الهيولى، وليس في نفسية العرض يتقوّم الموضوع. وبعبارة أخرى كلماته الأخيرة راجعة إلى كيفية وجود الهيولى بالنسبة إلى الصورة، إلا العبارة الأولى، فالتهافت بين جملة هنا وبين تلك الجملات مع كونه هناك في مقام تعريف جامع للعرض والصور في الحلول المشترك بينهما، ومعنى العبارة هاهنا يرجع إلى أن الهيولى لا نفسية لها فعلاً بل نفسيته بعين كونه قوة، وتفصيل المسألة في ما يأتي.

فصل (٣)

في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع

قوله: بالواجب تعالى. [١١/٢٤٣ : ٤]

لما تقرّر أن المقسم هو الموجود بمعنى الماهية الموجودة ولا ماهية له تعالى.

قوله: واعلم أن لنا منهجاً آخر. [١٦/٢٤٣ : ٤]

أقول: يمكن الجواب عن تلك الشبهة بوجه:

الأول: إنكار الحلول وإثبات الصدور.

والثاني: إنكارهما رأساً وإثبات الاتحاد وهو غير الصدور، فإن

المعلول غير العلّة بوجه، والمعقول عين العاقل بتمام الوجه وهذا من تنبيهاتنا ومنشأ العبارة في هذا الفصل، فليتدبّر.

الثالث: الحمل الأولي و الشائع، ولكن لنا نظر فيه أوضحناه في رسالة أفردنا للأحكام الذهنية.

الرابع ما يمهد له مقدّمة طويلة و هو: أنّ الجوهر حقّ وجودها الخارجي أن لا يكون في موضوع، و تمامية ذلك الوجه موقوف على أنّ الماهيات غير تابعة للوجود المادّي و المجرّدي و الجوهري و العرضي.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و هو حكاية الوجود لا عينها. [٤ : ١/٢٤٥]

و في كونه حكاية أيضاً إشكال؛ لما أنّ المعاني الحاصلة في النفس بتوسّط الخارج - بأيّ وجه من التوسّط - على ثلاثة أقسام:

الأول: هو المعاني التي بعد ما تنطبق على الخارج يكون الخارج ظرفاً لوجودها و نفسها، و يكون تلك المعاني حاكية عنه و كنههاً له، مثل جميع الماهيات الكلّية البسيطة و المجرّدة و المركّبة و المادّية.

و القسم الثاني: هو المعاني التي بعد ما تنطبق على الخارج يكون الخارج ظرف نفسها دون وجودها؛ بمعنى أنّ الخارج مصداق له، ولكن لا كمصداقية المعاني الذاتية. و ذلك مثل مفاهيم العلم و القدرة و أمثال ذلك، و مثل مفاهيم الأمور الاعتبارية.

و القسم الثالث: هو المعاني التي ليس في الخارج لها نفسية و عينية بل الخارج ظرف اتّصافها دون عروضها، مثل الشئيّة و الإمكان. و هذه لا حكاية لها عن الخارج، فإنّ المعقول الثاني لا يمكن أن يحكي عن الخارج حكاية الإنسان عنه، و لا مثل حكاية المفاهيم التي ليست كنهاً

للخارج ولا معقولاً ثانياً فقط. والوجود كما صرح به تَبَيَّنَ في كثير من المقامات هو المعقول الثاني، فلا عنوانية له خارجاً. كيف؟! وجميع أحكام الوجود الحقيقي مسلوب عنه مثل الوحدة والأصالة وجميع ما يندرج فيها.

و توهم: أن بين المعقول الثاني المنطقي والحكمي فرق، والأول لا حكاية له عن الخارج، والثاني له الحكاية؛ فهو في غاية السقوط لما تقرّر أن الحكاية لا يمكن إلا بالاتحاد مع المحكي. ولو كان بين مفهوم الوجود وأصله ارتباط اتحادي يلزم كون الأصل مفهوماً عقلياً أو المفهوم العقلائي أصلاً خارجياً، وكلاهما محال.

قوله: فلم يكن هذا ممّا يتبدّل به ماهياتها. [٤: ٢٤٥/٨]

أقول: وهذه جملة تدفع بها انقلاب الماهيات الذهنية عند وجودها في العين وقد تقرّر أن:

«و الذات في أنحاء الوجودات حُفِظُ»^(١)

ولو تبدّل للزم الانقلاب المحال بلاجهة مشتركة. والغرض منه إثبات جوهرية المعاني الكلية في النفس وإن كان وجودها عَرَضاً. وبعبارة أخرى كما يمكن لماهية واحدة وجودات مختلفة بالنوع مثل المجرد والمادي، ومثل الأثري والعنصري، ومع ذلك كلّ الماهية واحدة في جميع المراتب، كذلك يمكن للماهية الواحدة وجودان؛ مادي عيني ومجرد ذهني.

و توهم: أن بين تلك الوجودات وهذا الاختلاف فرقاً واضحاً؛ ضرورة

أَنَّ المجرّد و المادّي هناك باختلاف الاشتداد و الضعف لا الغير. و بين وجود الجسم الفلكي و العنصري يكون الاختلاف بتوسّط الصورة النوعية دون الجسمية؛ لاشتراك الكلّ في تلك الجهة، فوق الخلط بين أحكام الصورة الجسمية و أحكام الصورة النوعية. و أمّا وجود الجوهر و العرض فليس بحيث يمكن لماهية جوهرية حفظ ذاتها الجوهرية بتوسّط الوجود العرضي و إلّا يلزم الاجتماع المحال قطعاً.

غير تمام؛ ضرورة أَنَّ الماهية الجوهرية ليست انحفاظها في النفس بتوسّط وجود العرض؛ بحيث يكون وجود العرض مصداقاً للجوهر. بل النظر إن كان إلى الماهية نقول: إنّها جوهر محفوظ، و إن كان إلى وجودها نقول: إنّهُ عرض نفساني كيف قائم به. فبين الاعتبارين فرق واضح، فيصحّ ذلك. و التشكيك في المراتب، فهو في محلّه صحيح ولكن لا يضرّ بهذه المسألة، بل وجود العرض و الجوهر أيضاً مشكّك و يمكن انحفاظ الذات بهما في المرتبتين.

نعم هنا إشكال آخر و هو: أَنَّ الماهية من تبعات الوجود و تابعة قائمة به و متحدّة معه، فلا يمكن حفظ الجوهر بوجود غير مستقلّ. و بين الأمثلة و ما نحن فيه فرق، فإنّ في الأمثلة أصل الاستقلال محفوظاً، فالماهية محفوظة و اختلاف المجرّد و المادّي لا يضرّ. و أمّا فيما نحن فيه ليس أصل الاستقلال محفوظاً، فما به تقوّم ماهية الجوهر غير محفوظ فيلزم الإشكال؛ إمّا جمع العرض و الجوهر، و إمّا القول بالانقلاب، و كلاهما محال.

فصل (٤)

في أن حمل معنى الجوهر على ماتحته حمل الجنس أم لا

قوله: بالتقدّم والتأخّر. [٤ : ٢٤٧/٤]

مبنى البرهان هو استحالة التشكيك في الماهيات والذاتيات، و قضية ذاتية الجوهر هو التفاوت بين أفرادها في الصدق، و هو محال. فما هو المهم في تسميم البرهان محذوف؛ لوضوحه عنده لا عند غيره. و أمّا معنى قوله: «بالتقدّم والتأخّر» فواضح؛ فإنّ الصدق على العقل العليّ مقدّم على النفس المعلول له. و أمّا الأولوية فلأنّ العلّة أولى به من المعلول، فالبسيط أولى من المركّب. و أمّا الجسم فهو في الصدق في المرتبة المتأخّرة عن الهيولى والصورة. و أمّا الهيولى والصورة فمن وجه يكون الأولوية من ناحية الصورة، و من وجه من ناحية المادّة، فليتدبّر تعرف.

قوله: ففي الأوّل. [٨ : ٢٤٧/٤]

أقول: كان في كلام المستشكل أمران:

الأوّل: قضية أخذ الوجود في تعريفه، والجواب ما في المتن.

و الثاني: قضية أخذ المعنى السلبي في تعريفه، والجواب موكّر إلى وضوحه. فإنّ المذكور مراراً - كما يأتي من ذي قبل - هو: أنّ العناوين المأخوذة في تعاريف الماهيات الأصلية، كلّها مخدوشة بأمثال ذلك الإشكال. أفلا ترى أنّ الحيوان يعرف بأنّه حسّاس، و الإحساس من إدراك جزئي؛ و الإنسان بأنّه ناطق و هو الإدراك الكلّي، و الإدراك أمر إضافي أو سلبي أو كيف، و الكلّ لا يمكن أن يكون ذاتياً؟!

و السرّ كلّ السرّ: أنّ ما هو الذاتي أمر مغيب لا يأتي باللفظ، فلا بدّ من العناوين المشيرية إلى تلك الفصول و الأجناس الخفيّة عن أكثر النفوس المقرونة بالمادّيات و غواشي الطبيعة المظلمة. فالأمر السلبي و الوجودي كلاهما عنوانان لأمر آخر و معنّى في وراء ذلك.

قوله: يصلح لأن يكون مقوّمًا لبعضها. [٤ : ٢٤٧/١٠]

أقول: إن قلت: كيف يصحّ ذلك، مع أنّك تحقّقت أنّ اكتناه الماهيات غير ممكن، و هو يقول بأنّه ذاتي له؟!

قلت: ليس الأمر هكذا؛ لما سيشير قارئ أنّ الموجود أمر انتزاعي عرضي، و ليس ذاتياً لشيء، فالتناقض في كلامه. و رفعه هو: أنّه في مقام المماشاة مع أصحاب التحصيل، و أنّه يمكن الجواب عن ذلك الإشكال. و أمّا صحّة أصل الجواب، فهو باب آخر يمكن إفساده من جهة أخرى، فليتدبّر.

قوله: إنّ المعلول الأوّل. [٤ : ٢٤٧/١٣]

أقول: هنا توضيح يلزم أن تسمع منّا و هو: أنّ الاشتراك قد يكون بين الشيئين في الجنسية، و قد يكون بالنوعية. فإن كان بالأوّل فيجب أن يكون الاشتراك في الأمور التحليلية و عالم التحليل و الذهن، و يمتنع الشركة الخارجية بحيث يلزم كون الشيئين مركّبين من الأجزاء العينية. مثلاً الاشتراك بين العقل و النفس ينحصر بالذهن و الأمر الذهني، و أمّا الأمور الخارجية فلا يمكن؛ لبساطتهما فيه. و هكذا بين الإنسان و البقر إلّا بوجه تفصيلي يأتي في محله.

و أمّا الثاني فالاختلاف كما يكون بالمفهوم العرضي دون الذاتي، يكون الاشتراك خارجياً؛ حيث يكون النوع متكثر الأفراد. و السرّ تمامه هو:

أنَّ الأنواع المنحصرة في الفرد الواحد ليست لها الشركة الخارجية، و
إلا يلزم التكثر الأفرادي وهو ينافي الانحصار. وإذا لم يكن الشركة
الخارجية في أمر مسمّى بالهوليّ لابدّ ليخترع العقل ما به الامتياز عمّا
به الاشتراك، كما يكون ذلك بين البسائط الخارجية. فانهصار الجنس و
الفصل الذاتي بما هو المركّب الخارجي معلوم العدم، و سيأتي زيادة
توضيح إن شاء الله.

قوله: على كون كليات الجواهر جواهر.

[٢/٢٤٩ : ٤]

ما هو محطّ البحث و مقام الاحتجاج لا يناسب تلك العبارة، بل
العبارة هو أنّ كليات جواهر المعقولة جواهر لا أنّ أصل الطبيعة جواهر. و
يشهد قوله فيما يأتي صريحاً بأنّ مورد الكلام إثبات جوهرية الصورة
المعقولة مع أنّه عقل و هو كيف، فتدبرّ و لا تغفل.

قوله: و هو المراد.

[٨/٢٥٠ : ٤]

أقول: و من هنا يعلم مذهبه في الكلّي الطبيعي أنّه اللا بشرط
المقسمي دون القسمي، خلافاً للمنسوب إلى الشيخ و المحقّق الطوسي
و تحت هذا سرٌّ ربّما ينكشف في مقام.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: ليس ذا العقل الأوّل.

[٣/٢٥١ : ٤]

أقول: قد وقع في التعبير عن الحمل الأوّلي و الشائع اختلاف. و في
جميع الضوابط إلا بعضها إشكال، بعد الغضّ عن الإشكال في أصل الحمل و
أصل التقسيم.

فنقول: قد يقال: إنّ المتّحدين في المفهوم حملٌ أوّلي، و المتّحّدان في

الوجود حمل شائع.

و فيه إشكال: فإنَّ «الإنسان نوع» ليس من المتحدِّين في المفهوم و لا في الوجود.

و قد يقال: إذا كان المفهوم المحمولي ذاتياً للموضوع فهو الأولي، و إلاَّ فهو الشائع.

و فيه: أنَّ «المفهوم مفهوم» حملٌ أولي و ليس ذاتياً بعد ما كان مرادهم من الذاتي هو المصطلح في باب الإيساغوجي لا البرهان. و أمَّا على الفرض الثاني أيضاً يبقى الإشكال في حمل الذاتيات على الأفراد فإنَّه في هذه المرتبة اتِّحاد في الوجود و ليس من الشائع، و بوجه هو من الشائع لترتَّب الأثر عليه.

و قد يقال: أخذ المفهوم الجنسي في المفهوم النوعي ليس حملاً شائعاً، بل ترتَّب الخارجي يوجب الشائعية، مع أنَّ في «زيد انسان» يترتَّب الأثر و هو فرد الإنسان و ليس الحمل شائعاً.

و التحقيق في الضابطة هو: أنَّ المحمول إن أمكن حمله على الموضوع بالاشتقاق و المواطة فهو شائع، و إلاَّ فإن انحصر في المواطة فهو الأولي. مثلاً «زيد قائم» و «زيد ذو قيام» و الكلَّ صحيح، و أمَّا «زيد إنسان» فيصحّ، و أمَّا «أنَّه ذو إنسان» فلا يصحّ، و أمَّا «ذو الإنسانية» فهو معناه ذو الكمال غير ذي الذاتي فإنَّه لا يحمل قطعاً. و هكذا «الإنسان نوع» فإنَّه بحمل المواطة و الشائع يصدق إلاَّ أنَّ المصدر الجعلي و هو النوعية بعيد عن الذهن و إلاَّ يصحّ، فإنَّه مثل «الإنسان ممكن» فإنَّه كما يقال بحمل المواطة يقال بالاشتقاق و هو «أنَّه ذو إمكان»، فليتناهمل و ليتدبّر.

قوله: ثالثها الاشتباه.

أقول: ومنشأ ذلك الاشتباه أيضاً الخلط بين الحمل الشائع والحمل الأولي؛ لما أن ما هو شريك حقّ بحمل أولي، عدّ بحمل شائع ممّا خلق النفس إياه.

قوله: الاشتباه بين الموجود الذهني.

أقول: وهذا خلاف الاصطلاح المتقرّر في محلّه: أنّ الظرف والمظروف قد يكون واحداً لا متعدّداً. ومعنى في الخارج وفي الذهن ليس معناه أنّ الخارج والذهن ظرف وجودهما حتّى تنقل الكلام إلى الخارج والذهن فتقول: هل هما في الخارج أو في الذهن؟ فيتسلسل. بل للخارج وللذهن مراتب متعدّدة، و«زيد» مرتبة منه كما أنّ «بكر» مرتبة من الذهن. فمعنى في الذهن وفي الخارج عين معنى أنّه ذهني وخارجي.

نعم يمكن أن يقال: بأنّ صفات النفس مع الموجودات الذهنية بعد ما كانت مختلفة في الأحكام لا بأس بجعل الأوّل اصطلاحاً للأوّل والثاني للثاني، فيفرق بين الشجاعة وبين زيد. ولكنّه أيضاً غير تمام؛ لما أنّ الشجاعة والقدرة والعلم وأمثالها ليس في الذهن ولا ذهنياً، بل تلك المعاني كلّها في النفس لا الذهن؛ فالذهنيات ليست في النفس ولا نفسانيات، والنفسانيات ليست في الذهن ولا ذهنيات.

والدليل على ذلك كلّهُ: أنّ ما هو المتقرّر في مقامه في مسألة الوجود الذهني هو أنّ للأشياء مضافاً إلى النشأة الخارجية المحسوسة: نشأة ذهنيّة أم لا - لنشأة نفسية أو لا -، فتحصّل أنّه خلط بين النفس والذهن.

قوله: و معروضه بما هو معروضه. [٤ : ٢/٢٥٣]

أقول: و هذا اعتبار آخر و هو اعتبار التقيد دون القيد. فإن الماهية بنفسها اعتبار، و بكونها معروضاً - أي معنوئاً بهذا الوصف العنوانى - اعتبار، و بكونها مع القيد اعتبار ثالث، و نفس العارض اعتبار رابع، و هنا اعتبار خامس و هو العارض بما أن التقيد داخل و القيد خارج بعين الاعتبار في ناحية الموضوع.

قوله: لماهيته الإنسانية. [٤ : ٨/٢٥٣]

أقول: ما ثبت على الفرد بما أنه فرد الطبيعة ثابت على جميع الأفراد. و أما عند كون الحكم لخصوصية في الفرد لا يثبت لتمام الأفراد فقوله: «مسلم أنه لماهيته الإنسانية» يحتاج إلى قيد و هو المحبوسية و إلا ينسحب الحكم إلى الأفراد المعقولة.

من العبد السيد مصطفى عفي عنه

قوله: بالجزئية و الكلية. [٤ : ٧/٢٥٥]

أقول: و في العبارة تساهل فإن الاختلاف إذا كان بنفس ذاته و نفسه، فليس بالكلية و البساطة مثلاً، فلا بد أن يكون المراد من قوله: «يمتاز بنفسه و بذاته» أي في حد ذاته يتميز عن الكل بالجزئية و الكلية و البساطة و التركيب، و بينهما فرق اعتباري؛ فإن الجزء أمر عنوانى بخلاف البسيط فإنه صفة ذاتية.

قوله: و سينكشف. [٤ : ١٢/٢٥٥]

أقول: و سيأتي بعض الكلام عند بيان الغلط و السخافة في الوجه الثاني بعون الله تعالى.

قوله: الفصول البسيطة الاشتقاقية. [١٢/٢٥٥ : ٤]

فيه إشكال؛ لما أنَّ الفصول كلّها بسيطة وليس فصل مركّب إلّا في قبال البسيط المفهومي مثل الناطق والنطق؛ فإنَّ الأوّل مركّب والثاني بسيط. اللهمّ إلّا أن يقال: الفصول القاصية بسيطة والفصول المتوسطة مركّبة. وهذا أيضاً لا يساعده الاعتبار؛ فإنَّ الحيوان فصل الإنسان بمعنى و جنسه بمعنى، بخلاف الناطق - أو النطق - فصل الإنسان بوجه، والمائت فصل الإنسان بجميع الوجوه والاعتبارات، ولكن أيضاً لا يساعده الاعتبار المزبور.

قوله: الفصول البسيطة القاصية. [٢٢/٢٥٥ : ٤]

فإنّه يعلم من القيد تركّب الفصول القاصية أيضاً، فليتدبر.

قوله: عروض الماهية النوعية. [١/٢٥٦ : ٤]

أقول: ما هو المعروف في المثال هو عروض التشخيص للماهية النوعية دون العكس. ولكن النظر إن كان في مقام التجريد فالماهية معروضة والتشخيص عارض، وإن كان في الوجود والعين فالعارض هو الماهية النوعية وعروضها الوجود، فليتأمل.

قوله: وهذا الاحتمال. [٨/٢٥٦ : ٤]

أقول: ما أورد عليه في نهاية السخافة. أمّا أولاً: فلأنَّ المركّبات متفاوتة، فمنها مثل الجسم المركّب من الصورة والهيولى فيمكن جعل المتقوم بالجوهر غير المتقوم له، إلّا أنَّ العقول مركّبة جنسها في فصلها و بالعكس، فليس من تركيبها أمر خارج عنهما حتّى يندفع الإشكال.

و ثانياً: العرض المتقوم بالجوهر لو كان فصلاً، معناه أنّه حكم

الصورة المعقولة. فكيف يمكن أن يكون الصورة متقوّمًا و مقوّمًا، و لا يمكن أن يكون العرض القائم مقام الصورة مقوّمًا و متقوّمًا؟!

قوله: تحت مقولة الجوهر باعتبار. [١٦/٢٥٦ : ٤]

أقول: قال في فصل كيفية أخذ الجنس من المادّة، و الفصل من الصورة: «أنّ للنفس الإنسانية اعتبارين: اعتبار كونها صورة و نفساً، و اعتبار كونها ذاتاً في نفسها. و مناط الاعتبار الأوّل كون الشيء موجوداً لغيره، و مناط الاعتبار الثاني كونه موجوداً في نفسه؛ أعمّ من أن يكون موجوداً لنفسه أو لغيره. و لما كانت الصورة الحالّة وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادّة، فالاعتباران فيها متّحد، بخلاف الصورة المجردة فإنّ وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها - بناءً على تجرّدها في ذاتها عن المادّة - فيختلف هناك الاعتباران و يتغاير بحسبهما الوجودان»^(١).

و قال في موضع آخر: «كون الشيء واقعاً تحت مقولة بحسب اعتباره في نفسه لا يوجب كونه واقعاً باعتبار آخر تحت المقولة، بل و لا تحت مقولة من المقولات»^(٢). انتهى.

فتحصّل: أنّ الشيء الواحد كما يمكن أن يكون جوهرًا و عرضاً، مادّيًا و مجردًا باعتبارين، يمكن أن يكون ماهية باعتبار و وجوداً باعتبار آخر. إن قلت: قد تقرّر أنّ المختلفات بالاعتبار هو الأمور الاعتبارية، و أمّا الحقائق العينية فليست تختلف بالاعتبار و الإضافة و اللحاظ. قلت: تحت هذه العويصة سرّ إجماله هو: أنّ الاعتبار تارة يكون في

١- الأسفار الأربعة ٢ : ٤١ .

٢- الأسفار الأربعة ٢ : ٤٢ .

الوجود والشخصية، وأخرى يكون في الماهية. وبعبارة أخرى قد يكون داخلياً، وقد يكون خارجياً. وتفصيله يطلب من الكتب المفصلة. ثم إنَّ كلَّ واحد من هذه المقدمات المشار إليها في حلِّ المعضلة مختلفة في الدخالة وعدمها. فالمقدمة الأولى يرفع الإشكال بوجه، و يتقبَّله بوجه آخر. والمقدمة الثانية أيضاً كذلك. ولكن روح الجوهر هو المقدمة الثالثة بضميمة المقدمة الأولى، وأما الرابعة فالظاهر عدم دخله إلا بوجه بعيد.

مصطفى عفي عنه

قوله: كلَّ من رجع إلى ذاته يجد ذاته. [٤ : ٢٥٧ / ٢٣]

أقول: يتوهم التناقض بين كلامه هنا وهو: «كلَّ من رجع إلى ذاته يجد ذاته حاضرة عنده مع جواز سلب كلَّ أمر عنه»، وبين قوله: «لاشتغالهم بما يُلهيهم عن تذكُّر ذواتهم ومقوِّم ذواتهم^(١)»؛ فإنَّ بين الإيجاب الكلِّي والسلب الجزئي تناقضاً وتنافياً.

ولتلك الجهة ورفع التناقض نقول: إنَّه **يَجِبُ** أتى بجوابين:

جوابه الأول: إنكار نسيانهم أنفسهم، وأما نسيان العناوين فهو ليس من نسيان الأنفس. فربما يجد كلَّ شخص ذاته الجوهرية ولا يمكن له أن يعبر عنه أصلاً، أو يعبر بمفهوم عرضي، أو ذاتي بعيد، أو انتزاعي. وكلَّ ذلك لا ينافي علمهم بذواتهم الجوهرية.

و الجواب الثاني: إنَّ علم النفس بذاته وإن كان حضورياً وغير اكتسابي إلاَّ أنَّه يمكن نسيان الذات والغفلة عنه؛ لكثرة الاشتغال بما

دونها وأخس من شأنها. فإنَّ شأنَ النفوس التوجُّه إلى ربِّها وربَّ أربابها و
تصقيلاها وتركيتها، ويشير إليه ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ
أَنْفُسَهُمْ﴾^(١)، فنسيان النفس نسيان الذات والتوجُّه إلى المورد
الخارج عنها الداخل فيها بوجه.

فتحصَّل: أنَّ في كلامه جوابين ولاتناقض بينهما.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل. [٩/٢٥٨ : ٤]

أقول: قد يتوهم أنَّه ينافي أصوله الثابتة والقوانين الإلهية من بقاء
النفس بعد البدن وان كان في أول تكونها. فلو لم يفارق البدن بالفعل بلا
تقويم البدن ليلزم التهافت بينه وبين الأصول العقلية والديانات.
ولكنه توهم بدوي، فإنَّ مراده صيرورة الإنسان بحيث يمكن له لحاظ
ذاته مفارقة عن البدن ولواحقه من الأمارات والمقولات. فإذا نظرنا إلى
بدو تكون النفس نرى أنَّه لا يفارق البدن بالفعل، بل له فعلية الاستعداد
فقط دون غيره. وربما يحصل للأوحد تخليُّ البدن والإماتة وهو الفصل
الأخير، وقلَّ من يصل إليه ويتَّصف به.

وهذا إيماء إلى أنَّ وجه الخلط بين الذات والذاتي هو اقتران
النفس بالعرضيات واشتباه أكثر الناس وخلطهم بين الذاتيات و
العرضيات، فليتبذَّر واغتَم.

قوله: الوجه الثالث. [١٦/٢٥٨ : ٤]

أقول: وهنا وجه آخر لم يشر إليه في هذا الكتاب وهو: «أنَّه لو كان

الجوهر جنساً لكان ما يدخل تحته مركباً من جنس و فصل بناءً على أن كل ما له جنس فله فصل. و ليس كذلك؛ لأن النفس ليست مركبة منهما؛ لأنها تعقل الماهية البسيطة الحالة فيها؛ إذ تعقل كل ماهية يستلزم حلولها في الذات العاقلة، و إذا كانت الماهية بسيطة فلا يكون النفس مركبة، و إلا لزم باتقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها؛ ضرورة انقسام الحال باتقسام المحل، و هو خلف»^(١).

قال الماتن: و فيه نظر ظاهر؛ لأن استيجاب انقسام المحل انقسام الحال إنما يكون في القسمة المقدارية دون القسمة المعنوية و إن كانت بأجزاء خارجية من المادة و الصورة، فضلاً عن الأجزاء العقلية المحمولة. على أنه لا يلزم مما ذكره عدم جنسيته إلا لبعض ما تحته، و هو لا يستلزم المطلوب من نفي جنسيته للجميع كما هو الظاهر من كلامه.^(٢) انتهى كلامه.

مع أنه يلزم كون النفس بسيطاً بمعنى عدم تلّبسها بالقوة الشبيهة بها، و هو أيضاً محال. و أيضاً غير ذلك من الإيرادات.

قوله: لجواز أن يكون. [١/٢٦٠ : ٤]

أقول: في كلامه نظر؛ ضرورة أن الفخر أشار إلى هذه الجهة بقوله: «استغنائه عن الموضوع»^(٣)؛ فإن معنى ذلك: إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع، فتوجّه هذا الإشكال ممنوع.

١- شرح الهداية الأثيرية : ٢٦٢ . عند تقرير كلام الأبهري .

٢- شرح الهداية الأثيرية : ٢٦٢ .

٣- راجع الأسفار الأربعة ٤ : ٢٥٨ .

قوله: و سواء كانت مقدّرة. [٤ : ٢٦٠/٤]

إن كان معناه أي في الذهن فلا بأس به، ولكنّه أراد به مقدّرة من حيث الموضوع و الفعلية من حيث الحكم، و ذلك غير ممكن.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: مقوّم مشترك لها. [٤ : ٢٦٠/١٥]

أقول: قد يقال: إنّ تآبّي الأفلاك عن قبول الخرق و الالتيام؛ إمّا يكون لمادّتها، أو لصورتها الجسمية، أو لصورتها النوعية، أو لوجودها المخصوص بها، أو للواحق التحقت بها.

أمّا الهيولي فلا يمكن؛ لما أنّها نفس القوّة و الاستعداد و لا تخصيص فيها، فعليه لو كان لتلك الجهة لاشتراك الكلّ في تلك الخاصية و هو التآبّي، خلافاً لجمع كثير من أبناء التكلم.

و هكذا الصورة الجسمية ليست مبدأ لهذه الخاصّة و إلّا لَيكون العوالم كلّها مشتركة في تلك الجهة، و ذلك ممنوع واضح.

و أمّا وجودها المخصوص فإن كان هو نفس الصورة النوعية فيأتي الكلام فيه، و إن كان غير ذلك فعليه إن كان المبدأ تلك اللواحق فالكلّ مشترك في اللواحق، و أمّا الوجود المخصوص مع قطع النظر عن الخصوصيات يكون مطلق الوجود و ليس هو مبدأ لتلك الخاصية.

و الخصوصيات تُرجع إلى ما عرفت. و مجموعهما ليس أمراً وراء الواحد الطبيعي.

فتنحصر أن يكون المبدأ الصورة النوعية، و الصور النوعية في الأفلاك مختلف بالنوع؛ لما تقرّر أنّ نوع كلّ فلك منحصر في فردة. فالأفلاك

المختلفة في النوعية مشتركة في لازم واحد و هو التأثي عن الخرق و الالتيام.

و لا يتوهم: أنَّ الصورة الجنسية للأجسام الفلكية تقتضي ذلك، فإنَّه فاسد؛ لما أنَّ التأثي أمر وجودي لابدّ و أن يكون المعنى الوجودي مبدأ له لا الأمور الذهنية الكلّية.

فعلى هذا يمكن أن يقال: بأنَّ مفهوم الجوهر أمر اختراعي عرضي من العقل و الهولوى المنحصر كلُّ منهما نوعه في فردة. فمعنى الجوهر أمر اعتباري منتزع من كلِّ واحد منهما بوجوده المخصوص - أي صورته النوعية - بلا لزوم إشكالٍ. و هكذا يمكن جرُّ ذلك إلى الحركة، فإنَّ الأفلاك و إن تشترك في الحركات إلّا أنَّ نوع كلِّ منهما منحصر في فردة. و الحركات البطيئة و السريعة - بناء على كونهما من النوع الواحد - منسوب إلى جهة خاصّة في الفلك المخصوص و إلّا يلزم اشتراك الكلِّ في تلك الخاصّة.

و يمكن النظر في كلِّ ذلك، ولكنّه ليس هنا مقام بيانه و محلّ توضيحه و توجيهه.

و لعلّك إذا تأملت بعين العقل و الإنصاف علمت أنَّ البرهان قائم على أنَّ المختلفات بما هي مختلفات لا تشترك في أمر، فلاشتراك في أمر يكشف عن الاشتراك في مبدأ ذلك الأمر، فليتأمل. و لا يمكن نفي البرهان بإقامة المثال الجزئي الغير المنكشف جميع أطرافه مثلاً، فليتدبّر.

قوله: و أمّا رابعاً. [٤ : ٣/٢٦٦]

أقول: ما كان دأب المستشكل في جميع المباحث إثبات أمر أو إثبات

عدمه و إلاَّ يُشَكَّك فيما أقامه نفسه. فعليه يلزم عليه نفي الجوهرية الجنسية سواء ثبت عدمها أم لم يثبت.

قوله: مشتمل على التناقض. [٧/٢٦١ : ٤]

أقول: لاتناقض لاختلاف الحيثية، فإنَّه في فرض نفي الاشتراك أراد به نفي الاشتراك الذاتي كما هو محلُّ البحث والكلام، وفي فرض إثبات الاشتراك أراد به الاشتراك العرضي كما هو غير مضرٍّ بالمقصود، فلا تناقض إنصافاً.

قوله: لكونه عين معنى ذلك الجنس. [١١/٢٦٢ : ٤]

أراد به الحمل الشائع و إلاَّ فلا شبهة في جواز حمل الإنسان على نفسه التفصيلي والإجمالي.

قوله: من تفاوت الاصطلاحين. [٢٢/٢٦٢ : ٤]

أقول: في أخذ الماهية «بشرط لا» اعتباران: أحدهما: حذف جميع ما عداها حتَّى الوجود خارجاً أو ذهنياً، وهذا هو المستعمل في مباحث الماهية مقابلاً للمطلقة والمخلوطة. و حيث اعتبر تجرّده عن جميع ما عداه فلا وجود للماهية المجرّدة في الذهن فضلاً عن الخارج.

و ثانيهما: أن تُؤخذ الماهية وحدها بحيث لو قارنها شيء اعتبر لا من حيث هو داخل فيها، بل من حيث هو أمر زائد عليها. وقد حصل منهما مجموع لا يصدق عليه بهذا الاعتبار كالحيوان مأخوذاً مادّة و جزءاً، و قد صرّح بهذين الاعتبارين الشيخ،^(١) فليراجع.

فصل (٥)

في كون بعض الجواهر أول وأولى من بعض

قوله: أول وأولى. [٤ : ٢٦٣/١٣]

المراد من الأولوية أي الأقدمية في الصدق بحسب الزمان أو الرتبة،
و الأولوية بحسب البساطة والتركيب والعلية.

من مصطفى

قوله: بل باعتبار ما يستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود.

[٤ : ٢٦٣/١٩]

أقول: وهذا إشارة إلى أن التشكيك على قسمين:

القسم الأول: هو التشكيك الحقيقي والواقعي المسمّى بالخاصي،
وهو الحقيقة التي لها المراتب المختلفة في الشدة والضعف، ولها
التفاوت بين مراتبها بنفس ذاتها حتّى يقال: إنّ ما به اشتراكها عين ما به
امتيازها.

والقسم الثاني: هو التشكيك العامي؛ أي يكون التشكيك المنسوب
إلى العامة في حقيقته تشكيكاً مجازياً ويكون الصفة بحال المتعلّق،
كما في الجواهر فإنّها تشكيك إلا أنّ ذلك بنحو المجاز والعرضية وذلك
ليس مشككاً بل هو الاشتراك في معنى خارج، والتشكيك في معنى آخر
غيره. وضمّ ذلك بذاك يوجب توهم ذلك. وبذلك صرح في كثير من
المواضع.

و من هنا ينقدح: أنّ شيخ اتباع الرواقين إن أراد بنفي التشكيك هو

المعنى الأول فلا شبهة في صحته، وإن أراد أن التشكيك بالمعنى الثاني ليس تشكيكاً حقيقةً فهو أيضاً يصح، وإن أراد أن التشكيك بالمعنى الثاني غلط لا مجاز فهو غير تمام؛ فإن ذلك من أحسن المصححات للاستعمال المجازي.

ثم اعلم: أن التشكيك قد يسمّى بالخاصّي وقد يسمّى بالخاصّ الخاصّي، وقد يسمّى بالأخصّ الخاصّي والكلّ صحيح، تفصيله يحتاج إلى بسط في المقام خارج عن حيطه الكتاب.

قوله: فالأشخاص بحسب. [٤: ٢١/٢٦٣]

أقول: في الكلّ نظر؛ مثلاً أقدمية التسمية ممّا يحتاج إلى ملاك التقدّم و القدمة، فهو إن كان الوجود و الشرف و غير ذلك فهو ممنوع؛ لعدم الارتباط بينهما أصلاً، وإن كان الزمان فهو و الأشخاص متساوٍ في ذلك الأمر. و هكذا الأشدية في الاستغناء، فكما يعتبر أشدية الأشخاص في الاستغناء عن الأنواع يمكن اعتبار عكسه؛ فإن الأنواع الكلية تحصل بلا شبهة من المقولات الكلية بخلاف الأشخاص، فإنها مقرونة التحصل بهذه الأمور حتّى قيل: إنّ المقولات من مشخّصات الفرد. فالأنواع الكلية لا تحتاج إلى أمانة و لا إلى مشخّص آخر غير أصل الوجود، بخلاف الأفراد. بل الكليات قابلة للحاظ الكلية مع قطع النظر عن الوجود، و هذا أهمّ الجهات في كونها أشدّ استغناء من الأفراد في عدم إمكان تعرّيبهم عن الوجود، فليتدبّر و اغتتم.

و نظير ذلك احتياج الكلّي إلى الشخص دون ذلك، فإن أراد به الارتباط العليّ فهو ممنوع. و إن أراد به أن الكلّي لولا الشخص لما كان

موجوداً، فهو في شخص من كلّي ذلك الشخص يصحّ، وأمّا في كلّي الشخص الآخر فلا يقبل ذلك.

و على أيّ تقدير الذهن الجوّال الفعّال لا يمكن أن يتقبّل ذلك، و أمثاله من الاعتبارات الغير المبتنية على المباني القويمة الصحيحة.

قوله: لكونها محمولة على الجوهر حمل على. [٤ : ٢٦٤/١٦]

أقول: الظاهر أنّ بين اصطلاح حمل المواطة و حمل «على» فرق؛ فالأول يساذج مع جميل المحاميل الذاتية و العرضية، و الثاني يختصّ بالمحاميل الذاتية. و يشهد له استعماله هنا في إفادة ذلك؛ أي يحمل على حاقّ الشيء دون عوارضه. فما أورده المصنّف بالأعميّة غير تمام.

قوله: بتذكّر ما أسلفنا. [٤ : ٢٦٤/١٨]

و هو أنّ الجوهر المقوم - باعتبار أنّه مقوم - ليس بجوهر، بل هو في هذا الاعتبار عبارة عن الوجود الخاصّ. و أمّا اعتبار الجوهرية فهو بلحاظ نفس ذاته فتساهل في التعبير. و قد مضى شطر من هذا البحث آنفاً و تعرّض له المصنّف - مضافاً إلى الأسفار^(١) - في «شرح الهداية»^(٢) عند البحث عن إثبات كون الجوهر جنساً لما دونه، فليراجع.

قوله: و ثالثها. [٤ : ٢٦٥/١٢]

أراد فيه إثبات أنّ الأجناس أولى بالجوهرية من الأنواع، و أراد إثبات أنّ الهيولى أولى بالجوهرية من الجسم الجنسي. فالجسم الجنسي أولى من الأنواع، و الهيولى أولى؛ لأنّ الكلّ يرجع إلى الجزء، و الجزء

١- راجع الأسفار الأربعة ٤ : ٢٤٥ - ٢٤٦ .

٢- راجع شرح الهداية الأثرية : ٢٦٤ - ٢٦٢ .

الانتزاعي يرجع إلى مبدأ الانتزاع. فالمبدأ و هو الهولوى أولى الجواهر بالجوهرية.

قوله: و الشيء الواحد. [٤ : ٢٦٦/٦]

أقول: هذا دفع لما قد يتوهم و هو: أن المجموع و تلك الماهية عبارة عن الجسم، فأجاب بأن الواحد لا يمكن أن يكون جوهراً و عرضاً، و سيأتي زيادة بيان فيه.

من العبد مصطفى عفي عنه

قوله: و هذا الفرق ممّا تقع الغفلة عنه. [٤ : ٢٦٧/٤]

أقول: و هو الخلط بين التشكيك الخاصّي و العامّي. و قد مرّ آنفاً: أن التشكيك العامّي ليس بتشكيك حقيقة بل هو انضمام أمرٍ متساوٍ إلى أمر آخر غير ذاتي واقع فيه الاختلاف، فلاحظ. ولكنّه أراد إثبات جواز التشكيك العامّي و إن كان مجازاً، في قبال من توهمه أنّه غلط مثل الشيخ المقتول.

قوله: حملاً متعارفاً. [٤ : ٢٦٨/٥]

أقول: و توضيحه بنحو أوفى هو: أن الأشخاص جواهر بالحمل الشائع، و المفاهيم جواهر بالحمل الأولي، و الأوّل بالجوهريّة أولى من الثاني. و فيه إيراد: أمّا أولاً: فلما تقرّر ممّا عدم تمامية الحمل الأولي و الشائع، بل الحمل كلّهما شائع أو أولي. و تفصيله في رسالتنا المعدّة لأحكام الأمور الذهنية.

و ثانياً: قال فَيَرَى في ذيله: و لا شبهة في أن الجوهريّة الخارجيّة أولى بالجوهريّة - لكونه ممّا يصدق عليه الجوهر بالذات - من

الجوهر الذهني؛ لأنها غير صادقة عليه حملاً متعارفاً بل هو مجرد مفهومها المعتبر فيه. انتهى.

و أنت ترى أن تعليله بأنه مما يصدق عليه الجواهر بالذات يأتي في الجوهر الذهني أيضاً؛ فإنَّ المحمول هنا أيضاً بالذات، مع أنَّ الجوهرية في الكلِّ واحد و الاختلاف بينهما فيما ليس يرتبط بالجوهرية. فتحصّل: أنَّ جميع هذه الأولويات لما تكن بلا ملاكٍ صحيح، يمكن اعتبار أولوية الأشخاص من المفاهيم، ويمكن اعتبار عكسه. وهكذا يمكن اعتبار أولوية الأفراد المحسوسة عن المتخيلة، و الكلِّ من العقلية، و يمكن عكسه. و أمّا اساس التقدّم فهو في الوجود، و قد تقدّم و تحقّق أنَّ الأفراد العقلية أولى من الخيالية، و الحسية و الخيالية أولى من الحسية، و الخيالات المنفصلة أولى من الخيالات المتّصلة.

قوله: فجوهريته بالعدد. [٤ : ٢٦٨ / ١٧]

أقول: و لعلّه يأتي عليه الخلط بين التشكيك الخاصّي و العامّي. فجوهرية البسائط أولى بالجوهرية من المركّبات، ليس معناه أنَّ التشكيك يتحقّق بين الذاتيات، بل معناه أنَّ البسائط متقدّم في الوجود على المركّب الحاصل منهما - الذي يكون غيرهما - لا في الذاتية. و تقدّم أجزاء المركّب الخارجي يوجب تقدّم الأجزاء الحديّة المتّخذة منها خارجاً. فالجنس و الفصل مقدّم على النوع بلحاظ تقدّم المادّة و الصورة، و الجسم متأخّر لكونه معلولاً لهما. و هكذا النوع مؤخّر بهذا المناخ أيضاً.

و كلّ هذه التقدّمات و التأخّرات لمكان عدم الملاك لها يمكن اعتبارها

هكذا. ويمكن تطرّق المسألة من ناحية التحصّل فيكون الجسم أولى من الصورة و هو من المادّة، و النوع من الفصل و هو من الجنس، فتأمل تعرف صدق ما أشرنا إليه و هو بطلان هذه اللحاظات الغير الملاكية.

قوله: و هو المفهوم العامّ المصدري. [٤ : ٢٦٩/٩]

قد يتوهّم: جواز التشكيك في جميع مراحل الوجود من هذا المفهوم العامّ المصدري، و من الوجود الأعمّ من الحقيقي و المجازي، و من أصل الوجود بدعوى: أنّ البرهان القائم على امتناع التشكيك في المفاهيم يقصر عن إثبات التشكيك الحاصل في الموضوع. مثلاً الإنسان لا تشكيك فيه؛ لما أنّ جميع أفرادهِ متساوية من حيث الإنسانية. و هكذا مفهوم اللون لا تشكيك فيه لتساوي جميع الأفراد في المفهوم الجنسي. و أمّا الوجود فمُعنونه - لا فردُهُ ومصدّأه فموضوعه لا مصدوق عليه - مشككٌ في نفس المعنون و الموصوف لا في أمر آخر، فالمفهوم من كلّ مرتبة منه غير المفهوم من المراتب الأخر، فيقع التشكيك في المفهوم الذهني الذي من المعقولات الثانية. و ينحصر بمفهوم الوجود؛ لكون معنونه و محكيه هكذا. أقول هنا تفصيلٌ: إن أشرنا بالإشارة العقلية إلى الحقيقة الوجودية - التي عين الخارجية التي عين التائي عن العدم ذاتاً و هوية - و في هذه المرحلة أخذنا مفهوم الوجود فلا تشكيك فيه قطعاً. و لا يتوهّمه أحدٌ من أصحاب العرفان و الإيقان، فإنّ مفهوم الوجود في هذا اللحاظ أمر واحد متّخذ من أمر واحد مشترك في الكلّ - من أوله إلى ختمه -، و ذلك الأمر الواحد هو معنى تائي عن العدم، فإنّ الهولوى و الواجب تعالى يكون كذلك.

وإن قلنا: إنّ لكلّ مرتبة من المراتب مع ذلك يمكن أخذ مفهوم الوجود بذلك المرتبة فيقع التشكيك، ولكّنه غير ثابت بعد.

من العبد مصطفى عفي عنه

قوله: خرقوا الإجماع المركّب. [١٣/٢٧٠ : ٤]

أقول: في كلامه خلط علمي نشأ من الخلط بين أحكام الوجود - بناءً على تأصله - وبين أحكام الماهيات - بناءً على تأصلها، وكونها الصورة الخارجية العينية -. وذلك لأنّ معنى العلية والمعلولية في مباحث الوجود هو التّنزل والتشوّن، وأنّ المعلول هو العلّة بوجه و غيرها بوجه، وأنّه الربط الخارجي مثل الربط بالمعنى الحرفي، بل هو عينه بحيث لو نظرنا إليه لحكم من الأحكام مثل كونه معلولاً، ليكون المحكوم عليه غير ما هو الواقع.

و هذا من تحقيقات عرشية منّ الله تعالى على عبدٍ من عباده و هو والدي العلامة العارف الشامخ في كيفية الجمع بين مذهب العارف والحكيم في بعض تعاليقه على كتاب مصباح الأنس لابن الفنّاري المتوفّى ... الشارح لفتح الغيب للعارف القنوي - المتوفّى ٦٧٣ هـ، و من أراد فليطلب هناك.^(١)

فلنرجع إلى ما هو المقصود و هو: أنّ حكم العلية في مباحث الوجود هو العينية من جهة، والغيرية من جهة أخرى الغير المرتبطة بالمعلولية أيضاً. وأمّا انسحاب هذا الحكم إلى العلية والمعلولية في مباحث الماهية - بناءً على تأصلها - فهو في غير محلّه؛

لما أنَّ الماهيات متناهية الذوات متفرقة الحثيات لا ارتباط بين الجاعل والمجْعول إلَّا بالجعل الاتسائي. فلو كانت ماهية المعلول من ماهية العلة ليلزم كون ماهية المعلول ماهية العلة بوجه، مع أنَّ ذلك واضح الامتناع و الفساد. فالقول بأصالة الماهية أيضاً لا يناسب مع إثبات التشكيك بينهما؛ لما أنَّ ماهية المعلول ليست مرتبة نازلة من ماهية العلة ولا تشوُّن العلة لما أنَّ القائل به يُقرُّ بأنَّ الماهيات متباينة ولا اشتراك بين الماهيات. ولذلك من أراد إيراد الشبهة في التوحيد و أنَّ المبدأ يمكن أن يكون متعدداً التمس من ذيل الماهيات و أنَّ تصوُّر الماهيتين المتخالفتين بتمام الذات غير ممنوع، ولو كان يمكن ذلك ليقول: الوجودان المتخالفان، ولذلك يصعب على المشائين دفع غائلة الشبهة دون الإشراقين كما صرَّح به العلامة المحشِّي^(١).

فتحصَّل إلى هنا: أنَّ المصنَّف قد خلط بين تلك الأحكام، و ظنَّ أنَّ تلك الأحكام المختصة بأصالة الوجود تأتي بناءً على أصالة الماهية، مع أنَّه يلزم كون النزاع في اللفظ و يكون معنى أصالة الماهية عين أصالة الوجود. مع أنَّ أكثر الإشكالات الواردة عليهم ينشأ من التزامهم بتباين الماهيات و لا تشكيك بين المتباينات؛ لما أنَّ التشكيك يحتاج إلى الجامع الخارجي و الامتياز في الشدة و الضعف. ولذلك قد تعرَّضنا في بعض تعاليقنا على كتاب «المبدأ و المعاد» للمصنَّف: أنَّ إثبات الشيخ المقتول التشكيك مع تصلُّبه في أصالة الماهية تناقض. و لذلك يُعدُّ من القائلين بأصالة الوجود، فافهم ذلك و اغتنم فإنَّه ممَّا مَنَّ الله تعالى عليَّ

بعد أن اغتسلتُ في يوم الخميس للتوبة في ليلة الجمعة كما كان دأبي.
في اليوم الأول من شهر ذيقعدة الحرام ١٣٧٧ و الحمد لله و له الشكر.

فصل (٦)

في ذكر خواصّ الجوهر

قوله: كان للجوهر ضدّ. [٤ : ٢٧١ / ١٠]

أقول: فيه أيضاً على مذهبه إشكال، فإنّه - على ما يأتي - يصرّح بالحركة الجوهرية في الصور الطولية والعرضية، ولو كانت بين الصور العرضية حركة جوهرية لابدّ وأن تكون الصور غير متأثية عن قبول الصور الأخرى. ولو كانت هكذا - أي لا بشرط - لم يمتنع التضاد؛ لما أنّ التضادّ كما لا يكون بين الصور الطولية وهي الصورة النّظفية التي هو الإنسان بالقوّة وبين صورة الإنسان بالفعل التي فيها الصورة النّظفية بالمعنى اللابشرطية - واللابشرط يجتمع مع المشروط - فلا تضادّ، فافهم و اغتنم.

من العبد السيّد مصطفىّ الخميني عفي عنه

بحث و تحقيق

قوله: وأمّا الثاني. [٤ : ٢٧٣ / ١٧]

أقول: الحركة الجوهرية عبارة عن كون الصور مطويّة بعضها في بعض؛ بحيث يكون إحداها شاملة والأخرى مشمولة، ويكون الصورة الأولى منطوية في الصورة الآتية في الحركات في الصور الطولية. و

حينئذٍ تنحفظ الوحدة القابلة بالوحدة الاتصالية النوعية أو الشخصية، و التحقيق مع الثاني دون الأول كما سنشير إليه.

مثلاً الصورة النطفية لها جنبتان: الجنبه الكمالية و الجنبه النقصية، و عند الحركة للالتباس بالصورة العَلَقِيَّة يطرد الجنبه الثانية و يتحفظ الأخرى حتَّى يكون العلقه هي النطفه بمعنى؛ لأنَّه هو، و غيره بمعنى. و هكذا في مسألة الطوليات و لذلك يحمل على مبدأ العلقه الإنسان بوجه، و على منتهائها النطفه بمعنى، و يقع في حدِّ الإنسان جميع العناوين الكليَّة المنطبقة على الجماد و النبات. هذا في الحركة في الصور الطولية الكمالية.

و أمَّا التضعف في الوجود فهو ليس معناه الانقلاب المعروف، بل التضعف أيضاً يكون في الصور الطولية، إلَّا أنَّ الحركة إذا كانت في الصور الطولية الموجبة لسعادة المتحرِّك دون شقاوته الذاتية، تكون الحركة في الاشتداد الكمالي. و أمَّا إذا كانت في الحركة الشقاوية فلا ريب أنَّه في التضعف في الوجود و السعادة المساوقة له. و لا تخلط بين الاشتداد في الشقاوة مع تَقَوِّي الوجود فإنَّ الحركة إلى الشقاوة معناه الحركة إلى العدم؛ لأنَّ الشرور مرجعها الأعدام فالحركة تكون تضعفًا. بخلاف الحركة في السعادة، فإنَّها الحركة إلى الكمال و تكون تلك الحركة هو الاشتداد في الوجود.

فالإلى هنا أنقذ معنى الاشتداد و التضعف اللذين خفيا على مُبدِع هذه المباحث، و لعلَّه لاغتراره بهذه المباحث اختفى عليه هذه النكات و تخيل الحركة في جميع المراحل كما يأتي بعض الإيماء إليه.

و البرهان على ذلك كله: أنَّ الصور على قسمين: صورة متعصية عن الصورة الأخرى متأية عن قبول جهة الصورة الأخرى لا مادتها فإنها لا تأبى عن ذلك وإن لم يمكن إلا بوجه عقلي بعيد عن أذهان أهل العلم. و لعله يأتيك تفصيله. و القسم الثاني هو الصورة اللاشرطية التي هو القوّة في عين الفعلية و يجتمع مع آلاف صورة أخرى.

فالأوّل مثل صورة الشجر، فإنّه مع حفظ الصورة الشجرية لا تمكن أن تصبح إنساناً و حيواناً حتّى يكون إنسانٌ صاحب الطول العجيب و يصدق على تلك الصورة أنّها نام و نبات. و الصورة الثانية عبارة عن الصورة النُطْطِيّة المتحرّكة بالحركة النباتية، فإنّه في عين كونها نطفة نام و ليس بنبات، و تصبح تلك الصورة إنساناً لعدم تأييدها عن الحيوانية و الإنسانية. فالأوّل هو الصورة بشرط اللائية الخارجية و الثانية هو الصورة اللاشرطية الخارجية.

و الإنصاف اختفاء هذه المباحث على قائله فضلاً عمّن تأخّر عنه. فإلى هنا انقذ مدارج الحركة الجوهرية و مداراة التحوّلات الذاتية. و أمّا الانقلاب و الانتقال و الاستحالة فتفصيله من محلّ آخر، و الإشارة الإجمالية: أنَّ الصورة المائية مع كونه ماءً تصبح هواء، أو أنّها قوّة الهوائية. فالأوّل باطل، و الثاني فيه - مضافاً إلى البطلان لعدم صدق حدّه في الخارج - أنَّ الهوائية قوّة المائية دون العكس؛ لعدم وجه يرجع عكسه. فبين الصورتين تضادّ و مضادّة، و ذلك تباينهما عن الآخر حتّى عن كون أحدهما قوّة للآخر. و توهم الصور البرزخية المشتركة بين المراتب في نهاية الضعف عن إدراك العلّيمات، فإنّ الصورة البرزخية

إن كانت نوعاً آخر فيلزم كون المواليد أكثر من ثلاثة، وإن كانت محدودة
بحدّين فعليين فهو محال قطعاً.

قوله: من الوحدة الشخصية. [٤ : ١١/٢٧٥]

أقول: و هو محال؛ لما أنّ الصورة المائية لا تجتمع مع الصورة
الهوائية، فإثبات الحدّ المشترك في هذه الانتقالات من أعظم الاشتباهات.
و التحقيق: أنّ في جميع الموارد التي توهم أنّه انتقال، ليس بانتقال و
لابحركة، بل هو أمر آخر واضح لا غبار عليه، و الكلّ برهاني.

أمّا أنّه ليس بحركة فلما عرفت. و أمّا أنّه ليس بانتقال فلما أشار
إليه في المتن. و توهم: أنّ الحركة هو اللبس بعد اللبس و الانتقال هو
الخلع و اللبس، و الخلع و اللبس يقعان في آن واحد - أي يكون آن
الخلع آن اللبس -؛ فهو في غاية السقوط؛ ضرورة أنّ الخلع و اللبس
فعلان و ليسا بفعل واحد، و الفعلان لا يمكن أن يقعا في آن واحد بل هما
محتاجان إلى اثنين: أحدهما آن الخلع، و الآخر آن اللبس، فيتتالى الآنان
و هو محال واضح.

فتحصّل: لزوم كون الخلع عبارة عن خلع الكمال و هو الحركة، و
هو باطل في ما نحن فيه. و أمّا أنّ هذه الانتقالات ليست حركة و لا تبدلاً،
فلأنّ الصورة الهوائية لا تصير مائية مطلقاً، و لا المائية هوائية مطلقاً؛
لكونهما من الصور المتعصّية و المتأّية، فكما أنّ الشجر لا يصير إنساناً و
لا الإنسان يصير شجراً، فكذلك الصورة الهوائية لا تصير ماء و لا الماء
يصير هواء. بل الماء لها حالتان: حالّ القبض و حالّ البسط؛ حالّ القبض
ماء، و حالّ البسط رَشْحٌ لا يرى بالحواس الظاهرة الضعيفة، بل اليوم

يرون ذلك بالأبصار المسلّحة. فالهواء هواء ولا تتقلب عمّا هو عليه حتّى في آن، والماء ماء ولا تتقلّ في وقت. نعم ييسط ويقبض؛ أي ييسط الماء ويقبض الهواء أيضاً بلا لزوم إشكال. وهكذا جميع الانتقالات والتحوّلات.

و ذلك لا يساعده الوجدان فقط بل قام البرهان؛ أولاً على امتناع الحركة والانتقال، وثانياً على لزوم كون الأمر وراء ذلك كما عرفت.

فبحمد الله والمنّة انكشف - بنور العرفان - معاني عديدة في هذا المختصر، وأشير إلى معارف عالية في هذه التحشية مراعيّاً جانب الإفراط والتفريط، ملاحظاً طرف الإطناب والإيجاز. ولعلّه يأتي بعض البراهين الأخر على كيفية ذهاب الصور عن المواد، وتلبّس بعض المواد بالصور الأخرى. وبعبارة أخرى كيفية انقلاب الصورة البشريّة اللاتية إلى الصورة اللابشريّة، فإنّه من أغصن المسائل الحكميّة، فليتدبّر واغتتم.

قوله: ومن خواصّ الجوهر كونه مقصوداً بالإشارة. [٤ : ٢٧٦/١٠] أقول: وظنّي أنّ هذه العبارة بلغت إليه من كتب الشيخ، وأرادوا به المعنى الآخر غير المعنى الذي أريد منه هنا وهو: أنّ الجواهر لا تُمكن الإشارة الحسيّة إليه بخلاف الأعراض. وهذه المسألة من صغريات أنّ الجواهر لا تتال بالحوّس البصري بل المبصر هو الألوان والأضواء. وهكذا الجواهر لا تشار إليه خارجاً بل المشار إليه هو الجسم التعليمي والسطح والخطّ بخلاف النقطة. فجوهريّة الأشياء ممّا تتالها العقول والإدراكات دون الأمور الخسيّة الحسيّة.

والأصحاب أرادوا بتلك العبارة هذا المعنى المعروف؛ أي أنه لا يشار إليه بل تكون مقصوداً بالإشارة؛ أي أشير إلى الكم بقصد الإشارة إلى الجوهر الطبيعي. وبذلك ينقذ مواضع الخلل في كلماته، فليلاحظ.

قوله: كونه موجوداً لنفسه. [١٤ : ٢٧٧]

أقول: بل التحقيق أن ذلك ليس من خواص الجواهر، فإن خاصّة الجواهر في المرتبة اللاحقة بالجواهر، والوجود في نفسه عين معنى الجواهر لا خاصّته اللهم إلا أن يقال: إن تعريف الجواهر بذلك تعريف بخاصّته لا بكنهه وحقيقته، فعليه هو من خواصّه. ولذلك قد يعدّ في الرسوم أنه من خواص المرسوم كما فعله العلامة المحشّي في كتابه الصغير.

قوله: في عالم المفارقات. [١٧ : ٢٧٧]

أي العقول القادسة والنفوس الفلكية والإنسانية بناء على مذهبه تعالى.

من العبد سيّد مصطفى عفي عنه

قوله: وجوده الشخصي لغيره. [١٠ : ٢٧٨]

أقول: الشخص مساوق للوجود فلو كانت الشيء غير محتاجة بشيء آخر في وجوده فهو في تشخصه أيضاً غير محتاج إليه.

فعلى هذا، ما قد قيل واشتهر: أن الصورة لا تحتاج في الوجود إلى المادّة بل تحتاج إليها في التشخص، يلزم كونه باطلاً، فالصورة لا تحتاج إليها قطعاً. وهذا تناقض أيضاً في كلامه تعالى لمن كان مطلّعا بمبانيه و مسايدها.

و هكذا يقال: الإرادة لا تحتاج في الوجود إلى المراد بل تحتاج إليه في التشخص. و هكذا جميع الأوصاف التي تكون ذات إضافة إلى الخارج عنها بوجه. فيلزم على هذا أن عدم الشخصية تساوق الوجود و متحداً معه عيناً.

هذا، مع أن - على مسلكه - يلزم اتحاد الجوهر الصوري و العرض، فإن العرض موجود لغيره و محتاج إليه في الوجود و الشخصية، و تلك الصورة الحائلة أيضاً وجودها للمادة و تحتاج إليها في التشخص و الوجود فلم يفرّق بينهما أصلاً.

و أما القول: بأن احتياج الصورة إلى المادة ينحصر في نحو الوجود لا في أصله، و العرض في نحوه و أصله؛ فهو باطل؛ لأن الوجود و نحوه إن يرجع إلى الإهمال و التعيّن فهو محال؛ لعدم الإهمال فيه. و إن كان على الفرضين تعيّن ففي الفرضين تشخص و نحو تشخص لتساوقهما في العين. فعليه يتم الإشكال و يسدّ من هذه الجهة أيضاً، فليتدبّر.

فحينئذ نقول هنا ثلاثة أمور: الوجود، و الشخصية بمعنى الشخص، و الشخصية بمعنى الأمانة عليها. مثلاً الجسم في عالم الحس لا يخلو عن الكمّ، فالكمّ مشخص الجسم ولكن بالمعنى الثاني، لا بالمعنى الأول - بمعنى كون الكمّ مشخصاً للجسم أي وجوداً له - بل ذلك ممّا أقيم البرهان على امتناعه، بخلاف المشخصية بمعنى الأمانة على الشخصية. فعدم انفكاك شيء عن شيء إمّا معناه التلازم في الوجود أو الماهية، أو لأن أحدهما يحتاج في إرائة شخصيته إلى الآخر مثل الجسم إلى الكمّ.

إذا عرفت تلك المقدّمة فاعلم: أنّ الصورة تحتاج إلى المادّة لا في تشخّصه - بمعنى المساوق لوجوده - بل في تشخّصه بمعنى الأمانة عليه و الإرادة له. فالمادّة للصورة بمنزلة الكمّ للجسم، فكما أنّه أمانة عليه كذلك المادّة أمانة عليه. وهكذا المراد بالقياس إلى الإرادة و متعلّقات الأوصاف بالنسبة إلى الصفة، فكما أنّ أصل وجود الإرادة لا تحتاج إلّا إلى مبادئها العلّية النفسانية، هكذا في تشخّصها لا تحتاج إلّا إلى المبادئ الثابتة في النفس. نعم المراد أمانة على التشخّص و التعيّن مثل الكمّ الأمانة على الجسم.

فعلى هذا ينقذ الفرق الصريح بين الصورة و العرض؛ فإنّ الصورة جوهر للغير، و العرض حالّ في الغير، و الغير في طرف الصورة أمانة تشخّص الحالّ و الصورة، و في طرف العرض مشخّص العرض و معطي وجوده؛ فإنّ الأعراض طوّر الجواهر و تطوّر المستقلّات في الوجود. و بعبارة أخرى المادّة طور الصور، و العرض طور الموضوع، فيبينهما الفرق الصحيح الواقعي الجوهري. و هذا ممّا منّ الله تعالى على عبده لتحليل هذه الأمور بعضها عن بعض حتّى لا يختلط المعاني العينية بالمعاني الذهنية و المعاني الأصلية بالعرضية.

قوله: صفات متقابلة. [٤ : ٢٧٨/١٦]

أقول: توضيح المراد لا ينافي ورود الإشكال، فإنّ جعل هذه خاصّة غير صحيح. فكان ينبغي تقييد الصفات المتقابلة بلفظة: «في أنفسها» حتّى لا يتوهّم الإيراد، لا أن يدفع بتوضيح المراد، و إلّا يلزم عدم ورود إشكال على تعريف كما لا يخفى، فليتبصر.

قوله: زال بتمامه وحصل لون آخر. [٤ : ٢٧٩/١٤]

أقول: ظاهر كلامه ينافي ما حققه في مباحث الحركة من أنَّ الحافظ لوحدة الموضوع في الحركة الكيفية هو صورة كيف ما، كما في الكم فإنه كم ما، وفي الجوهر صورة ما، فزوال اللون بكلّيته ممتنع.

من العبد السيّد مصطفى عني عنه

فصل (٧)

في استحالة أن يكون موجود واحد جوهرًا وعرضًا

قوله: تعدّدًا في الوجود بوجه. [٤ : ٢٨١/٣]

أقول: قد اشتهر منه تبيّن في كثير من المقامات أنَّ التركيب بين الموادّ والصور تركيب اتّحادي، مثل مذهب السيّد السند الشيرازي صدر الدين الدشتكي، ولقد صرح بذلك في هذا الكتاب^(١) نفسه الشريفة مراراً. ثمّ منه تبيّن يلوح أيضاً أمثال هذه التعابير الصريحة في التعدّد والانضمام. ولا بأس بالإشارة الإجمالية إلى حلّ هذا المعما والغز وهو: إنّ القائلين بالانضمام لا يقولون بأنّ المادّة في جنب الصورة مثل الحجر في جنب الإنسان، بل هم يقولون: باندكاك المادّة في الصورة، وبأنّها محض التزلزل، ومحض الحاجة إلى صورة في أصل وجودها، وهي كالمرأة المشبّهة بالخدر ليحفظ نفسها من الأجانب. وهذا ممّا لا كلام فيه، فإنّ هؤلاء القوم قائلون: بأنّ من تركيبهما يحصل الجسم، ولو لا كون

التركيب طبيعياً لما كان وجه لحصول الجسم في تلك التراكيب.
و أيضاً لا إشكال في: أن القائلين بالتركيب الاتحادي لا يقولون بأن
حيثية القوة في الخارج عين حيثية الفعل - بمعنى إنكار التركيب في
المركبات العينية - حتى يلزم كون الخارجيات كلها بسائط فيرتفع الفرق
بين المركبات الخارجية و بسائطها - أي بين الأجسام و الأعراض - .
فالقائلون بالتركيب الاتحادي لا يريدون به ما يلزم منه بساطة الجسم
مع تصريحهم بتركيبه فيلزم التناقض في كلماتهم.
إذا عرفت تلك المقدمات فلا بد من حلّ المعما و اللغز و هو بطرق
عديدة:

منها ما اختاره والدي المكرّم المحقق المدقق العلامة الخير -
المتولّد سنة ١٣٢٠ - في مباحث درسه وهو: أن التركيب اتحادي وانضمامي،
ولكن الصورة لمكان كونها كانت قوّة وصارت فعلية فاتحد تلك الصورة
مع ذلك القوّة اتحاداً واقعياً؛ أي هذه الصورة لتلك القوّة. وانضمامي بحسب
القوّة التي تليها لأن تصير شيئاً آخر، وإلا لا يمكن الحركة لمحض
الفعلية كما تقرّر. فالجسم بسيط و مركّب بالنظرين، و التركيب اتحادي
وانضمامي بالنظرين. و تفصيل ذلك يطلب من الكتب المفصلة.

و من الطرق ما يخطر ببالنا و هو: أن الشيء الواحد كما يمكن كونه
جوهرأ و عرضأ بنظرين، و مادياً و مجردأ بنظرين، و داخلأ تحت الماهيات و
خارجأ عنها بنظرين، كما مضى تفصيله سابقاً. و هذا النظر غير النظر في
كلام والدي العلامة، فإنّه ليس الاختلاف بالنظر، بل النظر تارة يتوجّه
إلى جانب، و أخرى يتوجّه إلى جانب آخر، و كلا الجانبين أمران واقعيان

محفوظان في مرتبة من نفس الأمر. وأما النظر في كلامنا فهو مثل النظر إلى المفهوم والمصدق بحيث يكون الواحد جوهرًا بالحمل الأولي، و عرضاً بالحمل الشائع، وهكذا ماديًا ومجردًا، ذا ماهية وعارية عنها كما في النفس وفصول الأنواع البسيطة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ الصورة قوَّة بنظر، و فعلية بنظر؛ جزء لشيء بنظر، و تمام شيء بنظر. فإن لاحظنا أنَّ تلك الصورة تتبدل بصورة أخرى - كما هو التحقيق من أنَّ موضوع الحركة هو الصورة المهملة المتدرّجة في خصوصياتها - فهي القوَّة فاتحد الصورة والقوَّة، فالتركيب اتّحادي. و إن نظرنا إلى أنَّ تلك الصورة فعلية شيء و حقيقة أمر، وكلُّ أمر مركّب منها و من غيرها، فهي جزء الشيء و جزء الشيء ليس تمام الشيء. و إن نظرنا إلى أنَّ شئية الشيء بكماله دون نقصه فالجسم حقيقة هو الصورة الجسمية دون الهولوى فتكون تلك الصورة تمامًا. فباختلاف النظر يختلف الأحكام العقلية.

و لا يتوهّم: أنَّ الحقائق لا تختلف بالأنظار، فإنَّ ذلك توهّم نشأ من الخلط بين اعتبار الخارج و بين الخارج المعبر. فالأوّل دأب المتوهّمين، و الثاني طريقة الحكماء الناظرين بالحيثيات حتّى قيل: لولا الحيثية لبطلت الحكمة.

و هنا الطريقة الثالثة و هو: أنَّ الناظر بالاتّحاد ينظر إلى الإبهام و التعيّن، فالمبهم عين المعين. و الناظر بالانضمام ينظر إلى حيثية القوَّة و حيثية الفعل، و لا إشكال في أنَّهما ليسا أمرًا واحدًا.

قوله: إنّ الحرارة جزء من الحارّ.

[١٢/٢٨١ : ٤]

أقول: الحرارة جزء من الحارّ بالنسبة إلى المصدق العرضي و هو الصورة النارية، وأمّا بالنسبة إلى نفس الحرارة فليس جزء بل هو تمام حقيقة المصدق مثل أنّ البياض أبيض، فليدبّر.

قوله: لكنّه بالنسبة إلى القابل له.

[١/٢٨٢ : ٤]

أقول: قد خلط المستدلّ في المقام و لم ينتبه به الماتن و هو أنّ الكلام كان في أنّ الواحد بما أنّه واحد بجهة واحدة هل يمكن أن يكون جوهرًا و عرضاً أم لا؟ وأمّا بجهات متعدّدة نسب كثيرة فلا مانع منه كما في الموجود الذهني، فإنّه باعتبار النسبة الذاتية جوهر و باعتبار النسبة العرضية عرض أو باعتبار محلّه الفعلي عرض و باعتبار محلّه الآتي جوهر.

فعلى هذا لا يتمّ الدليل لإثبات الدعوى. نعم مع هذين الاعتبارين لا يثبت التعدّد في الجوهرية و العرضية لشيء واحد، ولكنّه خارج عن محلّ البحث و الكلام.

و نظير ذلك برهانه الثالث حيث قال: «لكنّها عرض بالنسبة إلى الجسم القابل لها، فهي تكون جوهرًا و عرضاً بالنسبة إلى الأمرين» انتهى، فإنّه في غاية الوهن. و لعلّ الماتن خلط بين عناوين المسألة، و لم يميّز بين كون الاعتبارين مجوّزاً لكون الواحد جوهرًا و عرضاً و بين كون الاعتبارين مجوّزاً لكون الواحد جوهرًا و عرضاً و بين كون الواحد بما هو واحد بلا اختلاف اعتبار فيه جوهرًا و عرضاً، فافهم و تأمل.

فالمطلب الأول في أحكام الجواهر

الفن الأول في تجوهر الأجسام الطبيعية

قوله: ففي ماهية الجسم الطبيعي. [٥/٢ : ٥]
أقول: أراد أولاً إثبات وجود الجسم الطبيعي و هو الهية البسيطة،
ثم أدرج البحث حول حده و رسمه.
واعلم: أن الدليل على وجود الجسم الاستداري - بالمعنى الذي
يأتي - قاعدتان: إمكان الأشرف، و إمكان الأخس الذي من مبدعاته ^{فَقِيْرُ} كما
صرّح به في آخر هذا الكتاب^(١)، فليراجع.
أما القاعدة الأولى، فلأن الفيض المنتزل من مقبض العرش الأول و

السماء الأولى لا ينسبط على ما دون السابق إلا بعد المرور على السابق، فلو أخذنا اللاحق لنحكم بالسابق و إلا يلزم الطفرة التي أجمعت الحكماء على بطلانه إلا من هو النادر في القول والرأي وهو النظام - المتوفى قرن الثالثة - .

و قد أجرينا هذه القاعدة في جميع المبدعات المجردة والمادية، فالنور بعد النزول إلى مراتب التجرد الطولي والعرضي تنزل حتى بلغ إلى عالم الطبع، ثم الصورة الجسمية وهي الامتداد الجوهري.

و أما قاعدة إمكان الأخس، فإنه بعد ما ثبت بالبرهان الهولي في العالم وإن نحن في شك من ذلك - بناءً على ما سيظهر من إنكار الاتصال الجوهري المقيّد لوجود الهولي وإن ثبت الاتصال الجوهري المقيّد للصورة الجسمية -، و بعد ما ثبت في القوس الصعودي وجود الأشرف و هو الصور النوعية، فلا بدّ وأن يمرّ الفيض على الأدنى حتى يتجاوز إلى الأعلى. فعليه لا بدّ وأن يكون في المرتبة السابقة على الصور النوعية الصورة الجسمية الجنسية. فالصورة الجوهرية الامتدادية تثبت في القوسين، ولكن بلازوم تكرار في التجلي؛ فإن ما هو في القوس الصعودي هو في المرتبة المتأخرة عن الهولي بوجه، و ما هو في القوس النزولي هو في المرتبة المتقدمه عليها.

و إن شئت قلت: ما هو في المرتبة المتقدمة تكون من المبدعات، و ما هو في المرتبة المتأخرة تكون من الكائنات وإن فيه شيء - لعله يأتي في مقامه - .

قوله: في أوائل هذا السفر. [٥ : ٦/٢]

محركة بمعنى السير لا بكسر السين بمعنى الكتاب. وهذا صريح في أن مباحث الأعراض و الجواهر من تبعات السفر و ليس هو مستقلاً بالسفارة كما قد يتوهم، مع أن تطبيقه على السفر الثاني و هو السير المعنوي من الأسماء و الصفات إلى الاسم المستأثر بحيث لم يبق للعبد عبودية و تضحلّ بالفناء عن الفناء، في غاية التكلف.

قوله: حدّ أو رسم له. [٥ : ٢١/٣]

أقول: و هذا الترديد يناقض المقالة المعروفة عن الشيخ حيث قال: «بأنّ الفصول الحقيقية لا يمكن اكتناهاها»^(١) و حيث امتنع ذلك امتنع حصول الحدود الحقيقية و إلا يلزم جواز عرفان الفصول البسيطة العينية. فالترديد يؤمّي إلى أنّه يمكن ذلك. و سيأتيك في هذه الصفحة و فيما قبل أيضاً معنى نظيره و هو تصريحه: بأنّ هذه الأمور المذكورة في حدود الواحدات الطبيعية كلّها خواصّ و آثار و لوازم تشير إلى معنى واقعي خارجي لا يمكن نيلها بصورة اكتسابية. نعم بالعلم الحضوري الشهودي يمكن ذلك كما صرّح به الماتن في «شرح الهداية»^(٢).

ثم إنّ الفخر - من أهل الري - لم ينكر عينية خارجية من شيء و لا ينكر وجود الجواهر الخارجية بل هو ينكر شيئاً و هو باطل، و يُثبت أمراً و هو صحيح.

أما الأول، فإنكار أن مفهوم الجوهر جنس من جهة أخذ مفهوم الوجود

١- رسالة الحدود - رسائل ابن سينا - : ٨١ ، التعليقات : ١٣٧ .

٢- لم نعثر على تصريحه قدّس سرّه.

فيه، غير تمام، و هو يقصر إدراكه عن فهم التشكيكات بين المفاهيم
الذهنية و الأحكام العينية.

وأما الثاني فإثباته أنّ هذه الأمور ليس فعلاً لعدم مشابقتها، و هو صحيح
قطعي لا ريب فيه و لا شك يعتريه، و المصنّف لا يضاده من تلك الجهة، و
لذلك أثبت أنّ هذه الأمور خواصّ. و فخر الريّ أيضاً لا يضاده في أنّ هذه
الخاصة للجسم فقط دون الواجب تعالى و الأعراض.

فالجواب عن الوجه الثاني إثبات لمّدهاء. نعم لم يظهر منه أنّه
رسم، كما لم يكن في ذلك المقام بل هو في مقام نفي الحدية و هو مطابق
للتحقيق عندهم، خلافاً لنا فإنّا معتقدون بأنّ الحدود الواقعية قابلة للدرك
بمفاهيم بسيطة و غير بسيطة. نعم الوجود مغفول عنه، و الغفلة عنه غير
الغفلة عن الحدود و الرسوم، فإنّ الوجود عرضي و إلّا ينسدّ باب إثبات
الصانع. فأصل الوجود - بل و مطلقه - غير قابل للترسوم إلّا بالوجه و
الحكاية، ولكنّه عرضي لماهيات قابلة للاتّصاف بمراحل متعدّدة من
الوجود و مكامن عديدة من الغيب و الشهود. و هو في الخارج خارجي و
في الذهن ذهني، و في العقل عقلاني، و في النفس نفساني، و لا ينقلب
ذاتياته في هذه المراتب لانحفاظها في أنحاء الوجودات كما قام عليه
البرهان.

و لعلّه هذا أيضاً من الخلط الشديد بين أحكام الوجود التي منها
عدم إمكان العلم به بالارتسام، و بين أحكام الماهيات القابلة للنشأت
المتعدّدة مع محفوظية الذاتيات.

قوله: لم يتصوّر جسماً لا جسماً. [٥ : ١/٦]

أقول: قد مرّ نظير هذه العبارة في أوائل هذا الكتاب، و الجملة الثانية توصيف للجملة الأولى. و المراد أنّ عدم التناهي لو كان مضراً بمفهوم الجسمية يلزم لمن تصوّر جسماً غير متناه تصوّر جسماً الذي ليس بجسم؛ لما أنّه غير متناهٍ. فقولنا: إنّهُ تصوّر جسماً غير متناه، معناه أنّه أدرك جسماً لا جسماً، فليتدبّر.

إن قلت: قد تقرّر أنّ الكميّة من عوارض التشخّص، و الكميّة لها مفهومان: مفهومها الأولى هو المعنى الكلّي العاري عن جميع الأغيار و الخوارج، و أمّا مفهومها الثانوية المنطبقة على الخارج الكاشفة عن نحو وجود شيء ليس بعاري عن التناهي و عدمه، بل لمّا لا يمكن أن ينطبق إلّا على المتناهي فلا بدّاً عند حملنا على شيء أنّه ذو كمّ أي ذواته. فعلى هذا القول تصوّرنا لجسم غير متناهٍ هل يصدق حينئذٍ أنّه كمّ أو لا؟ فإن يصدق أنّه كمّ فهو متناهٍ، و إن لم يصدق فليس فيه الجهة الاتصالية.

و إن شئت قلت: التصوّر الواقع في كلامه إن يرجع إلى الإشارة العقلية كتصوّرنا شريك الباري فلا مانع منه إلّا أنّه نفس المفهوم الأولي العاري عنه الجسم، و إن كان المراد إحداث الصورة الخيالية من الجسم بنحو اللاتناهي فإمكانه ممنوع.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: إمّا بمرتبة أو بمرتبتين. [١/٧ : ٥]

أقول: الاتصال في الجسم التعليمي و الكمّ مأخوذ من الاتصال الذاتي الجوهرية دون العكس. و التعريف يصحّ على الثاني دون الأول. و توضيح البحث بحيث يندفع بعض إيرادات الساتن أولاً و ينقذ أنّ

المقصود بالذات في التعريف أمرٌ آخر - قد تقرّر في مقامه و هو عند إثبات الهيلولي الاشتراكية بين الأشياء الماديّة -: أن المتّصل الواحد عبارة عن الصورة الجوهرية، و اتّصال الجسم التعليمي باتّصالها و إلّا لا بدّ و أن يكون الجسم بتوسيط التعليمي في المرتبة المتقدّمة علىّ عروض التعليمي متّصلاً حتّى يمكن عروضه له و إلّا كيف يعرض المتّصل علىّ المنفصل.

و ما قد يقال: أنّه به يصير متّصلاً و لا يحتاج إلى تقدّم الاتّصال زماناً، فهو في الماهية و عروض الوجود له دون العرض و الجوهر، فإنّ الجوهر لا يمكن أن يتحصّل بالعرض، و إلّا يلزم الخلف و العكس.

فإذا عرفت ذلك فالتعريف في الجسم بإمكان الفرض و الأبعاد، غير صحيح؛ لأنّ الجسم بذاته متّصل، و منه صارت المتّصلات الأخر متّصلة أيضاً. فالأبعاد المفروضة في المرتبة المتأخّرة و تعريف الجسم بما هو المتأخّر عنه تعريف بلازمه الأعمّ.

و العجب أنّه قَبِلَ صدّق أنّه بنعت الوحدة جسم، و غرض المستشكل أيضاً ذلك، ولكن اقتنع في الجواب عنه بما خلا عنه كلامه أصلاً. و أمّا جعل التالي الفاسد لكلامه بأنّه بنعت الوحدة أيضاً، فغير صحيح فإنّه قد أقرّ بذلك و لا ينكره، و يقول معنى الجسم ذلك، فتعريفه بأمر آخر ورائه غير تمام.

فتحصّل: أن المعرّف إن أراد تعريف الجسم التعليمي العارض علىّ الجسم الطبيعي فلا بأس به، و إن أراد تعريف الطبيعي بأمر عارض له فهو باطل صريح.

ولكنّه يمكن أن يقال: إنّ الجسم يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة، ولكنّه ليس تعريفاً حدياً بل هو رسم خاصّ يشير به إلى معنى الجسم الذي يحصل في النفس بتوسيط هذه الأمور، فليتدبّر و اغتنم.

قوله: يجب الرجوع. [٩/٩ : ٥]

أقول: إن أراد أنّ وجه الرجوع اشتمال التعريف على الجهة الفعلية، فلا بدّ وأن يفرض فيه قيد يشير إليه. وإن أراد أنّ وجه الرجوع اشتمال التعريف على الألفاظ المشتركة، فيمكن دفعه بأنّ كلّ واحد من هذه الثلاثة له معاني خمسة مثلاً إلا أنّ ضمّ كلّ واحد بالآخر يكون قرينة على تعيين أحد المعاني الخمسة. فالطول عند الانفراد له معاني إلا أنّه إذا انضمّ إليه معاني العرض والعمق يكون أحداً من المعاني الخمسة وهو المعنى المتداول عند العرف متعيّناً.

وإن شئت قلت: قد صرح الشيخ بأنّ الألفاظ للانتقال إلى المعاني^(١). ولو كان لفظ من حيث الوضع مشتركاً ولكنّه عند الإطلاق ينصرف في الذهن أحد معانيه، يكفي أخذه في التعريف. فاشتمال التعريف على اللفظ المشترك بما هو مشترك ليس فيه إشكال، بل الإشكال فيه من جهة اختلاط المعاني. ولذلك لو كان المحدود قرينة على أحد معانيه لا مانع من تعريفه به، فاشكر واضطبر.

قوله: إن توقع أو تفرض فيه. [١١/٩ : ٥]

قد يتوهّم: أنّه متردّد في أخذ أحد العناوين أو تفتّن في العبارة، ولكن

كلاهما غير تمام؛ للزوم خلوّ التعريف عن التردد و التفتّن، فلا بدّ و أن يفرض فيه أحدّ القيدین.

ولكنّه توهم نشأ من الخلط بين الأجسام من حيث الحكم، فمن جسم يمكن إيقاع الخطوط، و من جسم يمكن فرضه، فأشار إليه بالتفريع. ولكن هذا أيضاً غير تمام، فإنّ المحدود لابدّ و أن يكون جميع أفرادہ مشتركاً في أمر ذاتي حتّى يشترك الكلّ في لازم خارجي. فتمام الأجسام إمّا يمكن الإيقاع فيه أو الفرض، و حيث إنّ الأوّل غير صحيح، فيتعيّن الثاني.

من العبد السيّد مصطفى

قوله: و ارتفاعها بارتفاع جميع أفرادها. [٥ : ١١/١١]

أقول: فيه بحث و هو أنّ الطبيعة التي لها الأفراد الخارجية عبارة عن الكلّية الطبيعية الغير المرهونة بالكلّية و الجزئية. و قد حكي عن الشيخ حيث قال: «ولمکان أنّه ليس بكلّي و لا جزئي، كلّی و جزئي»^(١) أي مع الكلّي كلّی و مع الجزئي جزئي فتلك الطبيعة تتکثر في الخارج تكثرأ و افعياً؛ أي يكون الأفراد الخارجية عين كثرة الطبيعة لكن لا بحيث يكون طبيعة واحدة و تلك الأفراد أجزاء لها، بل طبيعة واحدة و كلّ تلك الأفراد أفراد بمعنى كون كلّ فرد تمام الطبيعة بلا قصور فيه من جهة الطبيعة. فعلى هذا، إذا وجد فردّ و جد تمام الطبيعة، و إذا وجدت عشرة أفراد و جدت عشر طبائع، و لذلك تكون متباينة.

و قد حكي عن الشيخ حيث قال: «و كما أنّ زیداً یباین عمراً في وجوده

يباينه في حيوانيته و انسانيته؛ لأنّ الخارجيات متباينة»^(١). فإذا كانت الطبيعة هكذا، إذا انعدمت الطبيعة انعدمت تمامها لا بعضها. فمن قال: إنّ انعدام الطبيعة بانعدام فردٍ ما مثل وجودها، أراد به ذلك. و من أراد أنّ انعدام الطبيعة بانعدام جميع الأفراد، أراد بالطبيعة الانحفاظية الموجودة في النفس القابلة للحمل على الكثير، فإنّ تلك الطبيعة تُحمل على فردٍ ما و تبقى لها المصداق إلى أنّ انعدم الجميع، و بانعدام مصداقٍ ما ينعدم جميع الطبيعة بتلك المعنى المتكثرة الغير المرهونة بالذهن و الخارج.

فالجواب الأوّل يصحّ على الفرض الثاني كما هو مبناه. و أمّا على الفرض الأوّل فهو خارج عن محلّ البحث. فما قال في الجواب الثاني: بالتسليم، غير مفيد؛ لأنّ الخارج لا ينقلب بالتسليم. فلو فرضنا أنّ انعدام الطبيعة بفردٍ ما أيضاً، ولكن ليس معناه أنّ الأفراد الباقية ليست من الطبيعة حتّى يحلّ البحث بالتسليم، فليتبدّر و اغتتم.

قوله: بتحقيق الفرض فيه. [٥ : ١١/١٦]

أقول: فيه بحث و هو أنّ الأوصاف مطلقاً من النسب ذات الإضافة - بالنسبة الواقعية كانت أو المجازية -، فلو فرضنا أنّ الفرض من أوصاف الفارض دون الجسم، فقد فرضنا أنّه أمر ذات ثلاث شعب: أحدها إلى الفارض، و الثاني إلى المفروض، و الثالث نفس ذاته. و لو انتقل الفرض منه - أي الفرضية إلى الفعلية -، يلزم الانقلاب في جميع الأطراف بقاعدة التضايف و هو أنّ المتضايفين متكافئان قوّة و فعلاً. و

البرهان عليه لا يفرّق بين الوصف بحال المتعلّق وبين غيره، فالإشكال بعد باقي بحاله، فليتدبّر.

قوله: وأين أحدهما من الآخر. [٢٠/١١ : ٥]

أقول: فيه بحث: أمّا أولاً، فلأنّ الفعلية ليست من العناوين المستقلّة الذاتية، بل هي من العناوين الملحوظة في حال الأغيار. فلا بدّ وأن ننظر إلى متعلّق الفعلية: فإن كان الوجود فالمعتبر فعلية الوجود، وإن كان العدم فالمعتبر فعلية العدم، وإن كان الفرض فالمعتبر فعلية الفرض، وهكذا سلب الفعلية لا بدّ وأن ينضاف إلى أمر آخر من الأمور المزبورة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الإمكان أضيف إلى الفرض دون الوجود، فلا بدّ وأن لا يكون الفرض خارجاً عن بقعة الإمكان دون الوجود. و ثانياً: قد صرح الرازي^(١) بأنّه يلزم ما فرض فيه بعض هذه الأبعاد غير جسم، لا ما وجد فيه بعض هذه الأبعاد، فليتأمل.

قوله: وهو الإمكان الوقوعي. [٢١/١١ : ٥]

أي: نفرض العبارة هكذا: «الجسم جوهر» لا يلزم من فرض الأبعاد الثلاثة فيه محال، وذلك يشترك فيه جميع الأجسام، إلّا أنّه خارج عن محطّ البحث السابق كما هو الواضح.

قوله: لإدخال الفلك. [٢٣/١١ : ٥]

أقول: قد اعترضنا على هذا المطلب في تعاليقنا على «شرح الهداية». و خلاصة ما علّقناه هناك هو: أنّ الأجسام الفلكية تتأبى عن

ذلك لأمر خارج عن جسمية الفلك و هو الصورة النوعية، فشمول التعريف له من حيث ذاتها بلا إشكال.

من العبد السيد مصطفى عفي عنه

قوله: بعد إقامة البرهان. [٥ : ١١/١٢]

أقول: قد أشار في هذه الأساطير بالمعنى المعتبر في موضوع العلم و الشيء اللازم في تعريفه، و هو: أن السائل لابدّ و أن يلحظ في الموضوع الجامع لشتاتها بحيث لا ينقلب عن كونه مسألة، وذلك فيما إذا كان الموضوع بحيث يشتمل على طرفي المسألة، فإن أثبت أحد الطرفين ينطبق عليه الموضوع، وإن أثبت الطرف الآخر ينطبق عليه الموضوع أيضاً. وإن اعتقد صحّة أحد الطرفين طائفة، و اعتقد الآخرون صحّة الطرف الآخر، ينطبق عليهما أيضاً. فإثبات أحد الطرفين في الموضوع أو أخذ التعريف بحيث لا ينطبق إلا على الطرف الواحد، كلاهما خروج عن كيفية البحث و يصير مثل المصادرة. فلا بدّ و أن يعنون الجسم، و يعرف بما يقبل جعل مسألة أنّها بسيط أو مركّب من جوهرين أو من سطوح جوهرية من تلك المسائل.

فالتعريف لابدّ و أن يكون للشيء أمّا بعد إقامة البرهان على بطلان المحتملات فلا بدّ و أن يعرف في آخر الكتاب، أو في أوّله بنحو الأصل الموضوعي أو على وجه جامع بين جميع المحتملات، و لذلك ترى أنّ أحداً من العقلاء لم ينكر صحّة الفرض المزبور في الجسم و لم يُنكر أنّ نحو وجوده يكون بحيث يستلزم الجوهرية.

فالتعريف بهذه الطريقة تعريف لما يجده الحسّ من الجسم فقوله: «فذكر الأبعاد المتقاطعة إمّا احتراز» غير تمام بل ذلك ممّا لا ينكره أحدٌ كما

سيصرّح به نفسه الشريفة عند بيان الأقوال في المسألة، فإنّ القول بتألف الجسم من الأسطح الجوهرية لا ينافي الالتزام باللازم الأعمّ المعرّف والمرسوم به الجسم، ففي النتيجة يُستشَمّ التناقض بين قوله هذا وبين قوله: «والتعريف الاسمي لأمر يختلف الناس في نحو وجوده لابد وأن يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتّى يكون النزاع المعنوي في معنى واحد بينهم» انتهى، فليلاحظ.

قوله: فلأنّ الوهم. [٦/١٢ : ٥]

أقول: خلط القوم كثيراً بين الأحكام الوهمية والخيالية، وهذا أيضاً منه؛ فإنّ الوهم آية عن المقدار بل هو ظرف المعاني الجزئية كما صرّح به أهل الفنّ أجمعهم، والخيال ظرف المتقدّرات ونفس التقدر يحصل فيه أيضاً فيلزم الإشكال.

قوله: فإنّ المعلم الأوّل حدّ المتصل. [٢/١٤ : ٥]

قد يتوهم: أنّه من التفنّن في العبارة وإلا ليس كلّ واحد منهما حدّاً و يكون كلّ واحد منهما رسماً، ولكنّه توهم محض فإنّ المتصل له الخواصّ العديدة، والخاصّة تكون رسماً في غالب التعاريف، إلا أنّ من الخواصّ ما هو نظير الفصل المقوّم، ومنه ما هو نظير الخارجي اللازم للوجود. و الحدّ المشترك بين الأجزاء المتلاقية عبارة عن حقيقة الاتّصال بخلاف قبول الانقسامات الغير المتناهية، فإنّها أمر إعدادي في الجسم والأموار الإعدادية ليست موجبة لتقوّم الشيء منها، فاغتنم.

قوله: والذي يكون من خواصّ الهيولى هو الاستعداد لا مطلق

[١٦/١٤ : ٥]

الاتّصاف.

و هذا يصحّ إلاّ أنّه لا ينفع لدفع الإيراد؛ ضرورة أنّ الهیولی كما تكون من خواصّه الاستعداد، يكون من أوصافها العامّة مطلق الاتّصاف. فدفع الشبهة متقومٌ بأنّه لا يتصف بمطلق الاتّصاف بل له الاستعداد المحض، و لا برهان عليه.

أقول: و دفع الإشكال يمكن بدفع مطلق الاتّصاف بأنّ الهیولی ليست حقيقته إلاّ القوّة الجوهرية، و أمّا الاتّصافات الأخر فتأتي فيها بلحاظ الصورة التي تكملها و تحصلها؛ سواء كان مثل الاتّصافات الإضافية الحاصلة من إضافتها إلى الخارج أو مثل الاتّصاف بالأبعاد الثلاثة.

من السید مصطفی عفی عنه

قوله: إلاّ أنّ قبوله لها. [٦/١٥ : ٥]

أقول: القبول المتّخذ في التعريف ليس هو من سنخ القبول المتّخذ في تعريف الرطوبة، فإنّ الثاني هو القبول الخارجي الاستعدادي و لذلك عدّ من کیفیات الاستعدادية، و أمّا الأوّل فهو عبارة عن مطلق الاتّصاف الأعمّ من أن يمكن تقسيمه فكاً أو لا يمكن، و أعمّ من أن يكون العروض خارجياً أو عقلياً. مثلاً عروض المقدار للجسم الفلكي ليس خارجياً حتّى يلزم كون الاستعداد فيه موجوداً مثل الهیولی العنصري، و مع ذلك يشملته التعريف بلا توهم إشكال.

فعلى ذلك، إمّا متقدّرات العالم المقدارية أعمّ من عالم المقادير المنفصلة أو المتّصلة داخلية في التعريف، و إمّا يكون خارجة. فإن كانت داخلية فيه فمجرّد التخاطب لا يوجب خروجه عنها، و هذا منه قدّیرٌ عجيب. و إمّا خارجة عنه فلا بدّ من بيان وجه الخروج مع كونه ذا مقدار، و

مجرد كون المقدار إبداعياً لا يوجب الخروج وإلا يلزم خروج الأفلاك؛ لكون مقاديره من الإبداعات. و مجرد عدم تماذيه بالمادة العينية لا يوجب خروجها عنه؛ لأنّ المدار على الجهات الفعلية دون الجهات بالقوة.

و أعجب ممّا ذكره من: أنّ النشأة التي نحن نتكلّم فيها مع أحد أو نفيده له و نستفيد منه - كما أشرنا إليه -، ما ذكره في ذيله من: «أنّ عالم الخيال عالم آخر، سماواته و أرضه و أبعاده و أجرامه و أشخاصه و كفياته كلّها مبينة الحقيقة لأبعاد هذا العالم و أجرامه و أشخاصه و كفياته» انتهى.

فإنّ التباين إمّا يكون بتمام الحقيقة التامة النوعية و الناقصة الجنسية، و إمّا يكون بالأوّل دون الثاني. فإن كان الأوّل يتمّ الجواب، ولكنّه لا يلتزم بذلك لاشتراك الكلّ في المعنى الجنسي، و لقد صرح بذلك نفسه الشريفة حيث قال: معنى الامتداد في ذلك العالم يرجع إلى وجداننا بعضه غير بعضه فالكلّ صاحب الامتداد.

و أمّا على الثاني فلا يرتفع الإشكال؛ لأنّ جميع خصوصيات عالم الأفلاك تباين عالم العناصر، بل الكمّيات و الامتدادات في عالم العناصر متباينة بالنوع متّفقة في المعنى الجنسي، و التعريف المذكور تعريف للمعنى الجنسي.

فبقي أنّ المتقدّرات الخيالية - منفصلة كانت أو متّصلة - تشملها التعريف. و نجد في أنفسنا إمكان فرض الأبعاد المتقاطعة بل المهندس المتفكّر في أحكام هندسية لا يرى إلاّ الخارج - أمّا في نفسه لا الخارج

الحقيقي - عند حكمه بجعل خطٍّ على ثخنٍ جسم يتلاقى الخطَّين الآخرين مثلاً.

و قد يتوهم: أنَّ التعريف ليس للصورة الجسمية بل للجسم. و الجسم مركَّب من المادَّة و تلك الصورة، فجميع المتقدِّرات ليست بجسم لعدم المادَّة له. ولكنَّه فاسد؛ ضرورة أنَّ هذا التعريف يشترك في صدقه جميع العقلاء، مع أنَّ أكثرهم ينكرون المادَّة، فهذا لا يرتبط بذلك.

و التحقيق: أنَّ المتقدِّرات ليست بأجسام، و التقدِّر أمر أعمَّ من أن يلحق المادِّي و المجرَّد، و الجسم أمر مادِّي بالاتِّفاق.

توضيح ذلك: أنَّ التكثرَّ يمكن بالمادَّة ولكن لا يمكن بها محضاً لعدم خلوّها في العين من مقدارٍ ما، و التكثرُّ يمكن بالمقدار اللاحق بالشيء بتوسيط المادَّة أو بتوسُّط التنزُّل المحض كما في قوس النزول. و الصورة الجسمية أمر عيني مادِّي - أي في عالم الزمان - و هو معنى الجوهرى الامتدادي السابق ذكره. و لا يكون هذا الأمر من المشتركات في جميع العالم و إلّا يلزم كون النفس محلّاً للأثقال و الجسمانيات الموجبة لخرقها و بطلانها، و يلزم كون تلك الصورة أيضاً مادياً لا مجرداً، فالتقدِّر لا يستلزم التماضي كما مضى بحثه.

و أمّا توهم: أنَّ ذلك يقتضي إنكار المعاد الجسماني، فهو في غير محله؛ لأنَّ الجسم في ذلك المقام له معنى أعمَّ من ذلك حتّى يصدق على العقول و الواجب تعالى، و يقال: إنَّه جسم لا كالأجسام.

فصل (١)

في ذكر اختلاف الناس في تحقّق الجوهر الجسماني و نحو وجوده الذي يخصّه

قوله: بالنسبة إلى الهيئات. [٢/١٨ : ٥]

أقول: و تمام روح التناقض في هذه الجملة و هو: أنّ الهولّي عبارة عن محض المادّة و محوذة القوّة، و من خواصّه القبول للصور غير متناهية. ولكن ليس كلّ قابل الصور و مُتغيّر الأشكال و الهيئات بمادّة و هولّي بالمعنى المعروف بين المشائين. بل يمكن تصوير شيء هو ليس بمادّة ولكن يمكن له قبول الحالات و الأحوال المتغيرة المتظاهرة و هو الجسم المشترك. فالجسم بسيط و مشترك؛ ففي كتاب أشار إلى البسيط و قال بما يصرّح بعقيدته، و في الآخر أشار إلى اشتراكه و هو المعنى البسيط أيضاً إلاّ أنّه إذا بسط لا يخلو جميع الأجسام منه و هو المعنى الكلّي السعي. فإذا نحكم على شيء: أنّه جسم أو هو و الآخر جسم، كلّ واحد يصحّ إلاّ أنّ الأوّل يحكي عن الجسمية المختصّة، و الآخر عن الجسمية المشتركة.

إذا عرفت ذلك فليعلم: أنّه من أشدّ المنكرين لوجود الهولّي كما هو الواضح لمن تدبّر في كلماته، فلا بدّ و أن يحمل كلامه على مثل ما مرّ بك آنفاً و هو الجسم الاشتراكي. و بذلك يعلم ما في إيراد الماتن من إثبات التناقض في كلامه من: أنّه يُثبت الهولّي من جهة إثباته الخاصّة، ولكن هذا خلط بين الهولّي الموضوع بتلك القوّة و بين تلك القوّة

التي هي الأثر، و الأثر أعمّ من المؤثر بشخصيته كما أُشير إليه.
إن قلت: يدفع التناقض من كلامه من تلك الجهة، و أمّا من جهة التركيب و البساطة فبقيت.

قلت: الظاهر أنّ الاشتراك لا يساوق التركيب بل الاشتراك أيضاً أعمّ منه و يناسب البساطة. مثلاً الأجسام مشتركة في المقدار، و ليست مركّبة منه و من أمر آخر، فإذا قلنا: هذا و ذاك مقدار أو جسم، فكما أنّ الأوّل لا يكشف عن الاشتراك في الأمر الجوهرى كذلك الثاني لا يقدر هذا المعنى. فالجسم في عين البساطة له سعة في قبول الهيآت بالإضافة لا بالذات. و الحقّ: أنّه ليس من دأب الحكيم البحث حول هذه المراحل، فإنّه لابدّ من مطالبة البرهان و إقامة الوجدان، و لصاحب الرأى اشتداد في ذاته و إدراكاته، فالتناقض من الاشتداد في الكمال بخلاف التوافق، فإنّ فهم الصغير و الكبير ليسا في درجة واحدة و منزل فارد، فليتدبّر و اغتنم و لا تشمت.

قوله: فهذا تفصيل ما اشتهر. [٥ : ١٩/٤]

أقول: لم يقف على جميع الأقوال، فإنّ الديمقراطيين على طوائف في الأجسام الصلبة: فعده منهم اختاروا أنّ الأجسام البسيطة عبارة عن الأجسام المستديرة، و فرقة على أنّها يئضوية، و فرقة على أنّها مكعبة، و غير ذلك. و للنظام المعتزلي رأي آخر و هو تركّب الجسم من اللون و الطعم و الرائحة. و قد قيل: إنّهُ يمكن التوفيق بين كلاميه من جهة أنّ هذه الأمور عنده ليست أعراضاً بل جواهر لطيفة تتراكم فتصير أجساماً كثيفة بالنسبة إليها و الأمر سهل بعد ما عرفت.

ثم إنَّ هنا إشكالاً يصعب حلُّه و هو: أنَّ الموضوع للنزاع في مسألة تركَّب الجسم لابدّ و أن يكون أمراً ينحلّ إلى الجمع بين قول ديمقراطيس و بين قول المتكلِّمين، و الظاهر عدم إمكانه حيث إنَّ ديمقراطيس من جملة القائلين بأنَّ الجسم مركَّب من أجسام صغارٍ فالبحث ينتقل إلى تلك الأجسام و هو قائل بالبساطة فيها، و الأصحاب مختلفون فيه أيضاً. وأمّا الجسم الذي بين أيدينا فهو عبارة عن الأجسام الملتئمة الأجزاء التي لا يصدق عليها الجسم كما هو مقالة المتكلِّمين. فعَدَّ مذهبه في عرض المذاهب في غير محلِّه بل هو يقول بالبساطة و الأفلاطون من تابعيه.

و العجب من العلامة المحشِّي في كتابه الصغير حيث قال: «الجسم الذي محلّ النزاع هو الجسم البسيط دون المفرد»^(١) مع أنَّ الجسم الذي محلّ البحث ليس كلاهما بل هو الجسم المحسوس الموجود بين أيدينا و هذا الجسم ليس ما هو المفرد و لا البسيط بل هو جسم قيل ببساطته و قيل بتركيبه.

و توهم: أنَّ قول المتكلِّم بالجسم المفرد يوجب خروجه عن الأقوال، في غير محلِّه فإنَّ التعبير عن الجوهر الفرد بالجسم المفرد من غير أهله بخلاف ديمقراطيس.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٢)

في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه
و يتوارد عليه آحاده مع بقاء الأول

قوله: لا يخالف جسماً آخر. [٥ : ٢١/٦]

أقول: و بعبارة أخرى النفس مع قطع النظر عن تعيّناته لا يمتاز بعض مراتبها عن بعض، و لا يفضل بعضها على بعض، بل هو في هذه المرتبة أمرٌ وحدانيّ بسيط لا كثرة فيه حتّى يمكن لحاظها ويحكم عليها بأحكام مخصوصة. ثمّ بعد ذلك إذا عرضت لها التعيّنات أو تعيّنت في المراتب و تجلّت في مراتبها تظهر لها أسماء لمواقع خاصّة منها و يحكم بعضها بأحكام معيّنة و يتفضّل بعضها على البعض، فهل الجسم من هذا القبيل؟ أي يكون أمرٌ وحداني بسيط لا تركيب فيه بمعنى، و لا كثرة فيها أصلاً حتّى يلاحظ فيه الأحكام و يقال بتقدّم بعض المراتب على البعض، أو تقدّم ذلك على ذاك أو كون هذا أعظم من الآخر و غير ذلك من اللواحق؛ للكثرة المعتبرة في جانب الأحكام. و هذا يقتضي كون المُكثّر للجسم أمراً متّحداً معه خارجاً عينا مع النفس في التكوين و مع الجسم في العين، كما ترى في النفس و العناوين التي توجب الكثرة فيها؛ فإنّ الخيال عين النفس جوهرٌ بجوهريتها مجرد بمجرديتها مثلاً، و غير ذلك من سراية أحكامها عليها، فكذلك يسري أحكام الجسم المطلق على المقيّد لاتّحاد المطلق و المقيّد و لاستحالة المقيّد من المطلق، فالمتعّين من الجسم جسم كما أنّ المطلق منه أيضاً جسم.

و بهذا يتطرق الإشكال في الجسم التعليمي فإنه عرض ضمية الجسم و لا يمكن كونه منشأً لتكثّر الجسم؛ لأنّ العرض في مرتبة هويته و وجوده متأخّر عن الجوهر و إن يكون التكثّر من جهة أخرى، و لطلّؤها أين هو؟ و ما هو؟ ولو لم يثبت الجهة المكثّرة في الجسم لابدّ و أن يقال بأنّه متفصل و منفصل فليلاحظ.

و إن قلت: تقسيم الجسم الطبيعي الذي هو الواحد - الذي لا يلاحظ في تلك المرتبة جزء الجسم و لا الأجسام بنحو الجمع بل هو واحد لا كثرة فيه - نظير تقسيم الوجود بكثرة الموضوع في التشكيك العامي في العالم الطبيعي؛ فإنّ الماهيات تبعات الوجود و عين الحقيقة المحدود، و جوهريتها بجوهرية الوجود و عرضيتها بعرضية الوجود و إن كان الوجود في مرتبة الإطلاق ليس جوهرًا و لا عرضاً، و هذا ممّا قد منّ الله تعالى على قلب عبده المؤمن الراجي عفوه. فكما أنّ الماهية ليست شيئاً و تعرض الوجود و توجب الكثرة في ذات الوجود - الذي هو مع قطع النظر عن تلك التعيّنات موجود؛ بحيث لا كثرة فيه أصلاً، و بتلك التعيّنات تصير منشأً لأحكام الكثرة و موضوعاً لأحكام نفسانية أو انضائية - كذلك الجسم التعليمي مثلاً يعرض لوجود الجسم الطبيعي و يكثره و يكون موجباً للأحكام الخاصة المفقودة قبل ذلك.

أقول: فيه خلط و هو أنّ الماهيات عين الوجودات الخاصة و مصداقهما واحد، و ليس الوجود ضمّاً بها و لا هي ضائمٌ له. بل المصداق الواحد عين الماهية و الوجود بلا لزوم الاتحاد المفهومي، و الجسم المقيد - و هو العرضي الكمي - ليس عين الوجود المطلق و هو الجسم

الطبيعي، بل هو من تعيّناته الضميّة وأمارات تشخّصه، ولا يمكن عروض تلك المعاني إلّا بعد التكرّر في المرتبة الذاتية فما قيل: «جسم در مرتبة ذات پيوسته است»^(١) لا يمكن الاعتقاد به؛ لما عرفت من أنّ هذا البرهان يفيد الكثرة في مرتبة ذاته والوحدة في عالم الاعتبار، وبعبارة أخرى تمام العالم متكرّر بالذات ولكن لا بحيث يلزم انعدام الكلّ - و يأتي بيانه -، و متوحّد بالاعتبار، والصورة الاتّصالية الوجدانية ممّا لا أساس لها أصلاً.

و ممّا يجب التنبيه عليه فيما يأتي: أنّ الصورة الاتّصالية بالمعنى المعروف ممّا يكذّبه الفلاسفة اليوم بالمشاهدة.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٣)

في أنّ جميع الامتدادات والاتّصالات ممّا يستصحّ وجودها بالجوهر المتّصل

قوله: متّصل بنفسه. [٥ : ٢٤/١]

أقول: أراد بهذا البرهان إرجاع جميع المتّصلات الحقيقية والإضافية إلى المتّصل الجوهرية.

و ملخّص برهانه: أنّ الاتّصال إن لم يكن في جوهر الجسم فلا بدّ وأن يتأتّى من الأمر الخارج المخصّص له، وهو إمّا أمر منفصل أو متّصل. أمّا

١- راجع دانش نامه علائي، ابن سينا (الهيئات) : ١٥ .

المنفصل فلا يمكن أن يكون منشأ الاتصال. و أما المتصل فإن كان جوهرياً متصل الكليّة فلا بدّ و أن يكون عرضياً، و العرض لا يمكن أن يصير منشأ لاتّصال الموضوع؛ لما أنّ العرض المتصل إمّا يعرض علىّ المنفصل مع بقاء انفصاله فيلزم ما ذكره، و إمّا ينقلب.

وعليه إمّا ينقلب بذلك المتصل العارض متصلاً أو بأمر آخر، والثاني مفروض عدمه و الأول غير ممكن؛ حيث إنّ الاتصال العارض يحتاج إلىّ تقدّم المعروض خارجاً لا تحليلاً لعدم كونه عينه عيناً. فإنّ توهم كون المعروض هنا مثل معروض الوجود و هو الماهيات، فهو فاسد من أساسه فلا تغفل. و يلزم تقدّم الشيء علىّ نفسه؛ أي يكون المتصل في المرتبة المتقدّمة علىّ العرض لأنّ يهيئ الجسم لعروضه، و هذا أيضاً محال.

و إلى الثاني أشرنا بقولنا: «يلزم تقدّم» إلى آخره. و إلى الأول أشرنا بقولنا: «أو احتياج» و كلمة «أو» ليس للترديد أو الدوران بل للتنويع، و لذلك يرد الإشكالان كلاهما.

قوله: أم لا. [٣/٢٤ : ٥]

فعلى الثاني يلزم تقدّم الشيء علىّ نفسه و هو باطل أو احتياج الموضوع بالعرض و هو يستحيل.

قوله: و إن سألت الحقّ. [١٣/٢٤ : ٥]

أقول: من البراهين علىّ التوحيد هو: أنّ الوجود إمّا واحد فهو المطلوب، و إمّا يقتضي الكثرة فيلزم انعدام الكلّ؛ لأنّ الأفراد علىّ طباع الطبيعة فهي أيضاً تقتضي الكثرة، و إمّا غير ذلك فصوره في محلّه.

و لما كان الاتّصال و الانفصال مساوياً للوحدة و الكثرة أشار إلى ذلك البرهان و أنّ التكثر في الأفراد من النوع الواحد - مع أنّ قضية القواعد جواز الانحصار في الفرد الواحد - لابدّ و أن يرجع إلى الاتّصال المعروف لتلك الكثرة. و قد يتوهم عدم تأتي ذلك البرهان في هذا المقام لأنّ اقتضاء الوجود الوحدة مساوق لكون الوحدة ذاتياً له فلا يتكثر بحسب نفس ذاته الإطلاقي.

فاقتضاء الشيء الاتّصال الجوهرى - و أنّ الاتّصال جوهرى في ذات المتّصل - لا يقتضى إمكان عروض الانفصال؛ للزوم كون الجوهر عرضاً و للزوم الانقلاب الذاتى أو غير ذلك و التالى باطل فالمقدّم مثله.

ولكنّه توهم باطل، فإنّ المتّصل الطبيعى هو المتّصل الواحد الذى ليست في ذاتها الكثرة مع قطع النظر عن تعيّنه، فلا انفصال يعرض الجسم الطبيعى بل الانفصال للأجسام الطبيعية بتوسط الجسم التعليمى.

و بعبارة أخرى: الهولوى واحد بالوحدة الشخصية لا النوعية كما هو التحقيق. و هكذا الصورة الجسمية واحدة بالشخص. فكما أنّ الهولوى تقبل الانفصال و لا يضرّ بوحده الشخصية، هكذا الصورة الاتّصالية تقبل الانفصال بلا لزوم التخلّل الذاتى و انقلابه. و هكذا الكثرة الملحوظة في الوجود بتوسط الموضوعات مع أنّه توجب الكثرة ولكن لا تتلهم وحدته الذاتية، و لا يصير الوجود ذا أفراد متباينة - كما عليه جُلّ المشائين - و التوضيح الأكثرى في مقامه و ليس هنا محلّ إفشاءه.

فصل (٤)

في أنحاء التقسيم إلى الأجزاء المقداریة

قوله: ولا یرخر فيها إلى الفعل. [٧/٢٥ : ٥]

إشارة إلى أن فعل الوهم غير متناهٍ وإن كان من جهة عدم حکومته متناهياً. وإشارة إلى أن التقسيم الكلّي يصل إلى حدّ لا يمكن خارجاً وأما في الوهم لا يصل إلى هذه المرتبة.

قوله: عرضین قارئین. [١١/٢٥ : ٥]

المراد من العرضین القارئین - كما فسّره الحكيم الزنوزي المتوفّي ١٣١٠، في هذا الموضع - ليس ما هو المعروف من أنّها أعراض لا تقتضي ماهياتها التّقصّي والتّجدّد والانصرام كالزمان والحركة، بل المراد هنا أنّها أعراض لا يكون حصولها للشيء من جهة قياسه إلى شيء آخر، و ذلك مثل السواد والبياض بخلاف المماسّة والمحاذاة، انتهى.

و فيه بحث يطول، وقد مثّل الشارح للأوّل بالبلّعة والثاني بالماسّتين أو المحاذتين. وقال: بعضهم ألحقها بالضرب الأوّل منها، و بعضهم بالضرب الثاني منها، و قد يقال بالتفصيل. و الحقّ: أنّ اختلاف العرضین ليس مبدأ للانفصال الخارجي بل يستلزم حكم العقل باثنيّة^(١) المعروف لهما بحسب حالة خارجية هي عروضهما له في الخارج حكماً صادقاً مطابقاً للواقع، انتهى.

فصل (٥)

في إثبات المتّصل الوجداني لينكشف به نحو وجود الصورة الجسميّة

قوله: ليس إلّا الباري. [٥ : ١٦/٢٦]

أقول: ملخّص مرامه و مفاد كلامه بوجه سهل يتناوله جميع الناس هو: أنّ المعرفة و العلم بالشيء قد يكون مقروناً بنواقصه المقرونة به و بجهاته العدمية المنضّمة به، فهو العلم بالشيء في مرتبة المعلول. و قد يكون العلم بالشيء غير مقرون بجهاته المقرونة به العدمية بالذات الناقصة حقيقة، فهو العلم بالشيء في مرتبة علّته. مثلاً الواجب و جميع المبادئ العالية عالم بجميع الأشياء في مرتبة لا تشوبها الأعدام و النواقص بمعنى العلم بلُبّ الشيء و مغزى الحقيقة، و ليس هذا العلم غير وجود ذاك الشيء و روح أصليته و تمام هويته، بخلاف العلم الأوّل المشوب بالنواقص و الأعدام و المنضمّ به جميع الجهات الخارجة عن حقيقته و ذاته، الأمانة على تشخصه و وجوده. فالعلم بالمعنى الأوّل علم حقيقة و العلم بالمعنى الثاني جهل حقيقة و علم مجازاً، و الفلسفة الأولى في مرتبة ذلك العلم و سائر العلوم في المرتبة العلم الأوّل.

ثمّ اعلم: أنّ جميع هذه البيانات التي أوضحناها فهو في أصل البحث تمام، ولكن في تطبيق العلم الأعلى به؛ غير صحيح من جهة البرهان، و صحيح من حيث الخطابة. مثلاً قوله في ذيل الصفحة الماضية: «إذ

العلم صورة للمعلوم و حقيقته»، فإنّ العلم وإن كان صورة للمعلوم إلّا أنّ العلم بالعلّة ليس علّة للمعلول بل العلّة و المعلولية في الخارج، و أمّا في عالم العلم فيكون حصول صورة العلّة بمبادئها الخاصّة، و حصول صورة المعلول أيضاً بمبادئها الآخر الخاصّة به، و بين العلم العيني الشهودي مع المعلول علّة، و أمّا العلوم المتعارفة المستعملة في الكتب فليس بينها و بين معاليل العلوم علّة أصلاً.

قوله: إذا كانت أمراً مخصوصاً. [٥ : ٢٧/١٨]

أي: بالخصوصية الطبيعية دون التعليمية أو يحمل قوله: «و إلّا» أي و إن لم يكن مخصوصاً بتلك الخصوصية، و إلّا لا شبهة في أنّ العلوم الرياضي مخصوصة بالتعليمي. أو يقال: التخصّص في الطبيعي أيضاً مخصوص؛ أي ليست المادّة بإطلاقها كافية فيه بخلاف التعليمي في الرياضي، فإنّه يحتاج إلى الخصوصية و إن كانت تلك الخصوصية مطلقة فليتأمل.

قوله: بهذا العلم لا بالطبيعيات. [٥ : ٢٨/٤]

أقول: فيه إشارة إلى جعله العوارض و الجواهر من العلم الأعلى دون الأدون. ثمّ البحث قد يكون في امتناع الجوهر الفرد مستقلاً، و قد يكون في نفي تركّب الجسم من جواهر أفراد. فعلى الأوّل فهو من الفلسفة الأولى مثل البحث عن الهولوى و الصورة مستقلاً، و أمّا على الثاني فيكون من مبادئ الجسم المبحوث عنه في العلم الطبيعي، و هو حينئذ ليس أصلاً من المسائل بل هو من المبادئ التصديقية في ذلك العلم.

فما قال العلامة المحشّي: «و أمّا مسألة نفي تركّب الجسم من أجزاء

لا تتجزئ، فلما كانت من مبادئ مباحث المادّة و الصورة، أوردناها هاهنا تبعاً للقوم. و هل هي من الإلهي أو الطبيعي؟ ففيه كلام. و الحقّ أنّها من الطبيعي كما في «المحاكمات»^(١) لأنّها من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي»^(٢) انتهى.

فهو في غير محلّه؛ لأنّ الشيء و إن يمكن مسألة لعلمين من جهتين إلّا أنّ مسألة الجزء ليست هكذا، بل هو باعتبار الاستقلال في البحث من العلم الإلهي، و باعتبار نفي كون موضوع الطبيعي مركّباً منه من المبادئ له.

قوله: بوجه من الوجوه أصلاً. [٥ : ٢٨/٢٣]

أقول: التحقيق أنّ الموضوع ممّا اشتبه عليه في كثير من المقامات، و أنّه خلط بين الكثرة الواقعية و الكثرة الاعتبارية، و أنّه توهم أنّ الواحد البسيط من جميع الجهات لا يمكن أن يكون موضوعاً لاعتبارين إلّا بحصول الكثرة فيه.

و هذا منه في نهاية البعد، فإنّ الحقّ علّة و عالم باعتبارين بلا تكثر في ذاته و صفاته؛ فإنّ معنى الاعتبار هو الأمر الذهني بلا خروجه إلى الخارج في تقسيم أشرنا إليه سابقاً.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: فاستوى وجود. [٥ : ٣٠/٣]

و العبارة بظاهرها توهم كون التالي فاسداً، لبطان الجزء بلزوم استواء وجود الجزء و عدمه. و هو في محلّ المنع؛ لأنّه قابل لأن يفكّك في

١- المحاكمات - شرح الإشارات و التنبيهات - ٢ : ٤ .

٢- شرح المنظومة (قسم الحكمة) : ٢٠٦ .

الحيثيات فيكون مستوياً من حيث الكون الناقص، و غير مستوٍ من حيث الكون التامّ و هذا ممّا لا استحالة فيه. و أمّا التالي المقصود هنا انتفاء الحجاب المستلزم من جواز التداخل. و حيث إنّ التداخل ممنوع يلزم كون الوساطة بالمعنى الناقص موجوداً فيلزم الانقسام فليلاحظ.

قوله: بعض من المشتغلين.

أقول: و هو الفخر في حواشيها.^(١) و في حواشي المولى السيّد ابي الحسن الميرزا الجلوة - المتوفى ١٣١٤ - : عدم ملاقة هذا الجزء المفروض على الملتقى بشيء منهما، و ملاقة كلّ مع كلّ أحدهما، و ملاقة كلّ مع بعض أحدهما، و ملاقة كلّ أحدهما مع بعضه. و هذه مع القسم الأوّل أربعة، و حصل ثلاثة آخر من اعتباره مع الجزء الآخر من الجزئين المفروضين فيصير المجموع سبعة. و ملاقة كلّ مع كلّ واحد منهما، و ملاقة كلّ مع بعض كلّ منهما، و ملاقة بعضه مع بعض كلّ منهما، فتصير الأقسام مع السبعة عشرة كاملة.^(٢) انتهى.

قوله: ممّا ذكر أولاً قبلهما.

أقول: في كلامه احتمالان:
أحدهما: كون الضمير راجعاً إلى البرهان المذكور في الصفحة الماضية و هو أنّ الجهات المختلفة تستكشف الجهات المتكررة في ذي الجهة، و هذا عنده برهان قويم على نفي الجزء سواء قلنا بالتركيب أم نفينا ذلك.

١- راجع شرح الهداية الأنثرية : ١٣ / السطر ٢٢ .

٢- التعليقة على شرح الهداية الأنثرية، الميرزا أبو الحسن الجلوة : ١٣ .

ولكنك قد عرفت: أنه منه في نهاية العجب؛ ضرورة أن الإضافات لا توجب الكثرة في الذات. مثلاً إضافة الشيء إلى الفوق ليست بحذائه الجزء في الشيء مقدارياً أو غيره وإن لها حذاء من جهة كونه محمولاً بالضيمة، ولكن ليس كل ضميمة موجبة للتكثر الخارجي المقداري في الشيء. فنفي الجزء بذلك البرهان في غاية السقوط، فلا بد له من إقامة الدليل على نفي الجزء بحيث لو التزم القائل بالجزء بأنه واحد في العالم لكان ذلك البرهان سنداً للمنع.

و ذلك البرهان و السند - بعد الوجدان و بداهة العقل الغير المكابر - هو: أن ذلك الجزء هل له المكان بالمعنى العرفي أم لا؟ و لا سبيل إلى الثاني؛ لما نرى أنه معتمد على شيء. و على الأول يلزم إما التداخل المستحيل، و إما القول بأنه لم يمسّ و لم يعتمد بتمامه على مكانه فينقسم و هو المطلوب. و مما يرد على مذهب المصنّف هو أن فرض ذلك الجزء فوق الفلك المحدّد يخرجّه عن محلّ السند الذي أقامه على نفيه مطلقاً، فليتدبّر.

و ثانيهما: كون مرجع الضمير البرهان الثاني و الثالث، فيكون السند لنفي الجزء هو البرهان الأول. و هذا الدليل إن أُقيم لهذه الطائفة من الناس الذين ذهبوا إلى كثرة الأجزاء و أن الجسم مركّب منه، فهو صحيح؛ لأنّ في نفي الجزء نفي الجسم المتوقّف عليه و مع إمكان وجود الأجزاء الكثيرة يُسأل عنهم بما سُئل في المتن. و إن أُقيم على نفي الجزء بقول مطلق بحيث ينفي الجزء حتّى على احتمال توخّده فهو ممنوع.

فتحصّل: أن هذه البراهين ينفي الجزء فيقتضي الكلّ و هو الجسم

على مسلكتهم دون جميع الاحتمالات في المسألة فليتدبر.

قوله: حتّى يكون وجهها المضىء. [١٦/٣٠ : ٥]

أقول: فيه خدشة فاحشة؛ ضرورة أنّ الجزء لا عمق له وإمكان الظلّ متوقّف على فرض العمق، ولكنّه إيماء و تنبيه إلى الوجدان السليم و هو هكذا إنصافاً.

قوله: المتوقّف على رسم الدائرة. [٢/٣١ : ٥]

أقول: و هذا عندي ممنوع؛ لأنّ المثلث كما يمكن من الدائرة يمكن من كثير من الأشكال الهندسية. مثلاً عند فرض المربع يؤخذ أحد ضلعيه، ثمّ ينعكس الضلعان المتصلان بطرفي الضلع المتخذ و يتصل رأس كلّ منهما برأس الآخر، فإنّه عند ذلك يتحقّق المثلث المتساوي الأضلاع قطعاً.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و أمّا المجادلة بالتي هي أحسن. [٥/٣٣ : ٥]

أقول: المجادلة ليست طريقاً لإثبات الحقائق بل هي توجب الانتقال عن البرهان على خلافها فتصير النفس مستعدّة لنزول البرهان عليه حتّى ينتقل إلى الحقائق بعد ذلك. و هذه الخاصّة لا تنحصر بالمجادلة بل تشترك معها الموعظة أيضاً؛ فإنّها تفعل في النفوس فعل المجادلة للنفس بنحو أحسن حتّى يستمدّ النفوس بتوسيط البراهين القويمة لأخذ الفيض عن العقل الفعّال بعد اتّحادهامعه.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و إن قطع مساوياً. [١١/٣٦ : ٥]

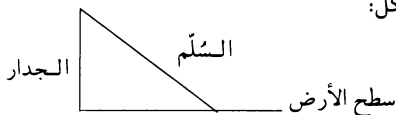
يلزم انحفاظ النسبة الأولى، و إن قطع أكثر منه يلزم الخلف

لاستلزام كونه بطيئاً و هو سريع، فاغتنم فإنّه مضافاً إلى المشاهدة يلزم الخلف أيضاً.

قوله: شبه مثلث.

أقول: ظاهر عبارته يوهّم أنّه ليس بمثلث مع أنّه ليس هكذا، وإن

شئت فانظر إلى هذا الشكل:



فيعلم منه لزوم الانقسام إذا جررنا السُّلّم بمقدار جزء، و التحقيق أنّه لا يحتاج إلى البرهان بل إحالته إلى البداهة أولى وأليق.

قوله: الطريق الرابع.

أقول: كان ينبغي ذكر البرهان الآتي الذي عدّها من التخيّلات في هذه المسألة فإنّه من أهمّ البراهين وأقواها بل هو لا يحتاج إلى البيان و التذكّار. فإنّ ظلّ كلّ جسم مثله في وقتٍ ما، وإذا كان ذلك الجسم من الأجزاء الوترية يلزم الانقسام و هو المطلوب، أو يلزم كون الظلّ أقلّ من النصف و هو ممنوع، مع أنّ اللازم منه عدم انسحاب حكم كلّ جزء إلى جزء مخصوص، و هو بلا مخصّص كما ترى.

و العجب أنّه قد تخیّل في الجواب عنه: أنّه خلط بين الكلّ و الأجزاء، فإنّه مع كونه غير تمام - كما يأتي - لا يضرّ حيث يمكن فرض الأجزاء تفصيلاً، فلا وجه لذلك الإيراد أصلاً.

قوله: غير مفتقرة إلى البيان.

قيد لقوله: «يَبِينُ الثبوت»، حتَّى يعلم إَنَّهُ من البديهيات الأولى و قوله «لا ينكرها» من التوالي المترتبة على المقدّم المفروض.

قوله: و الجزء ليس له امتداد. [٥ : ٢/٣٨]

أقول: لو كان هذا تماماً للزم عدم تمامية كثير من البراهين، فإنّ البرهان المبني على المسامة مبتن على جَرِّ السَلَم بمقدار الجزء حتَّى يكون أسفله أقلّ، و لا مقدار للجزء حتَّى يمكن جرّه و إلّا يلزم كونه خطأً أو جسماً - على حسب ما بيّنه في الجواب - . و هكذا قوله: «السريع إذا قطع جزءاً» فإنّه غير تمام؛ ضرورة أنّ قطع الجزء يلزم كونه ذا مقدار، و هو منتف فرضاً.

بل يمكن الخدشة في كثير من البراهين الناهضة على نفي الجزء و الجوهر الفرد. مثلاً منها ما إذا انضمّ أجزاء و ترّ بعضُها البعض، فإن لم يكن قابلاً للقسمة فهو بديهي البطلان، و إن انقسم إلى المتساويين يلزم انقسام الجزء و هو المطلوب.

و ما فيه على ما هنا ظاهر؛ فإنّ تلك الأجزاء غير قابل لتلك القسمة؛ لأنّها فرع قبولها و المفروض أنّ ذلك الجزء غير قابل.

و الحلّ في الجميع هو: أنّ تلك البراهين كلّها مبتن على الأمور البديهية، و تلك الأمور عبارة عن الوجدانيات التي إذا توجّه المنصف إليها يتوجّه إلى بطلان الجزء. مثلاً البرهان المزبور يشهد على أنّ الجزء غير قابل للتصوّر حتَّى يترتب عليه عدم انقسام الخطّ المشتمل على الأجزاء الوتر، و هكذا سائرهما، فليلاحظ.

قوله: يمنع كَلِيّة الحكم المذكور. [٥ : ٨/٣٨]

أقول: يلزم على هذا منع الحكم المزبور في الطريق الرابع المبني على الظلال؛ فإنه يمنع كون الانتقاص من اللوازم؛ لأنّ المفروض أنّه لا جزء له فكيف ينتقص؟!

و الجواب حتّى يصحّ كلا البرهانين هو: أنّ مقتضى القاعدة في كلا الفرضين هو التجزئة مع أنّه لا يتجزّئ، و القاعدة غير قابل للإنكار، بخلاف الموضوع المفروض فإنّه جزئي قابل للخطأ، و الخطأ فيه يستلزم كون الجزء مركّباً و هو خلف.

فصل (٦)

في ذكر ما يختصّ بإبطال مذهب النظام المعتزلي

قوله: أولاً بالنقض. [١/٣٩ : ٥]

أقول: لو توجّه إليه هذا الإيراد يلزم أن يختار التفصيل في تركّب الأجسام بين الأجسام الطبيعية و غيرها. مثلاً الجسم الخارجي الحاصل من الأمور الطبيعية كالحجر الموضوع في البرّ و البحر ينقسم إلى غير النهاية. و أمّا الذي يصنع بأيدينا فهو ينقسم إلى المقدار المتناهي. فالمذهب له في حقيقة الجسم ثلاثة و هو ممنوع؛ لأنّ النظام قائل بالجزء و قائل بأنّ الجسم له الأجزاء الغير المتناهية بالفعل، و كلّ جزء عنده ليس جسماً، فالمؤلف من ثلاثة أو مائة ليس جسماً، بخلاف مذهب ديمقراطيس على ما مرّ تفصيله.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: مستنداً. [١٠/٣٩ : ٥]

قد أشرنا إلى اختلال البرهان: بأنّ الجزء ليس له حجم حتّى يقاس الحجم الحاصل من مائة أجزاء إلى الحجم الحاصل من الأجزاء الغير المتناهية. فالأجزاء الغير المتناهية لا يحصل منها الحجم بخلاف الأجزاء المتناهية. و لو كانت تحصل منها الحجم ليلزم كون الجسم في بعض الأحيان مركّباً من المتناهي و في بعض الأحيان من غير المتناهي. فعلى هذا لا حجم للأجزاء المتناهي حتّى يقاس إلى الحجم الحاصل من الأجزاء غير المتناهي؛ لأنّ ضمّ العدم إلى العدم لا يحصل منه شيء.

إن قلت: فعلى هذا لا يحصل حجم أصلاً سواء في ذلك كون الأجزاء متناهياً أو كونها غير متناه؛ للبرهان المزبور.

قلت: إذا كانت الالتصاق طبيعياً من الغير المتناهي يكون الحجم مقدّماً على الأجزاء، بخلاف ما إذا كان مصنوعياً، فإنّه ممّا مؤخّر عنها و لا يحصل الحجم منها. و لا يتوهم أنّ الجزء كيف يكون متأخراً عن الكلّ في الفرض الطبيعي؛ ضرورة أنّ الكلّ هنا مثلّ الكلّ في فرض تقدّم المتّصل الحقيقي على المتّصل العرضي، فإنّ ذلك المتّصل مقدّم على الأجزاء. و توهم أنّ بالقوّة - على مذهب الحكماء - موجب للفرق بينه و بين مذهبهم القائلين بالفعل، فاسد جدّاً.

فتحصّل إلى هنا اندفاع البرهان أصلاً، و مع ذلك يتمّ الحجم من تلك الجهة فتبصر.

ثمّ اعلم: إنّّه لا يتيسّر قوّانا للمطالعة حول هذه المطالب، و المباحثة عليها بعدما ضعف عندي كثير ممّا في هذا الكتاب التي في

اليوم ليس على ما هو عليه. و لذلك نرى العدول خيراً من الإبقاء و ذلك في اليوم الاثني من شهر ربيع الثاني سنة ١٣٧٩.

لمحرّره الأحقر السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: لزوم وجود العلة بدون المعلول. [٥ : ٤٣/١٤]

فما في العبارة غلط في الطبع. و لا يخفى أنّ المثال الثاني هو البرهان القائم على جواز الطفرة، كما ذهب إليه النّظام - و هو بالتشديد -، لُقّب أبو إسحق به؛ لأنّه كان يُنظّم الخَرَز في سوق البصرة و يبيعها. و قالت المعتزلة إنّما هي ذلك لحسن كلامه نظماً و نثراً. و لا يخفى أنّه ابن اخت أبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة، و كان النّظام صاحب المعرفة بالكلام أحد رؤساء المعتزلة أستاذ الجاحظ، و كان في أيام هارون الرشيد لعنه الله تعالى.

مصطفى الخميني

فصل (٨)

في تقرير شبه المثبتين للجزء و مبنى خيالاتهم
و كشف الغشاوة عن وجه المقصود بإزالتها

قوله: الآن السيّال. [٥ : ٤٨/١]

و هو روح الزمان في اصطلاح بعض أصحاب الفنّ، و معناه كما أشير إليه: أنّه كالنقطة الجوّالة بالقياس إلى الدائرة. فكما أنّ الدائرة ليست موجودة إلّا في الحسّ المشترك و القسمة البنّطاسياوية، فكذلك الزمان ليس موجوداً إلّا في الخيال المتّصل. و كما أنّ النقطة الجوّالة

موجوده، كذلك الآن السيال موجود. و أيضاً كما أنَّ الحركة الثابتة للنقطة الجوّالة موجودة حتّى ترتسم في الذهن الدائرة، كذلك حركة الآن السيال موجود الذي يوجب الزمان في النفس.

فالزمان إذا نظرنا إلى نفسه فليس له حذاء في الخارج إلّا الحركة، و الحركة أمرٌ موجودٌ في الخارج أضعفُ الوجودات بحيث توهم أنّه عقلي لا خارجي. فالزمان أيضاً أمر موجود هو عين الحركة، فالحركة و الزمان معان، و لهما مصداق واحد و هو النقطة السيّالة لا النقطة الغير السيّالة و هو الآن الجوّالة لا الآن غير الجوّالة فاغتنم.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: كالأبوة.

[٥ : ١١/٥٠]

أقول: و قد أشبعنا البحث حول تلك المقولة و لا بأس بالإشارة إلى معنى آخر عرشي يخطر بالبال و هو أنَّ الأبوة و البُئوة ليستا إلّا مفهومين مصدرين، و ليس المصدر من المعاني التضافيّة، و هكذا العلّية و المعلولية: فإنّهما مثل الفاعلية و المفعولية، فكما أنَّ الفاعلية ليس إلّا معنىً مصدرياً و الياء و التاء علامة المصدر - كما في الجامي - هكذا العلّية و المعلولية و القادرية و العالمية، فإنّهما مثل العلم و القدرة ليستا من المفاهيم الإضافية، و هكذا الفوقية و التحتيّة فإنّهما مصدران اختراعيان كالصادر الجعلية.

فعلى هذا ما هو المعروض هو الجسم و الجدار، و ما هو العرض هو الفوق أي الوصف العنوانى، و ما هو الأمر الاعتباري الاختراعي الجعلي هو الفوقية، فإنّها المصدر غير القياسي. و قس على ذلك كلّ ما سمعت من

هذا القبيل من العناوين، وأفهم وكن من الشاكرين.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: ليس بإزاء تفاوت الجسمية. [٥ : ٢/٥١]

أقول: قد مرّ و سوافيك في محلّه أنّ الجسمية لا صغرَ فيها ولا كبرَ و لا كامل لها و لا ناقص لعدم كونها من الحقائق القابلة للاشتداد والضعف. و لذلك لا يقال هو أكمل في الجسم؛ لأنّه ليس بكمال سواء كانت مادّة أو جنساً.

و السرُّ كلّ السرّ: هو أنّ الماهيات كلّها غير قابلة للاشتداد و التضعّف. و العجب منه حيث نفى في الحيوان و الإنسان و أثبت في الجسم مع أنّه مثلهما من الماهيات، و ما يمكن أن يعرضه ذلك هو الوجود و ما في حكمه، بل الكميّة و الكيفيّة مع قطع النظر عن الوجود لا اشتداد فيه و لا تضعّف لعدم الاشتداد في الماهيات. و قد مرّ ممّا بعض الكلام النافع في هذا المرام في بعض المقام فراجع فإنّ الله تعالى يهدي من أحبّ.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و المراد من أنواع القسمة. [٥ : ١١/٥٨]

أقول: تنقسم القسمة عندنا إلى الحقيقية و المجازية بمعنى التوهميّة. فالأوّل تنقسم إلى الخارجيّة و الوهميّة. و الخارجيّة تنقسم إلى الفكيّة و الخزقيّة و الكسريّة. و الوهميّة إلى الواقعيّة و الفرضيّة. و الواقعيّة هو الخياليّة. و الفرضيّة هو العقليّة و الثاني هو التوهميّة و هو تنقسم إلى العرضين القارّين و غيرهما و المحاذاتية:

فالأوّل ما يكون القسمة بحسب التوهّم كما في الجسم الأبلق إلّا أنّ منشأ التوهّم أمران موجودان كالسواد والبياض؛ والثاني ما هو مثل الأوّل إلّا أنّ منشأ التوهّم أمر وجودي و أمر عديم كالضوء الواقع على الجسم، فإنّ الضوء أمر وجودي ولكن الظلّ أمر عديم بل عدم؛ والثالث مثل الأولين إلّا أنّ منشأ التوهّم أمران إضافيان والمثال ما ذكره في المتن.

فما في ظاهر كلام الشيخ وصريح الماتن، في غير محلّه، ويُعرب عمّا أسمعناك ظاهر لفظة «أو» الواقع في كلامهم، فليلاحظ.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: بإمكان شيء منهما. [٥ : ١٤/٦٠]

أقول: سيأتي الإشارة إلى النزاع الحادث بين السيّد السند المحقّق الداماد - المتوفّي سنة ١٠٤٢ - وبين الماتن. و السيّد يتّبع الشيخ، و التلميذ تبع الحقّ و هو المحقّق عندنا؛ فإنّ إثبات الهولّي يتوقّف على الوصل و الفصل بالحمل الشائع حتّى يثبت من هذه التبدلات وجود الهولّي، و إلّا فمجرّد الفرض الواقعي لا يكفي لأنّه لا يشمل إلّا المعنى الذهني فليلاحظ.

من العبد السيّد مصطفى خميني عفي عنه

قولنا - في الحاشية السابقة - : و هو المحقّق عندنا:

أقول: الذي ظهر لي بعد التأمل و البحث مع بعض أهل الأنس من الفلسفة في نواحي تهران سنة ١٣٨٩^(١)، و هو العالم الجليل السيّد حسن البجنوردي المدرّس للعلوم الاعتبارية في النجف الأشرف مدّ

ظله، أن الشيء كما لا يقبل نقيضه بالفعل لا يمكن أن يقبل نقيضه في أيّ وعاءٍ وأيّ اعتبارٍ، فالجسم الأثري والجسم الديمقراطي لا يقبلان الفصل خارجاً وفكاً للصورة النوعية الفلكية اللازمة أو للصلاصة العرضية اللازمة مثلاً، ولكنهما بما أنهما أمران ممتدان وجسمان متقدّران يمكن أن يقبلا الفصل بذاتهما الجسمانية، وللصورة الجسمية مع أن الإمكان قبول الشيء نقيضه ممتنع فهو لا يمكن أن يقبله.

فالآن حصّص الحقّ وأن السيّد الاستاذ وافق التحقيق وما توهمه الماتن في الكتاب وفي «شرح الهداية» من الإشكال في غير محلّه فبرهان الفصل والوصل على فرض التمامية عامّ المجري كالفعل والقوة.

ولكنّا بحمد الله هَدَمْنَا أَسْ البرهان في حواشينا على «شرح الهداية» ومجمله: أن الفصل عنوان لا يحكي إلا عن العدم المطلق وليس عديمياً كالأعمى، بل هو عدم الوصل تقابل الايجاب والسلب، كما في الليل فإنه عدم النور، لا شيء يمكن فيه النورانية. فعلى هذا الوصل لا يقبل الفصل بل الوصل ينعدم فلا شيء يقبله حتّى لا يقبل الشيء نقيضه، وتفصيل البحث يطلب من هناك.

لمحرّره العبد الراجي السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

جمعة ١٨ رجب المرجب ١٣٨٠

الفنّ الثاني

البحث عن حال الهولئ ماهية و حقيقة

فصل (١)

في الإشارة إلى ماهية الهولئ من جهة مفهوم الاسم

قوله: بالفكر أو الحدس. [٩/٦٥ : ٥]

أقول: أمّا الفكر فإشارة إلى أنّ نيل الهولئ يمكن بالبرهان العلمي والدليل القطعي، وذلك لأنّ تحقّق الصورة السابقة عند الصورة اللاحقة إمّا يكون بكلّيتها فيلزم اجتماع الصورتين النوعيتين على محلّ واحد؛ أي كون الواحد الشخصي نطفة و إنساناً و هو محال. و إمّا تبطل الصورة السابقة بكلّيتها و توجد الأخرى بتمامها فيلزم كونها من الإبداعات، و المبدعاتُ تنحصر بالمجرّدات و الفلكيات و الأمر الآخر الذي يأتي، و قد ثبت استحالة الإبداعات في الصور العنصرية. فعلى

هذا لابدّ وأن يبطل بعض الأمر السابق و يبقى بعضه الآخر، و هذا هو الاعتراف ببقاء أمرٍ عند الصورتين. و ذلك الأمر لا يمكن أن يكون صورة للزوم الاجتماع السابق، فلا بدّ وأن يكون أمر آخر، و أمّا إنّه جوهر أو عرض فسيأتي البحث حوله.

و أمّا الحدس فإشارة إلى أنّ هذا التقرير يناسب المقدمات الحدسية؛ لأنّ مبناه على أنّ العقلاء يرون صدق تلك المقالة عند وجدانهم و هو أنّ الإنسان كان نطفة و صارت إنساناً، و هذا لا يمكن إلا ببقاء الأمر المنحفظ في الطرفين، و هكذا سائر الأمثلة التي ذكرها الماتن، فإنّ المتأمل فيها يجد ذلك الأمر عندها.

و أمّا وجه كونه حدسياً فلاّنّ من المحتمل عند العقل كون ذلك الصدق منشأ الغفلة و الجهل المركّب. كيف؟ و إذا كنت عالمياً بأنّ زيداً الحاضر هو بكرّ السابق تقول: «هذا هو» مع أنّ الواقع ليس على ذلك، فيمكن كون جميع هذه الأمور من جهة الجهل بنفس الأمر، أو يقال: إنّ علمنا بأنّ الصورة الحاضرة كانت تلك الصورة السابقة يوجب الانتساب، فإنّ تلك الصورة أبدعت بعد كونها ذاك الصورة و لو إبداعية فليتأمل.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: نعم من زعم أنّ الامتداد. [١٨/٦٦ : ٥]

و لعلّه المذهب الآخر الذي اختاره الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي - بضم السين كما عن السمعاني، و فتحه كما عن غيره، و الأوّل أشهر - و هو ابو الفتح يحيى بن حبش الحكيم الفلسفي صاحب «حكمة الإشراق» و «هياكل النور» و «التلويحات» و غير ذلك. قُتِلَ بأمْر

السلطان الظاهر بن صلاح الدين سنة ٥٨٧، و عمره قريب من ستّ و ثلاثين.

و هذا غير أبي حفص شهاب الدين المرتاض - المتوفى ٦٣٢ - المعاصر للشيخ العربي - المتوفى ٦٣٨ - و غير الشهاب الدين الهندي شارح «الكافية» - المتوفى ٨٤٩ - المعاصر لابن فهد الحلّي - المتوفى ٨٤٠ - .

و ملخص مذهبه - كما مرّ بك في هذا الكتاب - : أنّ العوارض على قسمين: طائفة منها لا يحكم بحكم الجوهرية كجميع الأعراض المسماة بالخارج المحمولات، و طائفة منها محكوم بحكم الجوهرية و هو تقويم المحلّ الذي يحلّ فيه و هو العرض الامتدادي الاتصالي، فإنّه بعروضه على الهولوى يقوم الهولوى.

لمحرّره العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: لا لما ذكره الشيخ الإلهي في «المطارات»^(١). [٥ : ٦٧٠]
أقول: و لا لما ذكره الماتن قَدَرُ من جهات:

الأولى: لأنّ هذا التعريف لما يتيّنه قدماء الأصحاب و هم غير قائلين بهذا الهولوى الموجود في النفس بحيث لا يكون له معنى إلّا القابلية، فلا يلزم اندراج هذا التعريف للهولوى في التعريف المنسوب إليهم.

الجهة الثانية: أنّ تلك الهولوى لو كانت محض القوة و صرف الفاقة فينطبق عليه التعريف؛ لأنّ التعريف ليس إلّا للهولوى. نعم المصادق عندهم كان تلك الهولوى المخصوص، و عندكم مصادق آخر هو

١- ليس في المطارات المطبوع ضمن «مجموعه مصنفات شيخ اشراق»، فإنّه ناقص.

في النفس. ولو كان تعريفهم لتلك الهولوى لكان اللازم إفادة ذلك بقيد آخر، فليلاحظ.

الجهة الثالثة: ثبوت تلك الهولوى في النفس بحيث يكون جوهرًا ولا يكون نفس النفس ممّا لا يمكن تصديقه؛ لأنّه يُسأل عنه هل هو غيره شخصاً أو نوعاً وكلاهما باطلان لاتّحاد الوحدة العلّية في النفس والمادّة الجسدانية؛ فلا بدّ وأن يكون هو بوجه و غيره بوجه، وهذا معنى أنّ النفس تلك الهولوى.

و توهم امتناع كون الواحد معنوياً باعتبارين بعنوانين ذاتيين، في غير محلّه. كيف؟ وقد صرّح نفسه الشريفة بأنّ النفس باعتبارين جوهر و عرض، مادّي و مجرد، و سلف تبيان ذلك تفصيلاً، فليراجع.

هذا مع أنّ مذهبه في التركيب اتّحادي، و هو معناه كون الصورة الواحدة بالقياس إلى فعلية صورةً و بالقياس إلى ما هو عرض له مادّةً، فلا تغفل.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: حال الوجودات المتعلّقة بغيرها بالذات. [٥ : ١٧/٧٢]

أي كما أنّ الوجودات المتعلّقة بالغير بالذات لا يندرج تحت مقولة المضاف بمجرّد كونه ملازماً لموجود آخر فانياً في الأمر الآخر، كذلك النفس ليست تحت مقولة المضاف لتلك الجهة وإن قد صرّح في محلّه: أنّ النفس في ذاتها مجردة و لا تتفعل عن البدن، ولكن هو بالقياس إلى البدن نفس الإضافة لشيء ثابت له الإضافة و بتلك الجهة تتفعل عن الأبدان.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: كالعلامة الخفري. [٥ : ١٣/٧٦]

و هو شمس الدين محمد بن أحمد الحكيم الفاضل من علماء زمن
الشاه إسماعيل الصفوي، من تلامذة صدرالحكماء المير صدرالدين
محمد الدشتكي - المتوفى ٩٠٣ - كان ساكناً بكاشان، وكان إلى عصر ٩٣٢
زمن فراغه من تأليفه الموسوم بـ«التكملة». و خُفِر من بلاد شیراز قيل:
فيه من الآثار القديمة قبر جاماسب الحكيم.

قوله: عكسوا الأمر. [٥ : ١٥/٧٦]

أقول: و هو غريب منه؛ ضرورة أن مراده أن الهيلولي الشخصية من
جهة شخصيتها كالبحر، لا من جهة مقوميتها حتى يستشكل من هذه
الجهة.

ثم إنَّ العالم لها الوحدة الشخصية بمعنى، و لهيولاه وحدة شخصية
بمعنى. هذا مع أنَّ تعيّن قول من قال بأنَّ الهيلولي هو الواحد الشخصي غير
بعيد؛ ضرورة أنَّ الهيلولي لو تكثّر؛ إمّا يكون الكثرة من جهة الصورة فهي
الكثرة التي لاتنافي الوحدة، و لذلك تتكثّر بكثرة الصور الشخصية و
النوعية، و لا يحكم بحكم النوعية حتى يكون اختلاف الهيلولي باختلاف
الصور، فلو كانت صورتان مختلفين بالنوع حقيقة و أصالة فالهيلولي
أيضاً تختلف بالنوع واقعاً، فإنّه مستحيل واضح.

فعلى هذا يكون الهيلولي أمراً وحدانياً خارجياً إبهامياً بذاته، و رفع
إبهامه بالصورة في الخارج حتى لا يكون إبهامه في الخارج، ولو كان
الهيلولي متكثراً فلا بد أن يُسأل عن أنَّ جهة الافتراق بين تلك الهيلولي و ذاك
بشيء خارج عن ذاته أو بما هو داخل فيه؟ و كلاهما غير تمام، فإنَّ الأوّل

يوجب اختلافهما بالذات و هو محال، و الثاني يوجب تركيب الهولئ و هو بسيط.

فتحصل: أنّ الهولئ لا يحتاج إلى الهولئ بل هو نفس الهولئ، و هو الواحد الشخصي الإبهامي و لا تهافت بينهما فلاحظ.

من العبد السيد مصطفى عفي عنه

فصل (٣)

في إثبات الجوهر الهولاني

قوله: إن كان عبارة.

أقول: و لا عدل لهذه الشرطية أولاً.

و ثانياً: الانفصال إن كان معناه حدوث الهويتين فليس معناه أنّه الأمر العدمي، بل هو حينئذ أمر وجودي. نعم إذا أخذ معنى الانفصال عدم الاتصال فهو حينئذ أمر عدمي.

هذا، مع أنّ من يقول بأنّه الأمر العدمي الصرف يلتزم بأنّه ينطبق على الله تعالى و على النقطة و على جميع المجردات؛ لتوسعة مفهوم العدم. فكما أنّه تعالى ليس بجسم ليس بمنفصل؛ أي أنّه يصدق عليه هذه العناوين العدمية.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: إذا كان ذلك الشيء ممّا لا قوام له.

أقول: و هذا رجم بالغيب؛ ضرورة أنّ أصحاب الإشراقين لا يعتقدون أنّ الهولئ مع أنّه محض الفاقة و صرف القوة و الاستعداد، مع ذلك أنّه

الفعلية و أنه الجوهر المتحصّل في ذاته و وجوده. ولو كان قصدهم هذا فهو محمول؛ لأنّه ليس بهيولى.

فهو و الماتن شريك في تلك الجهة، فكما هو يقول بأنّه جوهر، فكذا الماتن لابدّ و أن يختاره؛ لأنّ الجواهر خمسة، و منها الجوهر الذي هو الهيولى و ينطبق عليه الموجد الذي إذا وُجد انتهى. و أمّا أنّه صرف القوّة لا ينافي الجوهرية؛ لأنّ القوّة العرضية تنتهي إلى ما هو جوهر في ذاته و قوّة في ذاته و إلّا يلزم التسلسل أو الدور.

فتحصّل إلى هنا؛ أنّ هذا البيان لا يكفي لدفع إشكال الخصم اللهم إلّا أن يقال بأنّ الجسم إذا لم يكن في مرتبة ذاته متّصلاً فهو إمّا مجرد أو أجزاء، و كلاهما محال، فلا بدّ و أن يكون متّصلاً في ذاته.

ولكن هنا شبهة و هو: أنّ الصورة بها تقوم الجسم لأنّ جسمية الجسم جنبه كماله، و كمال كلّ شيء بصورته، فكمال الجسم بصورته، و هذا معنى أنّ الجسم بسيط كما هو التحقيق عندنا. فعليه يقال: إنّ شيّة الجسم المركّب من الهيولى و العرض بعرضه؛ لأنّه كماله و صورته، فعليه ذاته أيضاً بسيط فيلزم أن يكون الجسم عرضاً، و هو محال لأنّه جوهر فرضاً هذا.

و لا يخفى: أنّ مذهب صاحب الإشراق إن تأدّى إلى أنّ الهيولى التي بها يتركّب الجسم عين الهيولى عند المشائين، فهو كلام سخيف؛ لأنّ العرض المقوم معناه الجوهر، و إن كان معناه أمراً آخر فيلزم أن يكون العرض خارجاً لا داخلياً فلا بدّ من اتّصال قبله فيتمّ برهان الماتن بغير هذا التقرير.

قوله: كما سلف.

[٢٠/٨٥ : ٥]

فإنّ الفصول و الأجناس من الجواهر إلّا أنّ الكلّ بالقياس إلى الآخر من قبيل الأعراض التي هو جمع العرضيات لا العرض. و معنى العرضي أنّه غير داخل في الأمر الآخر دخولاً ماهوياً، و أمّا دخولهما في الأمر الثالث فلا بأس به - كما هو المقرّر - . فالاتّصال عرضي لماهية الجسم، ولكّنه غير صحيح؛ لأنّ الجسم نفس الاتّصال فليس الاتّصال عرضياً له؛ لأنّه بالقياس إليه قياس النوع إلى الفصل أو الجنس. فكما أنّ الفصل أو الجنس ذاتي للنوع و عرضي للآخر، هكذا الاتّصال، فليلاحظ. بل الجسم ذات الاتّصال؛ لما عرفت أنّ شيئية الشيء بالجهة الفعلية، و الجهات الفعلية بسائط، و مجرد تعانق الفعليات مع القوى لا يكشف عن كون تلك الجهة بالقوّة دخيلة في عنوان الجسميّة، فافهم و اغتنم.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و توضيحه.

[١٧/٨٧ : ٥]

أقول: قد تنظرّ و تمثّل مسألة الجسم و التعليمي بمسألة الوجود و الماهية؛ فإنّ الوجود و الماهية كما هما في الخارج واحد طبيعي، و يكون أحدهما للآخر خارج المحمول لا الضميّة، و كما أنّ أحدهما عين الآخر إلّا أنّ أحدهما ترجع إلى الجهات الكمالية و الآخر إلى النقضية في تحاليل العقلية، كذلك مسألة التعليمي و الجسم؛ فإنّ الجسم هو الوجود إلّا أنّ الوجود في مرتبة التنزّل و التحدّد هو التعليمي، فالتعليمي و الجسم يُحملان على معنى واحد إلّا أنّ أحدهما جهة الكمال

و الآخر جهة النقص لا بحيث يكون الخارج أمرين كما حَقَّق في محلّه، هذا ما يؤدّي إليه تحقيق الماتن في المقام.

ولكنّه غير تمام و لعلّه من مزلة الأقدام لغفلة كثير من الأنام عن حقيقة التعليمي و الأجسام. و ذلك لأنّ الجسم التعليمي هو المقدار، فهو من أنواع الكمّ، و الكمّ و السائر من المقولات من أمارات تشخّص الموجود المادّي و ما هو المشخّص هو الوجود فقط، و الكمّ و غيره من المحاميل بالضيمة لا خارج المحمول كالماهية للوجود، و هذه القواعد كلّها تهض على خلاف ما يظهر من الماتن قَبْرُ.

فعلى هذا لابدّ من تحقيق الجسم التعليمي و يظهر حقيقته بعد التأمل في أخواته من الخطّ و السطح، و لعلّه سيوافيك تمام البحث فيه من ذى قبل إن شاء الله.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: هو الاتّصال العارض. [٥ : ١٢/٩٠]

و لما كان في كلامه شائبة التناقض أراد أن يبيّن دفعه. و ذلك لأنّ في صدر كلامه ادّعى أنّ الاتّصال المقداري عبارة عن نفس الاتّصال الجوهرى. فعليه لا يمكن أن يكون في الجسم اتّصال عرضي؛ لأنّ الأمر دائر بين الاتّصالين فإذا كان أحدهما عين الآخر ينتفي الثالث قهراً. ثمّ قال الانفصال يُعدم الاتّصال العرضي، و هذا خلاف مذهب المشهور بل المتفق عليه، و خلاف مذهبه أيضاً. هذا هو التناقض المتوهم.

و أمّا الدفع فبأنّ الاتّصال المبحوث عنه هو الاتّصال الذاتى الحقيقى دون الاتّصال التوهّمى الخيالى الذى ليس له واقعية إلّا فى الحسّ،

فالمراد من الاتصال العرضي يرجع إلى هذا.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

يوم الأحد من ربيع الأول السنة ١٣٧٨

قوله: و ثانيهما.

[٦/٩٣ : ٥]

أي ثاني الأمرين الذي يتوقف صحة كلامهم على ثبوته، و أما الطرق القائمة على إثبات أن المقدار غير الاتصال الجوهرى فلم يتعرض إلا لوجه وحده.

قوله: لقوة ما أورده عليه.

[٨/٩٣ : ٥]

أقول: قد تعرض لهذه المسألة في مباحث الكم^(١)، و أنه من المقادير العرضية في قبال المقدار الذاتى، و تعرض لشبهة الشيخ المقتول - المتوفى ٥٧٨ - في تلك المباحث و أجاب عنها هناك، فكيف حذفها هنا؟!

و الحل: أن ذلك البرهان لو يصح لكان جميع المقولات اللازمة الأصلية من تلك الذاتيات، مثلاً كيف كما إذا لوحظ خصوصه يمكن تجريد الجسم منه، كذلك لو لوحظ عمومه لا يمكن تجريد الجسم منه. و الحل: أن العقل يدرك معنى آخر سوى التحدد، و هو أصل المفهوم المتخذ من الاتصال الجوهرى الذى ليس فيه معنى العرضى بمعنى التقدر، فمجرد أن للكم إهمالاً و تفصيلاً لا يكفي؛ لكونه عين الاتصال الجوهرى، و إلا فلا بد و أن يكون كيف هكذا.

من العبد السيد مصطفى

قوله: فالممتدّ.

[٢/٩٦ : ٥]

أقول: معنى الاشتراك المعنوي هو أنّ المصاديق المفروضة للموضوع له و المعنى الملحوظ مشترك حقيقة و ذاتاً في أمر واحد، هو بالقياس إليها غير مختلف و غير متفاوت، فإن كان الكلّ جوهرًا فجوهر و إلّا فغير جوهر.

نعم، لو يمكن إفراض المعنى الجامع بين الجواهر و الأعراض بحيث وضع له ذلك اللفظ، فلا بأس به إلّا أنّه يكون من الجوامع الانتزاعية دون الماهيات الحقيقية. فالامتداد إن كان من القسم الأوّل فيلزم كونه غير داخل في ذات الجسم و لا العرض الكمّي، و إن كان من القسم الثاني فلا بدّ و أن يكون إمّا مشتركاً لفظياً أو مجازاً ادّعائياً أو حقيقياً على اختلاف المسالك في تلك المسألة.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: من موضوع و عرض.

[٢/٩٩ : ٥]

أقول: و هذه النسبة تهمة إلى جنابه الإلهي؛ حيث إنّ العرض عنده ينقسم إلى الأعراض المقوّم و الأعراض المتقوّم. فمن القسم الأوّل المقدار العارض على الهولن، و من القسم الثاني بقية الأعراض المشهورة. و معنى المقوّمية يرجع إلى أنّ المحلّ متقوّم به و معنى المتقوّمية يرجع إلى أنّ الحالّ متقوّم بالمحلّ. فعلى هذا يعلم أنّ التركيب الذي ذهب إليه الشيخ المقتول بعينه التركيب الذي اختاره المشاؤون و أصحاب الحكمة المتعالية كالماتن و من يحذو حذوهم.

إذا تبين لك ذلك فاعلم: أنّ قضية برهان الفصل و الوصل و غيره ممّا

يأتي هو وجود الهولئ في العالم الموجود يتبع وجود الصورة، ولكن لا يثبت من ذلك تركب الجسم من الهولئ و الصورة؛ فإنَّ الجسم في الحقيقة هو الصورة الجسمية، فإنَّ شيئية الشيء بصورته و كماله، فالجسم بسيط و الهولئ أمر موجود، و انضمام شيء مع شيء في عالم الزمان و امتناع الانفكاك في عالم الطبع لا يكشف عن دخول الهولئ في ماهية الجسم و إلاَّ يلزم دخول الأعراض في ماهية الجواهر.

هذا مع أنَّ عدم الانفكاك لقصور في ذات الهولئ لا في الجسم و الصورة الجسمية فافهم و اغتتم.

من السيد مصطفى عفي عنه

قوله: إنَّ في الجسم باعتبار الامتداد أموراً ثلاثة. [٥ : ٢٣/١٠٠]

أقول: هذا بظاهره واضح الفساد؛ ضرورة أنَّ في الجسم ليس إلاَّ امتدادان: امتداد جوهرى، و امتداد عرضى. و الشيخ المقتول اختار الامتداد الواحد في الجسم، و بعض المحققين اختار أنَّ الامتداد الواحد إذا لوحظ إلى ذات الشيء جوهر و إذا لوحظ إلى تعينه الذي هو عينه يكون أمراً عرضياً خارجاً، و أمّا الامتدادات الثلاثة فليست في الجسم بالاتفاق.

فعلى هذا يحمل كلامه على ما كان العرضان في الجسم على التبادل و التناوب كما يلوح ذلك من قوله: «يتبدل»، و قوله: «يتولد» فإنَّه لا يمكن إلاَّ بالتبادل فاغتتم.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: اتّصلاً إضافياً. [٥ : ١٨/١٠٤]

أقول: و هذا قسم آخر من أقسام الاتّصال الواقع في الجسم إلاَّ أنَّه

ليس حقيقياً، فما قد يتوهم أن الاتصال في الجسم إما ذاتي جوهري أو ذاتي عرضي و ليس قسماً آخر، غير تمام بل الاتصال الإضافي بين أجزاء الجسم أيضاً من الاتصالات الواقعة في الجسم فليتدبر.

ثم هنا إشكال و هو: أن الاتصالات الإضافية ليست غير متناهية بالفعل بل هي متناهية بالفعل و غير متناهية بالقوة، فعلى هذا لا يأتي الإيرادات الواردة على النظام و من يحذو حذوه.

هذا مع أن تمامية برهان الاتصال و الانفصال على إثبات الهولن يتوقف على إثبات الشخصية للصورة الجسمية، وإلا لو كانت الصورة الجسمية مثل الهولن مهمة لكانت التحصل و الإبهام موجبا لبقاء شيء و فناء الآخر، فما في الفرضين و الهويتين باقية هو الصورة الجسمية المهمة و ما تفنى و تزول هو الجهة الشخصية، ولعله يأتيك ما ينفعك لإثبات الهولن ببرهان الفصل و الوصل.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: لكان الجسم المفرد. [٢٢/١٠٧ : ٥]

أقول: و ليلزم الانعدام الكلّي و الفناء الأساسي من أصلها، و ذلك لأنّ الكثرات ليس لها الوجود إلا ما للواحدات، و حيث يمتنع الوحدة - لأنّ ما ثبت للطبيعة يثبت لها في جميع المراحل - فيمتنع الكثرة فيزول بل لا يتحقّق أصلاً.

قوله: هي عين وحدتها الشخصية. [١٨/١٠٨ : ٥]

أقول: قد مرّ أنّ الصورة الجسمانية لم يثبت بعد لها الوحدة الشخصية؛ لأنّ الشخص هو الوجود و التعيّن، و لا تعيّن لها إلا بالصور

النوعية فلها نحو إهمال مثل الإهمال الثابت في الهولوى و لعلّه يأتيك ما ينفعك لحلّ هذه المعضلة.

فصل (٤)

في ذكر منهج آخر للفلاسفة لإثبات حقيقة الهولوى ونحو وجودها الذي يخصّها

قوله: في ذكر منهج آخر. [١٦/١٠٩ : ٥]

أقول: لا يتمّ المنهج السابق إلّا بعد التعرّض لما ذهب إليه ديمقراطيس من أنّ الجسم مركّب من الأجسام الفردة الصلبة. وبرهان الفصل والوصل لا يأتي فيه؛ لأنّ ذلك البرهان يتوقّف على ثبوت الفصل والوصل بالحمل الشائع، ولا يكفي مجرد الإمكان وإن لم يكن إمكاناً وهمياً بل إمكاناً واقعياً.

والجواب: أنّ ديمقراطيس كان ممّن أنكر الاتّصال في الجسم أولاً، ثمّ كان يدّعي أنّ منشأ تلك الأجسام هو الأجسام الفردة الصلبة، وقد فرغنا عن بطلان مذهبه بثبوت الاتّصال في الجسم فلا يحتاج إلى التعرّض له. نعم، إن قلنا بأنّ الجسم له الصورة الاتّصالية الحقيقية ولكن ليست مركّبة من الهولوى والصورة بل هي مركّبة من تلك الأجسام الفردة، فنقول: إن تحصّل من تلك الأفراد صورة غيرها فلا بدّ من الفعل والانفعالات في الطرفين حتّى يحدث الصورة الأخرى، وهذا يمكن في الهولوى والصورة. وأمّا في الأجسام المفردة فلا يمكن الفعل والانفعال حتّى يحصل الصورة الأخرى بعنوان الاتّصال، فيكون التركيب غير حقيقي، و

قد ثبت وجود الاتّصال الحقيقي في الجسم. فما توهمه بعض الأساطين من عدم تمامية برهان الفصل و الوصل من تلك الجهة، غير تمام. و من المتوهمين جناب الماتن ^١ في هذا الكتاب إجمالاً و في كتاب «المبدأ و المعاد»^(١) تفصيلاً، فراجع.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و كذا القوّة و الاستعداد. [٥ : ١١٢/١٤]

أقول: لو فرضنا أنّ الاتّصال بالقياس إلى تلك القوّة مثل الجسم بالقياس إلى البياض فكما أنّ مفهوم الأبيض يكشف في الجسم معنى غير الجسم و هو البياض، كذلك في الاتّصال أمر هو غير الجسم و هو القوّة انتهى.

فإن أراد المستشكل هذا، فيرد عليه ما أورده الماتن ابتداءً و هو لزوم وجود المحمول مع الحامل و المقبول مع القابل، فيلزم بقاء الاتّصال مع الانفصال و هو بديهي الفساد.

و إن أراد أنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون نفسه الواحدة الجوهرية المحصّلة فعلاً و نفسه الواحدة الجوهرية المهملة قوّة، فنقول:

بناءً على مسلك الماتن من تجويز كون الواحد مختلف الحكم بالأنظار؛ بأن يكون مادياً من جهة و مجرداً من جهة، جوهرأ من جهة و عرضاً من جهة - كما صرح به في مباحث الماهيات - فلا مانع من كون

١- لم نثر عليه فيه، فلعلّه سهو من قلمه الشريف. لاحظ شرح الهداية الأثرية : ٢٩ و ما بعده.

شيء محصلاً من جهة و مهملًا من جهة أخرى، و هذا أسهل من السوابق.
و أما على مسلكتنا من أنه لا يرجع إلى محصل بل يلزم كون
الذاتيات اعتبارية و أنّ الجهات واقعية، فلا بدّ من ضمّ القوّة إليه؛ و حيث
إنّ القوّة تحتاج إلى محلّ غير الاتصال فلا بدّ من المحلّ الجرماني و هو
الهوليّ الجوهرية فيثبت المطلوب.
و هذا برهان قويم الأركان لا يشوبه شائبة الخذلان و على الله
تعالى التكلان.

من العبد مصطفى

قوله: لا يجوز أن يكون جهة قوّة و إمكان.
[٥ : ١١٤/٤]
أقول: كيف يمكن كون الشيء الواحد عرضاً و جوهرًا و ماديًا و مجرداً،
و لا يمكن أن يكون فعلاً و قوّة؟! فإنّ الأنظار لا يكفي للاندراج تحت
المقولتين فلا يكفي للاندراج تحت المقولة الواحدة، ولكن بكونه فردين
لها؛ أي فعلية هو الصورة التي هي إحدى الجواهر الخمسة، و هوليّ و
قوّة التي هي الفرد الآخر من تلك الخمسة، و مضى الإشكال في الكلّ و
أنّ الواحد لو أمكن فيه ذلك لأمكن كونه واجباً و ممكناً، و لأمكن كونه
تحت جميع المقولات العرضية و الجوهرية، و الكلّ باطل فما نحن فيه
أيضاً باطل.

ولكن الإشكال السابق غير مندفع بعدّ و هو: أنّ الخشب له الصورة
الإجمالية الإهمالية و له الصورة المحصّلة المفصّلة، أما الصورة
الإجمالية فهي المعنى بالقوّة فيه أي المعنى المنحفظ، و أما الصورة
المتحصّلة فهي ما بالفعل فيه فلا يلزم القول بالهوليّ.

و بعبارة أخرى: هذه المقدمات تارة تُعدّ لأن يُثبت المعنى المنحفظ بين الوصل و الفصل و بين الحال و الاستقبال، فلا يُستنتج منها إلّا لزوم كون المعنى المنحفظ متوسطاً بين المراتب العرضية أو الطولية.

و إن كانت تلك المقدمات معدّة للإفضاء إلى القول بلزوم القوّة القابلة للصيرورة فعلياً - و لا يمكن ذلك للصورة الإبهامية؛ فإنّ تلك الصورة بمنزلة الصورة الجسمية بالقياس إلى الصورة النوعية، فكما أنّ الصورة النوعية ليست منقلبة عن الجسمية و لا الصورة الجسمية مترقّية إليها بل هي إفاضة من الحيّ القيوم إلى المحلّ القابل، فمجزّد الإجمال و الإكمال لا يكفي لتبدّل الصورة النازلة إلى الصورة الراقية - فحينئذٍ يحتاج إلى القول بوجود القوّة في الجسم، و تلك القوّة محلّها؛ إمّا القوّة الذاتية وهو الهولوى فهو المطلوب، و إن كانت مستقلّة في ذاتها فيلزم كونها الجوهر و هو خلف. و إمّا محلّها الاتّصال و الجسم بما هو جسم فيلزم بقاء الاتّصال مع الانفصال؛ لأنّ تلك القوّة تبقى و محلّها لا بدّ و أن يبقى. إن قلت: ليست القوّة إلّا واحدة فيلزم بطلان القوّة بعد الانفصال.

قلت: القوّة له فردان، جوهرى هو الباقي، و عرضى و هو الفانى، فجميع المراحل للصورة تصاحب مع القوّة الجوهرية، و زوالاً للقوّة بمعنى الإمكان الاستعدادى، و بحمد الله صار هذا برهاناً على حدة.

من العبد مصطفى

قوله: بل كنسبة النوع البسيط. [٥ : ١١٧/٥]

أي: يكون نسبة الهولوى إلى المعانى الاختراعية الذهنية مثل نسبة الأعراض الكلّية بالقياس إلى الأجناس و الفصول، فكما أنّ للون

جنساً و فصلاً، لها أيضاً مادة و صورة. إلا أن المادة و الصورة في البسائط أيضاً عقلية - على ما هو المشهور بينهم -، أو المادة و الصورة تبعية كما هو المعروف عن بعضهم، أو لها الأجناس و الفصول بلا احتياج إلى المأخذ لعدم قيام البرهان على الاستلزام.

ولكن الكل باطل و تفصيله في محله و إجماله: أن المادة و الصورة العقلية ممّا لا معنى لها، و ليس كلّ شيء بيد القدرة و الاختيار حتّى يتصور له النفس أي شيء شاء، بل العقل الحكيم ينظر إلى الخارج ينتزل به بلا ازدياد و نقیصة. فحيث إنّ الخارج فاقده، فما للذهن ليس إلا وهم.

و أمّا التبعية فهو ما قد سلف ممّا تايده في بعض تعالينا، إلا أن ذلك غير تمام؛ لأنّ المادة التبعية ليست معناه إلا أن العرض يتبع الموضوع، و أمّا أن العرض مركّب تبعاً و بسيط ذاتاً ممّا لا يرجع إلى معنى محصل. و أمّا الجنس و الفصل بلا مادة و صورة لا معنى له؛ لقيام البرهان على أن الجنس هو المعنى المشترك ولو لم يكن في الواقع معنى اشتراكي و لا معنى نفرضه إلا بمجرد الوهم و الخيال.

فتحصل: أن البسائط لا جنس لها و لا فصل، بل البسائط عبارة عن الحقائق الوجودية الخارجة عن حقيقة الماهيات و المفاهيم، و الداخلة في معنى المتأصلات و المتعینات و هو الوجود نظير الصورة النوعية - على رأي المصنّف -، و من تلك المعاني الهولى عنده و هو عندي مخدوش سيأتي بيانه.

قوله: فكذا المراد بالاستعداد والمستعد. [٥ : ١١٨/١٦]

و ملخص الجواب بحيث يكون الاستعداد الواقع في التعريف أمراً ذاتياً: أن الأمور الواقعة في التعريف الحقيقي لابدّ و أن يكون ذاتياً، إلا أن المركبات الحقيقية الذاتيات الواقعة في تعريفها هو الذاتي في باب الإيساغوجي، و هو الجنس و الفصل اللذين لهما المأخذ التكويني و العيني كما مضى في الحاشية السابقة، و البسائط العينية الذاتيات الواقعة في تعريفهم هو الخوارج المحمول الذي يعدّ ذاتياً في باب البرهان.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن مفهوم الاستعداد مثل مفهوم الوجود فكما أن ذاته تعالى الواقع في مبدأ القوس النزولي و منتهى الصعودي بذاته منشأ اعتبار المفهوم المصدري الذي من المعقولات الثانية، و الممكنات كلّها من جهة تقييدية على مسلك، و تحليلية على مسلك آخر منشأ اعتبار الوجود، فنسبة ذلك المفهوم إليه تعالى ذاتي في باب البرهان، و تعريفه بالوجود حسن كما عرّفه نفسه بأنّ الله نور السماوات و الأرض، و نسبة ذلك المفهوم إلى الممكنات عرضي معلّل، و تعريفهم به تعريف بأمْر عرضي، و هو غير صحيح. كذلك الاستعداد نسبتَه إلى الهيولى الواقع في منتهى القوس النزول و مبدأ القوس الصعود نسبة ذاتي في البرهان إليه، فهو حدّ له أي الهيولى هو الاستعداد. و أمّا القوّة العارضة عليها اللاحقة بها المعلولة لها فهو الاستعداد؛ أي استعداد من جهة التقييد أو التعليل مثلاً، و أخذ مفهوم الاستعداد في تعريفه أخذ المعنى العرضي له، فماهية تلك القوّة يتّصف بالاستعداد بتوسيط الاستعداد

الذاتي الثابت للهولي. فتمام خلط الشيخ المقتول من جهة القصور إلى التنبه في جانب الاستعداد وأنه له مصداق ذاتي و مصداقي عرضي، فافهم و اغتتم.

العبد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٦)

في ذكر ما تجشّمه بعض المتأخرين من أهل التحقيق
لهذا المطلب و سمّاه برهان خاصّ الخاصّ

قوله: هي الوجودات المتوسطة. [٥ : ١٧/١٢٢]

أقول: قد صرح قبيل ذلك أنّ العقول المفارقة من جهة الإمكان الذاتي منشأ وجود الهولي، و السؤال يعود عليه أنّ التناسب غير محفوظ. و الجواب: أنّ العقل ليس ما منه الوجود بل العقل ما به الوجود بالنسبة إلى الهولي، و الجواب يعود عليه.

هذا مع أنّ التناسب بين القوة الصرفة و العقل المحض و بين ما هو فعليته عين قوّته، كثرته عين وحدّته على نسق واحد، فكما يقع السؤال هناك يقع الجواب هنا، و كما لا يمكن لهؤلاء العظماء رفع هذه الغائلة المعظمة، لا يمكن لهم رفعها بالقياس إلى الهولي أيضاً.

و الإنصاف أنّهم في هذه البادية صرعى و في هذه العويصة سُكّاري، و لا يمكن لأحد حلّها إلّا من جهة الارتياضات المؤدية إلى مسلك العارف الذي يعتقد بالوحدة الإطلاقيه له تعالى و بالكثرة الخيالية الواقعية في عالم الخيال لغيره، و أنّ مجرد القول بوساطة الوجودات

لا يوجب صدور الكثرات و الامتدادات منهم بعد ما لم يكن لتلك الوجودات اسم؛ لأنّ الاسم الأوّل هو العقل، و الثاني هو النفس المفارق الذي هو بمنزلة العقل، و الثالث الخياليات التي أنكروها في القوس النزول و هكذا فمن الموجود الموجب لذلك؟ و لمزيد التوضيح باب آخر.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عني عنه

فصل (٧)

في حجة أخرى أفادها صاحب «المباحث المشرقية»

قوله: موجودة فيه. [١٩/١٢٣ : ٥]

أي في جسم آخر لا في نفسه وإلا يكون محلاً.

قوله: و إن كان ذلك الأمر مبائناً. [٨/١٢٤ : ٥]

أي بأن يكون مفارقاً بالكلية عن الأجسام و الجسمانيات.

قوله: و إثبات الهيولى في الأفلاك. [٨/١٢٥ : ٥]

أقول: قد تقرّر أنّ الماهية الواحدة كما لها المصاديق العرضية لها المصاديق الطولية، و هكذا الأوصاف الكمالية لها المصاديق الطولية و لها المصاديق العرضية، و اختلاف المصاديق في القسم الثاني كما يكون اختلافاً عرضياً يكون اختلافاً ذاتياً، مثل العلم الذي هو الواجب و الجوهر العقلاني و الجوهر النفساني و كيف الذهني. و أمّا في القسم الأوّل فاختلفا في الشدّة و الضعف و ذلك يوجب اختلافها في اللواحق.

فعلى ذلك يمكن كون الصورة الجسميّة أن يكون في الفلك شديداً بحيث لا يحتاج إلى الحلول في المحلّ، و في العالم العنصري ضعيفاً

بحیث یحتاج إلى الحلول فی المحلّ، فإثبات الهیولی بتلك الاشتراك
المفروض غیر ممکن. و هذه عویصة لا یمکن حلّها و لعلّ الله یحدث بعد
ذلك أمراً فانتظر.

من العبد السید مصطفی الخمیني عفی عنه

الفنّ الثالث

في تصاحب الهيولى و الصورة بالعلاقة الذاتية

فصل (١)

في أنّ الجسميّة من حيث هي لا تنفكّ عن الهيولى

قوله: في أنّ الجسميّة من حيث هي. [٥ : ١٢٩/٤]

هنا فصلان: فصل في إثبات أنّ الصورة الجسميّة لا بدّ و أنّ تُصاحب الهيولى، و فصل في أنّ الهيولى لا بدّ و أنّ لا تنفكّ عن الصورة. و في ما ذكره الماتن قد وقع الخلط بين الفصلين؛ لأنّه قال: «و لا محالة يكون لازماً للجسميّة كما مرّ من عدم استقلاله في التجوهر، و القوّة لا تنفكّ عن ذي القوّة». انتهى.

و الجواب: أنّه يبيّن متوجّه إلى ذلك و لما كان غرضه متعلّقاً بإثبات الصورة الجسميّة مصاحباً للهيولى، أضاف إليه برهاناً آخر على اشتراك

الجسمية مع الهيولى في جميع المراتب، فليتأمل تجد خيراً.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: وهذا برهان متين لا يحتاج إلى كون الجسمية. [١٥: ١٢٩]

أقول: قد مرّ سابقاً الإشكال الذي يصعب حلّه على ذوي العلم وهو أنّ الواحد من حيث الواحد - عند المصنّف - يمكن أن يكون لجهتين مختلفين بالنوع بأن يكون نفساً وعرضاً، وبأن يكون جوهرًا مجرداً ومادياً فكيف لا يمكن كون الواحد فعلاً وقوةً بجهتين: من جهة الذات فعل ومن جهة المقايسة مع الصورة الأخرى قوة؟! فالصورة قوة الإنسان وفعل النطفة بلا شيء آخر.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: فإذا ثبت هذه الدعوى فيبتي عليها. [٢: ١٣١]

أقول: للعقل تجويز الهيولى في مصاحبة بعض الصور الجسمية دون الكلّ من طريق يعارض تلك الطريقة وهو أنّ الصورة الجسمية بذاتها غنية لا يحتاج إلى المحلّ أصلاً؛ عالية كانت كما في الأفلاك أو دانية. وأمّا الاحتياج في الدانية فلأنّ الهيولى تمتنع أن يوجد إلّا بتبع الأمر الآخر، فالهيولى التي حقيقتها هو المحليّة عند الوجود تحتاج إلى تلك الصورة حتّى تتحقّق وتتجوهر، فعمومية الهيولى لجميع الصور الجسمية ممنوعة. وبذلك ينقذ الخلّ فيما رآه الشيخ وغيره تاماً.

فتحصّل: أنّ قضية برهان الفصل والوصل هو الهيولى فيما يأتي عليه ذلك، وأمّا في غيره فلا بدّ إلّا أن يقال بعد إمكان ماهيته وجوده وتحقّقه في بعض الصور للعقل أن يحدس في الآخرين وهذا ما ألهمني الله

من العبد السيد مصطفى الخميني

تعالى عليه.

قوله: ونحن قد أتمنا الحجة المشهورة. [١١/١٣٣ : ٥]

قد مر: أنه يَنْقُلُ نقل كلام السيد المحقق الداماد في إصراره على كفاية الإمكان؛ لجريان برهان الوصل و الفصل، فيأتي في الفلك و الأجسام الـذيـمقراطيسية.

و ردّه: بأنّ مجرد الإمكان لا يكفي؛ لأنّ الفصل و الوصل بالحمل الشائع يحتاج إلى ذلك المتوسط و هو الهولوى، و أمّا مجرد الوصل أو الفصل الغير القابل للوصل لا يثبت به تلك المنزلة المتوسطة. و في «شرح الهداية»^(١) لم يرفع الإشكال الذي في البين، و هنا ادّعى إتمام الحجة مع أنه لم يتمّها.

هذا و التحقيق: أنّ البرهان على اشتراك الأجسام كلّها في الهولوى غير ناهض إلّا برهان القوة و الفعل، إلّا أنه لا يثبت حتّى الهولوى في عالم العناصر - كما مرّ الكلام فيه - و لعلّه يأتي ما يرفع به الإشكال عمّا أقامه الشيخ على، الاشتراك فانتظر.

من العبد السيد مصطفى الخميني عني عنه

فصل (٢)

في ذكر أحكام كلية متعلّقة بهذا المقام

قوله: بالطبيعة الموجودة. [١٢/١٣٧ : ٥]

أقول: لم يظهر لي بعد التأمّل وجهٌ للتقييد الأوّل؛ لأنّ الطبيعة ليست طبيعة إلّا إذا كانت موجودة مع أنّه لا ينتقض بشيء، و أيضاً لم يظهر لي وجه

لقوله: «بالجواهر المجردة» و لا قوله: «الصور المستغنية»، فلا بدّ من حمل كلامه على التمثيل في المثال الأوّل، و على حذف كلمة «غير» في المثال الثاني حتّى ينقدح المطلوب و يصير أنّ الجواهر المجردة الغير المستغنية عن المحلّ، كما إذا كانت في النفس مورد النقض لتلك القاعدة المحرّرة.

و يمكن الجواب بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الصور في النفس قيامها صدوري - خصوصاً على مسلكه -، و من إطلاق القاعدة يعلم مسلك من حرّرها و أنّها عند القدماء كانت صدورية.

الوجه الثاني: ليست المراد من الطبيعة، الطبيعة الجنسية بل المراد من الطبيعة هو الطبيعة النوعية، و ذلك لأنّ الحكم على نوع من الجواهر أنّه المجرد بما أنّه جوهر أو على نوع منه بالتركيب لا يستلزم الحكم على سائر الأنواع، بخلاف الفرد من الطبيعة النوعية؛ و الصور المجردة نوع آخر كالعقول، فافهم و تأمل.

و يمكن أن يقال: بلزوم اشتراط الحيثية في تلك القاعدة و هو أنّ الحكم على الفرد بما أنّه فرد لا يسري إلى الطبيعة، بخلاف الحكم على الفرد بما أنّه مصداق الطبيعة؛ فإنّه يسري إلى الطبيعة ثمّ يسري إلى سائر الأفراد.

و على هذا لا يعلم: أنّ الحكم بالاحتياج إلى المحلّ في بعض الأفراد يكون من حيث الشخصية أو مصداق الطبيعة، بل هو من الجهة الأولى و هو ضعف الوجود، فاغتنم.

قوله: كون ماهية واحدة نوعية. [١٨/١٣٧ : ٥]

أقول: هذا ما سنع له سابقاً على برهان الشيخ عند تماميته عند المصنّف، ولكن الإنصاف أنّ الإشكال غير وارد، وذلك لأنّ المقدار الثابت لاختلاف المراتب هو الاختلاف الطولي وهو في المفاهيم الكمالية مثل العلم والقدرة.

و أمّا الاختلاف العرضي وهو في الماهيات لم يُر بعد كون ماهية جوهرية في مرتبة تكون عرضية أو عكسه، بل الجوهر جوهر في جميع المراتب، ولذلك لا يتمّ جواب من قال في دفع الشبهة في مسألة الوجود الذهني بأنّه من باب الانقلاب. وإن توهّم صحّته فما نحن فيه أيضاً كذلك؛ فإنّ الصور الجسمية بماهياتها تحتاج في الخارج أن تكون هكذا أو بوجودها يكون هكذا. ولو صحّ خلافه يصحّ أن يقال: الحرارة الضعيفة تحتاج إلى المحلّ، و أمّا إذا اشتدّت فلا تحتاج؛ فإنّه واضح، و قياس الصورة و الحرارة قياس واحد، فليتدبّر.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٣)

في استحالة تعري الهيولي الجسمية عن مطلق الصورة

قوله: طريق آخر لما تقرّر. [٧/١٤١ : ٥]

أقول: جملة: «لما تقرّر» - بكسر اللام - تعليل لكونه طريقاً آخر، فليست شرطية حتّى يحتاج إلى الجواب. ولكنّه غير تمام؛ ضرورة أنّ منكر المادّة يثبت القسمة الخارجية، و يعتقد أنّ مصحّح القسمة هو

الصورة الجسمية المهملة دون المشخصة، فليتدبّر.

و هكذا طريق بهمنيار^(١) - المتوفى ٤٥٦ -، حيث إنّ الهيولى تحتاج في الخارجية إلى الصورة دون الجوهرية، و إلاّ لا إشكال في أنّ جميع الجواهر يحتاج إلى الواجب في الجوهرية.

قوله: فبقيد قوة الوجود يخرج. [١/١٤٢: ٥]

يخرج جميع التعيّنات الفعلية التي ليست في مرتبة قوة الوجود، و منها الماهيات بالنسبة إلى لوازمها.

و قوله: «يخرج الإمكان و الماهية». إشارة إلى أنّهما أمران ذهنيان ليس لهما إلاّ قوة الوجود في الخارج. و بعبارة أخرى: القوة في التعريف هو الإمكان الاستعدادي، و الإمكان في الماهية هو الإمكان الذاتي فلا يحتاج إلى الإخراج إلاّ من جهة الاشتراك.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: فهو أمرٌ معقول القوام بالفعل. [٨/١٤٣: ٥]

و هذا تحقيق عرشي خطر ببالنا في بعض العلوم الاعتبارية لتشخيص المعاني الاسمية عن المعاني الحرفية، و أنّ المعاني الحرفية و الاسمية في عالم العقول واحدة و في عالم المادّة متعدّدة و متكرّرة و مختلفة الاعتبار و الوجود.

ثمّ إنّهُ قَيِّدٌ أشار بذلك إلى أنّ الجسم ليس مثل الهيولى؛ فإنّه في جميع العوالم جسم، بخلاف الهيولى فإنّها في المادّة هيولى. و قد تقرّر المعاد الجسماني لجميع الموجودات المادّية حتّى الجمادات - كما

صرّح به في هذا الكتاب^(١)، و لا يمكن ذلك إلّا باتّساع وجودهم وإطلاق حقيقتهم، ألا إلى الله ترجع الأمور أو تصير الأمور. نعم، المادّة لا ترجع؛ لأنّه قوّة الأمور خارجاً وإن كان أمراً عقلياً.

و ما قد يقال: إنّ للهيولى و ما يشابهها ملكوتاً، فهو بلسان عرفاني مبين لا غبار فيه و لا ينافي ذلك، فافهم.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عني عنه

فصل (٤)

في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة

قوله: الصورة الجسمية لذاتها. [٤/١٤٥ : ٥]

في كونها لذاتها إشكال يظهر بالتأمّل.

قوله: و إن كانت الهيولى. [٨/١٤٥ : ٥]

قد مرّ مراراً: أنّ الياء و التاء لا تقتضي الإضافة بل هما علامة المصادر الجعلية و معنى «الهيولى» بالفارسية «قوّة بودن» و ذلك غير مفهوم الإضافة و المضاف. و هذا خلط وقع له و لأمثاله و إن لا ندّ له إنصافاً، و قد تبّهنا عليه في كثير من المواضع، فليلاحظ.

قوله: ما هي قوّة أو ذات قوّة. [٩/١٤٥ : ٥]

الظاهر: أنّ المراد من القوّة و الاستعداد نفس الهيولى التي جوهر ذاته القوّة و الاستعداد، و من قوله: «ذات قوّة أو استعداد» الإمكان

الاستعدادي والقوة العرضية، ويمكن عكس المطلوب باعتبار آخر، و الأمر سهل.

قوله: ليس لقائل أن يقول. [١٨/١٤٧ : ٥]

هذه الجملة مرتبطة بالبحث الأخير وهو أن العلة والمعلول يحتاج إلى الاختلاف، فالشك سيق لبيان الاختلاف وكيفيته.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: إمّا عين الوجود أو مساوق له. [١٨/١٥٠ : ٥]

أقول: صريح كلامه أن الوجود والتشخص مترادفان، ولكنه بمعزل عن التحقيق. والمذهب المنصور هو التساوق بينهما؛ لأن ما يفهم من الوجود غير ما يفهم من التشخص إلا أن في الخارج هما واحد. إن قلت: قد صرح مراراً أن تشخص الصورة بالهولي ووجود الهولي بالصورة، وهما لو كانا واحداً للزم الدور ولا مدفع عنه، وهكذا يقال: تشخص الإرادة بالمراد دون وجودها. فيعلم من أمثال هذه الموارد أن الوجود غير الشخصية والعكس، مثلاً يقال: الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والعكس، فلا بد من علاج هذه التنافرات الظاهرة في كلامهم.

أقول: الوجود تارة يطلق ويراد به ناقض العدم، وقد يطلق ويراد به كمال الوجود. والشخص قد يطلق ويراد به كمال الوجود، وقد يطلق ويراد به أصل الوجود. فكمال الصورة بالهولي وأصل الهولي بالصورة، وكمال الإرادة بالمراد وأصلها بمبادئه الأخر، فلاحظ ولا تغفل.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٦)

فى كىففة كون الشىء الواحد بالعموم علة لشىء واحد بالعدد بوجه خاص

قوله: ضرب آخر من التشخص. [١٩/١٥٣ : ٥]

أقول: و هذا إجمال فى الكلام و إهمال فى المقال فكيف لا؟! و هى منبع الشرور و الأعدام و بها حركة جميع الخيرات و المبرّات، فهو أمر متحصّل موجود، إلّا أنّ تحصّل كلّ شىء بحسبه و هذا لا يوجب كون كلّ شىء علة له و إن لا يناسب معه. و فى حكم العقل: أنّ الجزئى لا يصدر من الكلّى و المهمل لا يشخص المفصل خصوصاً بعد احتياجه إليه فى تشخصه، فلا بدّ من علة له حتّى يتشخص بغيره.

فعلى هذا نقول: لا أوّل زماناً للهولوى و إن كان لها الأوّلية الذاتية. فعلى الأوّل يكون تشخص الهولوى بصورة متشخصّة قبلها بهولوى أخرى ولو تسلسلت؛ لعدم الإشكال فيه - كما تقرّر -، و على الثانى لا هولوى تكون علة و لا الصورة، بل العقل ينسّد بابه و ينسب الكلّ إلى واهب الصور بلا دخالة غيره فيه؛ لعدم الشركة معه فى الإفاضة.

و لعمرى إنّه أحسن ما قيل، و أفاضنى الله بقلبي القاصر، و من تأمل فى أطرافه يجده أحسن الطرق فتتخلّص عن الإشكال الصعب القوي.

من العبد السيّد مصطفى الخمينى عفى عنه

قوله: فلا يلزم الدور. [٥/١٥٥ : ٥]

أقول: و الإنصاف أنّه إغفال لا غفلة؛ لأنّ كون الهولوى مشخصاً بمعنى

القابلة إمّا يُحتاج إليه أو لا يُحتاج إليه. فعلى الأول فلا بدّ و أن يتقدّم على تشخّص الصور و هو الدور المُعاد، و على الثاني فهو خلف؛ لما تقرّر من الاحتياج إليها.

و هنا جواب آخر ينقدح لي و حان وقته و هو: أنّ الصور غير محتاجة إلى الهولوى؛ لا في الوجود و لا في التشخّص، بل الصور غنية بالذات إلّا أنّ إمكان الأخسّ اقتضى نزول الفيض منها إلى ما هو دونها و هو الهولوى، و هو محتاج إليها وجوداً و شخصية.

إن قلت: تشخّص الصور بالأعراض، و الأعراض لا تكون مشخّصة إلّا بالانفعال، و هو لا يمكن إلّا بالهولوى فيدور.

قلت: الأعراض حدود الصور و أمارات الشخصية و لا مدخلية لها في أصل المشخّصة، و لذلك تبقى شخصية الصور في البرزخ بلا احتياج إلى جعلها ممدودة اليد إليها، فليتدبّر.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

الفنّ الرابع

في إثبات الطبايع الخاصّة للأجسام و الإشارة إلى جوهرية صورها المَنوَّعة و ما يلتصق بها

فصل (٢)

في إثباتها من جهة مبدأيتها للحركات والآثار

قوله: لإعراضهم عن الحكمة. [٢/١٥٩ : ٥]

و لعمرى إنّه قد وقع الخلط العظيم لأصحاب الحكمة بين ما هو الحكمة الحقيقية، و بين ما هو الحكمة المجازية. فما في هذا الكتاب أكثرها الحكمة بالمعنى الثاني دون الأوّل. أفلا ترى أنّ مباحث الجواهر و الأعراض كلّها باطلة عند حكماء اليوم، و كثير من مباحث الماهيات غير

صحيحة عندهم.

ثم كيف يحكم هو بأنه حكمة و غيره بأنه حكمة مع أنّهما في الرأي نقيضان؟! فالحكمة تؤتى من قبل الله تعالى و هو لا يحصل بهذه الأبحاث الجدلية الغير الموصلة إلى دار الحيوان و الآخرة، و إلا فأول الحكماء هو الفخر؛ لأنّه أدقّ من غيره، فكان ينبغي أن يوصف مباحث المبدأ و المعاد بالحكمة بشرط حصولها من العالم الأعلى بتوسط الرياضات و العبادات لا بالتدبّر العلمي الذي هو أكبر الحجب.

فلله الحمد أن وفقنا لأن ننظر إلى هذه المباحث نظر الآيس من الوصول بها إلى الله، و نظر الغضيب من البلوغ إلى غاية القصوى و هو الفناء الذاتي، و لا يحصل إلا بما حصل لنبيّنا محمد ﷺ فجميع المباحث العلمية التي يتحصّل من هذه الكتب لا يُثمن و لا يُغني من جوع، فافهم و اغتنم.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و لغفلة أكثر الناس. [٥ : ٢١/١٦٢]

أقول: و الإنصاف أنّ هذه المسألة من عويصات المسائل الحكيمة، و حلّها كان على عهدته و لم يتعرّض لتفصيلها. و ما قيل هنا لا يكفي بعدما صرّح مراراً بأنّ الطبيعة الجسمية تتحرّك إلى الطبيعة النوعية ثمّ تستكمل بها، فالطبائع مع النوعية تحصل بالحركة و ليست من الإبداعات.

فعلى هذا مجرد احتياج الجنس إلى الفصل لا يقتضي احتياج كلّ صورة جسمية إلى كلّ فصل، بل الصورة الجسمية بالقياس إلى الفصل

التالي غير محتاج بالفعل. فمن آية جهة كانت الحصة لتلك الصورة دون الصورة الأخرى؟ و لعمرى إنَّ الحلَّ غير ميسور إلَّا بإرجاع ذلك إلى الإبداع، و تفصيله خارج عن وضع الكتاب.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: لم يحصل تلك الآثار من الأجسام. [٥ : ١٦٥/١٩]

أقول: و أنت بعد التدبّر في كلامه صدرأً و ذيلأً ترى أنّه لا يرجع إلى برهان متين بل هو مجرّد الإحالة إلى الآثار، و اختلافها يدلّ على اختلاف المبادئ و اختلاف المبادئ ليست بالأعراض لكون الآثار أقوى من الآثار السابقة. فيعلم أنّ له جهة تقويم فيثبت الصورة الجسميّة و النوعيّة، بل يثبت جوهريتهما و هو المطلوب.

ولكن كما لا يمكن إبداع الآثار إلّا بتوسيط الوسائط الماديّة في هذه الأمور، لا يمكن توديع الحقائق الجوهرية إلّا بتوسيط الوسائط. و ما هو الوساطة لحصول الصورة النوعيّة في قوس الصعود هو الصورة الجسميّة، فهو أقوى من الصورة النوعيّة، مع أنّ الأمر عندهم عكس ذلك. فما اتّفقوا عليه غير تمام، مع أنّ المطالبة من جهة الاختصاص تعود أيضاً و لا جواب يرفع به الإشكال.

فتحصل: أنّ الصورة النوعيّة يحتاج إلى الوسائط، و الوساطة أقوى من ذي الوساطة مع أنّ الأمر بالعكس فليس في الدار أثر من الصورة النوعيّة، فليتبّرّر.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٣)

في إثبات الصور الطبيعية من منهج آخر و هو كونها مقومة للمادة

قوله: صائرة بها. [١٧/١٦٩ : ٥]

أقول: النص الصريح من كلامه هو أن الصورة النوعية التي منشأ الآثار المخصوصة تحصل بالحركة، فالحركة في الابتداء ليست لها الصورة النوعية المعينة ثم تحصل الصورة المعينة النوعية، وهذا هو السر في كيفية اختصاص الجسم المخصوص بالصورة النوعية المخصوصة وإلا لا ينتفي السؤال.

فتحصل: أن لكل صورة نوعية جزئية شخصيه اختصاصاً قبل ذلك به تعرض للجسم و تقومه.

و أما السؤال عن الصورة الكلية، فالجواب: أن التقويم للصورة الجسمية بالصورة النوعية، كما أن تقويم الهولي بالصورة الجسمية. فتحصل: أن الاختصاص في الصورة المخصوصة الخارجية تحصل بصورة قبله متسلسلاً بلا لزوم إشكال في المسألة؛ لما تقرّر أن التسلسل التعاقبي لا يستحيل بل هو واقع في الكون كما في الهولي و الحركة و الزمان، و أما في الصورة الكلية فلا قبلية للجسم عليها و لا للهولي على الجسم، فافهم و اغتنم.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: أو عرضاً قائماً به. [١١/١٧٨ : ٥]

أقول: قوله: «إذ» دليل على العقد السلبي و هو عدم احتمال القسم الثالث، و أمّا أنّه مادّة أو عرض قائم به فلم يقدّم برهان و طريقة على التميّز عند الشكّ. ولكن التميّز بينهما يحصل بالنظر إلى احتياج الصورة في الاستكمال به و عدمه، فعلى الأول فهو المادّة و القوّة، و على الثاني فهو العرض و الخارج عن الشيء.

ثمّ قد يقال: الحديد لا يترتب عليه الأثر إلّا بعد كونه شكلياً و الشكل أثر عرضي لا جوهري، فمجرّد ترتّب الأثر الأكثرى لا يكشف عن ذلك.

أقول: قد مرّ أنّ الأغراض الاعتبارية والمقاصد و الغايات الصناعية المترتبة على التراكيب الاعتبارية ممّا لا مدخل له في الكشف عن هذه المطالب و المراحل، بل الذي هو الأثر هو الأثر الطبيعي المترتب على التركيب الطبيعي، فبقوله: «التركيب الطبيعي» يرتفع الإشكال.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٤)

في إيراد منهج ثالث لإثبات جوهرية الصورة النوعية

قوله: و لتأخّر ما عندنا من الجواب. [٥ : ٨/١٧٣]

أقول: و لعمرى إنّ ما أجاب به هاهنا و ما ظهر على قلبه، كلاهما إطالة في قبال البداهة؛ ضرورة أنّ الكبرى التي قرّره هو أنّ ما لا يتبدّل يتبدّل الجواب بـ«ما هو» فهو العرض، و إلّا فهو الجوهر. و هذا قانون صحيح كلّى لا غبار فيه.

و أمّا الإشكال فهو أنّه خروج عن المبحوث عنه؛ لأنّ السؤال عن الحديد بما هو في الأوّل سؤال عن ماهية الحديد، و السؤال الآخر ليس عن الحديد بل هو عن الهيئة و هو السيف، فالمسؤول عنه في الأوّل هو الصورة، و في الثاني هو الموضوع. فالخلط وقع من هنا و إلّا كلّ فطرة سليمة و عقل مستقيم لو توجّه إلى قيود القاعدة و كان له حظّ من الفلسفة، لينال بتصديقه و تثبيته. و هذا لما هو من البديهيات عند أهله و لا يحتاج إلى البرهان. و العجب من الماتن حيث يبيّن ما هو غير الدخيل في حلّ الإشكال مع أنّ في بعض مواضعه نظراً.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٦)

في دفع المناقضية التي ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الأخيرين

قوله: ليس مراده في أيّ موضع كان. [٩/١٧٧ : ٥]
أقول: و لعمرى إنّ القواعد العقلية لا محيص لها عن التخصيص و التقيد فما يدركه العقل هو تلك القاعدة بنحو الكلية إلّا أنّ المتدبّر لابدّ و أن يلاحظ جميع خصوصياتها - كما مرّت الإشارة إليه - .
و من تلك الخصوصيات التي قد خفيت على هذا المحقّق التحرير هو أنّ المراد من الجوهر هو الجوهرى و الذاتى لا الجوهر فى قبال العرض، فالقابضية جوهرى و إن ليس بجوهر. فكلّ ما يتبدّل بتبديله جواب «ما هو» فهو الذاتى و الجوهرى؛ سواء كان الذاتى فى مسألة

الإيساغوجي أو الذاتي في مسألة البرهان.

لمحرّره العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: إنّ الصورة النوعية هي محض الوجودات الخاصة. [٥/١٨١ : ٥] أقول: وهذا ممّا لا يرجع إلى كلام محصّل؛ فإنّ الصور النوعية تنقسم إلى الصور النوعية المتعلّقة بالصورة الجسمية، وإلى الصور النوعية المنطبعة في الصورة الجسمية. فإن أراد تعميم ذلك حتّى بالقياس إلى القسم الثاني فهذا ظاهر البطلان إن أراد نفي الماهية عنه، وإلاّ فالكلّ وجود و ليس في الدار غيره ديّار. وإن أراد القسم الأوّل منها فهو عبارة أخرى عن المسلك المعروف و هو أنّ النفس و ما فوقها إثبات صرفة، وهذا أمر آخر خارج عن طريقة البرهان والمثاء.

فتحصّل: أنّ الطريقة الصحيحة أنّ جميع الأشياء وجود في الخارج متّحد مع مفهوم آخر يخصّه، إلاّ أنّ المفارقات لما كانت فيها كثرة أحكام الوحدة انسلخت عن الماهية. وأمّا المقارنات فليس الأمر فيها هكذا، و لعلّه يأتي بعض الكلام في المسألة من ذي قبل.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٧)

في أنّ تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل

قوله: فالموضوع يقوم حقيقة العرض. [١٨٨/١٨٢ : ٥]

أقول: لا إشكال في أنّ الممكنات تتحلّ عند العقل إلى ماهية و وجود و أمارات للوجود المعبر عنها بالمقولات. فمن الممكن: هو الذي يحتاج

في ماهيته و وجوده إلى الغير و تكون ماهيته هو الانضياف، فهذا مثل الإضافة و المعاني الربطية. و منها: ما هو غير محتاج في الوجود و الشخص و لا في الماهية، مثل الجواهر. و منها: ما هو المحتاج في الماهية دون الوجود. و منها: في الوجود دون الماهية.

لكن الثالث غير ممكن؛ لأنّ المستقلّ في الوجود مستقلّ في الماهية دون عكسه، كما في الأعراض. هذا ما هو المشهور بين أصحاب الفنّ.

ولكن الماتن **مؤيّد** صرّح في مواضع من كتبه أنّ الأعراض تحتاج إلى الموضوع في ماهيته و حقيقته، ولكن لم يجرى بيان مستقيم و برهان قويم. و التحقيق معه **مؤيّد**؛ لأنّ الوجود المستقلّ كما لا يكون له الماهية الغير المستقلّة كذلك الماهية المستقلّة ليست بلا وجود مستقلّ؛ لأنّ الحكم بالاستقلال فرع الوجود، فبناء على كون المعقولات صوادر النفوس تكون الماهيات العرضية أيضاً مستقلّة.

نعم، في الخارج يحتاج إلى الموضوع، و هذا يشترك فيه الهولوى و الصورة. و اختلاف الاحتياج لا يؤثّر في ذلك بل أقوى المعاني الحرفية مستقلّات في العقل غير مستقلّات في خارجه، و تفصيله في مقامه.

عن العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٨)

في أنّ مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدّمة

على مرتبة وجود الصورة الجسمية

أقول: و الجواب مبناه على الغفلة عن موضوع الإشكال و حقيقة الحال و هو أنّ الفيض عند التنزّل عن مقامه الشامخ في القوس النزولي يصل إلى مقام الهيولى و المادّة الصّرفة بعد طيّ العقول و النفوس و الطبائع و الأجسام.

ثمّ تلك الهيولى الخارجية المصاحبة مع الصورة في القوس النزول يتلبّس بالصورة الجسمية في الصعود، ثمّ بالطبائع، ثمّ إلى ما لا يبقى منه عين و لا أثر. فالسؤال هنا في أنّ الصورة الجسمية لا يحتاج في تلبّس الهيولى بها إلى التخصيص كما هو الواضح. و أمّا الصور النوعية الخارجية المختلفة المتضادّة يحتاج إلى التخصّص. و لا يمكن أن يكون التخصّص من ناحية تلك الصور؛ لأنّها في المرتبة المتأخّرة. و ظلّي أنّهم وقعوا في الخلط بين حكم العقل و الخارج؛ بمعنى أنّ العقل عكس الخارج مع أنّه باطل جدّاً و فاسد قطعاً؛ ضرورة أنّ العقل صحيفة التكوين و الأحكام فيها طبق للطبع، فما في الخارج متأخّر عن الشيء حصولاً فهو في النفس أيضاً كذلك. و ليس هذا خلط بين التقدّم الزماني و سائر أنحاء التقدّم، فليلاحظ.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و رَبّ حيوان. [٥ : ٢٨/١٩٠]

أقول: فرق بين التقطيع الحاصل في الحيّات الباقية بعدها الحركة و القوئ المنطبعة فيها، و بين الأشجار و القوئ الراسخة فيها. ففي الأوّل تلك القوّة من بقايا القوئ الحيوانية و لذلك لا تعود إلى الحياة. و في الثاني هو القوّة الثابتة فيها و لذلك تعود إلى الحياة الأبدية. فما يظهر

منه هو الخلط بين الفرضين.

ثم إنَّ هنا معضلة عويصة و هو إحياء الأموات، مع أنَّ النفس بعد المفارقة لا ترجع إلى البدن؛ للإشكالات الكثيرة التي وردت على مذهب أفلاطون و المشائين - و منها: رجوع الفعل إلى القوَّة - فلا بدَّ من مَخْلَصٍ لورود الخبر الصادق به، و لعلَّه من جهة بقاء النفس في البدن بنحو ضعيف بحيث يمكن إرجاعها إليه.

فعلى ذلك قد يكون النفس تفارق البدن بالكلية، و قد يكون المفارقة بنحو الإجمال و تكون النفس ببعض مراتبه الدانية متعلّقة بالأبدان، فلا يكون الإحياء إلاَّ الإرجاع إلى التفصيل و التوضيح. و لعمرى بذلك يندفع معضلة الرجعة الثابتة بالأخبار المتواترة، و يثبت بقاء الأبدان بعد النفوس صحيحة بلا لزوم إشكال، فافهم و اغتنم.

لمحرّره الراجي إلى رحمة ربّه الغني السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (١٠)

في الإشارة إلى نحو وجود الأشياء الكائنات

قوله: فقدّر بلطيف حكمته. [٥ : ٢١/١٩١]

أقول: هذه عبارة المحقّق الطوسي في «شرح الإشارات»^(١)، و الذي يظهر لي: أنَّ الفيض من العالم العلوي غير متخصّص بل القصور في مرتبة القابل أوجب التحديد و التدريج في تلك الناحية، فلو أمكنت

الهيولى من جميع الصور الطولية في الآن الواحد، لكانت الفيوض نازلة عليها منحفظة بها محرّكة إليها. فالقصور ممّا دون الجنب الإلهي. وإن شئت قلت: إنّ في التشكيك الخاصّي القصور من الوجود النازل؛ لأنّ المرتبة الدانية منه أقصر من المرتبة العالية. و أمّا في التشكيك العامّي ليس القصور من الفيّاض بل المادّة في القوس النزول بلغ إلى حدّ لا يمكن له القبول العرضي لجميع الصور و الفيوضات. و هنا شبهة: هل ذلك مع قطع النظر عن التنزّل كان يمكن ذلك أم لا؟ فعلى الثاني لا إشكال. أمّا على الأوّل فكان يدور الأمر بين التنزّل إلى مرتبة لا تقبل إلا صورة، و بين عدم التنزّل إلى تلك المرتبة بل إلى المرتبة التي تقبل جميع الصور، فليلاحظ.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

الفنّ الخامس

في أنّ نحو وجود الأجسام

على سبيل التجدد

فصل (١)

فيه لامعة عرشية

قوله: «فيزول منه الشرّ والنقص» إلى قوله: «و يحقّ الحقّ

[١٥ : ٥ / ١٩٥]

بكلماته».

صريحة في أنّ للمادة بما هي مادة نهايةً وزوالاً، وفعلُ الحقّ في عالم الموادّ يتمّ أمده ويختم صحيفة الكون والفساد، ويَفنّي مقام الحركة والسكون. وهذا عندنا موافق للتحقيق الذي هو من عرش السماوات نازلة على قلبي الدائرة ومناسب للبرهان والتدقيق بل وردت فيه من الآثار الإلهية والنبوية والعلوية ما لا يحصى ولا يُعدّ.

صريحاً و ظاهراً.

و اللِّمَّ و السرَّ هو: أنَّ الحادث لا يبقى، و الهولوى حادث فلا يبقى بوجه نظمة العالم به و رتبة المدبّر له. ولكن هو قَدَرٌ و غيره اختاروا في مواضع عديدة أنَّ التسلسل في الأزمنة تامّ و واقع، و لا أمد للهولوى. و هذا من جهة الذات غير صحيح، ولكن بحسب الزمان صحيح، كما أنّه مراده قَدَرٌ، و أمّا البقاء و الديمومة فلا يمكن للذات الحادثة كما ورد في بعض الآثار و يناسب الذوق عند أهل الشهود و العرفان.

و أمّا صاحب الكتاب فهو يقول بأنّ فعل الحق لا ينقضي أمدّه، فالمادّة باقية بما هي، دائر بالقياس إلى الصور، فالنوع باقي و الشخص فاني و هكذا. ولكّنه غير صحيح لجهات يحتاج إلى مقام آخر، و علّله يأتي بعض الكلام فيه، فانتظر.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: كانت ذات جهتين. [٥ : ١٤/١٩٨]

أقول: ليست النفس بمرتبة منها ساكنة حتّى في القوّة العاقلة، فالتشبيه بالاستقرار غير صحيح، و هو منه بعيد. بل و ليس لها جهتان بل هو أمر وُحداني ذات مراتب: مادّية محضة، و بين المادّة و التجرد، و التجرد المحض. فكان ينبغي أن يقال: إنّها ذات جهات لاجهتين.

ثمّ إنّ ما يزول لا ربط له بالنفس، و ما يذهب لا ربط له بالمادّة؛ فإنّ البدن يذهب مع النفس، و ما يبقى هو المعنى الحامل الغير الداخل فيها الخارج عن جوهرها بل و عن تسميتها. فما ذكره في هذه الصفحة كلّها مخدوشة مغشوشة، و ما أشير إليه كلّ من جنبه المقدّس، و البضاعة

تُرَدُّ على فاعلها الطبيعي، و هي عندنا مقسورة، و ما بالقسر بعد ما بالطبع
كما أَنَّ ما بالطبع يرجع إلى ذاته و إن قسر.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٢)

في إثبات أَنَّ كلَّ متحرك جسمًا كان أو طبيعة أو نفساً
سيؤول إلى فناء بل كلَّ شيء هالك إلّا وجهه كما نطق
به القرآن و وافقه البرهان

قوله: بل لأجل ذاته كالبارئ أو لأجل.

[٥ : ٢٢/٢٠٠]

أقول: إن أقيم البرهان على أَنَّ الفعل لا يمكن إلّا للعالي فهو منقوض
بالبارئ عزَّ اسمه، و إن أقيم البرهان على أَنَّ الفعل لا بدّ و أن يكون لأجل
شيء فهو منقوض بأفعال الأخسّ. و توهم أنّه في البارئ لأجل الذات و في
غيره لأجل الأشرف فهو كلام بلا وجه.

إن قلت: البرهان قائم على أَنَّ الفعل لا يمكن أن يصدر من الفاعل
لأجل الأخسّ و هذا يكفي للطرفين الآخرين.

قلت: مجرّد سلب الفيض لا يثبت القاعدة العقلية في الطرف
الآخر، فالحكيم لا بدّ و أن ينظر إلى كلّ واحدة من الجهات حتّى يحكم بحكم.
و أمّا ما قيل: إنّ هذه ليست قاعدة عقلية بل هو الحكم الاستقرائي من
أفعال الفاعلين، فهو لا يفيد البرهان على نفي الثالث.

فعلى ذلك يمكن أن يقال: إنّ جميع أفاعيل الفواعل تكون على نمط

واحد و جهة فاردة، فإنَّ الممكنات و النواقص لا يفعلون إلَّا لأجل أنفسهم بل لا يعقل صدور الفعل من أحد لأجل الغير بما هو غيره بمعنى عدم ارتباطه إليه مطلقاً حتَّى من الله العزيز و من الممكن الذليل، فالكلَّ يَجْرُ القرصة إلى نفسه، فإنَّ الغاية معتبرة في الأفعال، و ما دام لم يُقصد الغاية المخصوصة بخصوصية في ذات الفاعل لا يصدر منه الفعل.

فما قيل: إنَّهم يفعلون لأعاليهم، غير تمام. فهم و البارئ سواء في تلك الجهة، و مجرد الفرق بينهما بأنَّ البارئ لا يستكمل بفعله و هو يستكمل به، لا يكفي لكون فعلهم لغيرهم بل هو بداعي وصول الغاية له و حصولها لنفسه.

هذا و يمكن تقريب آخر في المسألة بحيث يُستنتج أنَّ فعل البارئ و إن يكن للذات و لا يستكمل به، إلَّا أنَّه يمكن اعتبار الذات مع قطع النظر عن التجليات العلمية و العينية و يمكن اعتبارها مع التجليات العلمية و يمكن اعتبارها مع التجليات العينية؛ ففي الاعتبار الأوَّل هو الذات اللا بشرط، و في الاعتبار الثاني هو الذات بشرط الأسماء و الصفات و لوازمها من الأعيان الثابتة و هو الفعل الأوَّل و هو الفيض الأقدس، و في الاعتبار الثالث هو الذات مع التجلي العيني على الأعيان و الماهيات و هو الفعل الثاني و الفيض المقدَّس.

إذا علمت ذلك فليعلم: أنَّه يمكن صدور الفعل منه تعالى له تعالى، ولكن الذات الأوَّل يفعل بداعي الذات الثاني بلا ازدياد في مرتبة الذات، بل هو ازدياد في الخارج عن الذات فلا استكمال للذات حتَّى يلزم الإمكان و الفقر.

فعلى ما قرَّبناه، الكلّ على نَسَق واحد إلاّ أنّه يمكن إرجاع
الممكنات إلى الله تعالى في الفعل، ويمكن إرجاعه تعالى إلى
الممكنات بوجه - كما أُشير إليه - فلاحظ.

قوله: إلاّ وله غاية مطلوبة فوقه. [٥ : ٩/٢٠٤]

أقول: و لعمرى إنّهُ وقع الخلط بين المقصود الفوقاني بما أنّه
مطلوبي و معشوقي و بما أنّي أفعل لأنّ أصير مثله - لا أنّي أفعل له؛ فإنّه
محال -، و بين المقصود الفوقاني بما أنّه ذات كاملة و هو أكمل منّي،
فالفعل ليس للثاني بل هو للأوّل فالفعل للفاعل، فليتدبّر.

من العبد السيّد الخميني عفي عنه

قوله: و المشاؤون. [٥ : ١٩/٢٠٤]

أقول: فيما ذكره من إرجاع الاصطلاحات إلى أمر واحد و هو الأضواء
واقعاً و تلك الأسماء اصطلاحاً مواضع للنظر. و لعمرى إنّهُ قد غفل عن
مبانيهم بالأخصّ في مسألة المشائين، فإنّهم قائلون بالعقول الفاعلة مع
القول بالصور العلمية، فتأويل كلامهم غير ما هو مرامهم.

و أعجب منه مسألة المتصوّفين، و لعمرى إنّهُ ليس من أهل هذا الفنّ
كما يظهر من موارد تصرّفه، و لقد سمعت من والدي العارف: أنّه ما كان
أهل المعرفة بمبادئ العرفان الاصطلاحي والعلمي.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

الفنّ السادس

فيما يتسلّمه العالم الطبيعي

من العالم الإلهي من المبادئ

فصل (١)

في تعريف الطبيعة

قوله: لا يجوز أن يفعل فعلاً خاصاً. [٧/٢٤٩ : ٥]

أقول: هذا في غاية الوضوح؛ لأنّ الجسم بما هو جسم لا بدّ و أن يشترك في الأثر لا من جهة التمسك بقاعدة «الواحد» حتّى يقال: إنّه في البسيط الحقيقي، بل لأنّ صدور الأفعال المخصوصة يحتاج إلى خصوصية في المبدأ حتّى لا يلزم الترجيح بلا مرجح، فهذا ممّا لا ريب فيه وجداناً وبرهاناً.

و أمّا أنّ إثبات القوى الأخرى بحيث تكون تلك القوى مبدأ الأفعال و

الآثار فهو بذلك الدليل. و البرهان ممنوع؛ لأنّ الإشكال يرتفع بأن يكون الجسم شريك العلّة فتحصل الخصوصية المعتبرة بالشريك الآخر، أو يكون الجسم متخصصاً أولاً بتلك الجهات ثمّ يوجب التأثير، فهذا الإشكال يحتاج إلى الدفع كما هو الواضح.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

أول شهر الرجب سنة ١٣٧٨

قوله: مبدأ أول. [٥ : ٢٥٠ / ١٠]

أقول: يرد على التعريف أنّ المقرّر في محلّه لزوم القيود المعتبرة في التعريف و لا يحتاج إلى القرينة الخارجية، فقوله: «مبدأ» يشمل المبادئ الفعلية و الانفعالية و الذاتية و العرضية، و المقصود من المبدأ هو المبدأ الفاعلي الذاتي فلا بدّ من إيراد قيد حتّى يندفع سائر الإيرادات.

إن قلت: قوله: «بالذات» يورث قيد الذاتي.

قلت: إن أريد منه إرجاع قيد الذاتي إلى المبدأ، فيبقى ما فيه مطلقاً و هو يحتاج إلى القيد الذاتي، و إن أريد منه الإرجاع إلى المبدأ و ما فيه، يلزم الإشكال الآخر فهو استعمال اللفظ في الأكثر من معنى في التعريف، على فرض تسلّمه.

ثمّ إنّ قوله: «بالذات» و قوله: «لا بالعرض» معنى واحد، و توهم الدخالة في غير محلّه كما يظهر بمراجعة المتن مع أنّ «لا بالعرض» مثلاً يكفي لإخراج الجميع.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٢)

في نسبة الطبيعة إلى ما فوقها من الصورة و النفس و إلى ما تحتها من المادّة و الحركة و الأعراض

قوله: اتّحاد العاقل بالمعقول. [١٨/٢٥٤ : ٥]

إن قلت: كيف يرتبط تلك المسألة بمسألة أنّ شيئية الشيء بكماله دون نقصه؟

قلت: لو صدّقت ذلك فلا يلزم الإشكال في أنّه يلزم اتّحاد ماهية المعقول مع ماهية العاقل، بل شيئية الشيء بكماله و هو وجوده و هو يتّحد، فالمعقول يتّحد مع العاقل.

إن قلت: هب، ولكن كيف يرتبط مسلك الحركة الجوهرية بتلك المسألة؟

قلت: إذا فرضت أنّ شيئية الشيء بصورته - التي بها هي - لا بالجهات الخارجة عنه الملازمة معه، فالحركة الاشتدادية تثبت؛ لأنّ المعنى المتأبّي عن الحركة هو الصورة بشرط شيء، وأمّا ما معه - و هو لا بشرط - لا منع من حركته بعد عدم دخله في موضوع الحركة، فموضوع الحركة بعدّ باقي، و ما هو الفاني لا دخل له في شخصية موضوع الحركة.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: لها طبيعة خامسة. [١/٢٥٥ : ٥]

أقول: إن أريد من الطبيعة الخامسة أنّه هو المبدأ للحركة فهي

ليست خامسة فنفي الطبيعة عنه غير صحيح، وإن أُريد منها أنّها ذات صفات أثرية دون عنصرية فنفي الطبيعة عنها صحيحة بلحاظ الطبائع العنصرية، فلعلّ نظر الشيخ من النفي هو النفي الخاصّ دون النفي المطلق.

قوله: كالفلك وما فيه. [١/٢٥٧ : ٥]

و هو النجوم أو الأفلاك الجزئية.

إن قلت: ما ذكره من الخصوصية للبسائط هي بعينه يأتي في المركّبات، أفلا ترى أنّ النفس الإنسانية ذات مراتب طولية و عرضية، و هي تتحدّ مع جميع المراتب - عقلية، وهمية، خيالية، حسّية، طبيعية، مباشرة - فهو و الفلك بمعنى واحد لافرق بينهما.

قلت: النفس ليست واحدة في الصورة النوعية و الطبيعية، بل الطبيعية فيها لها حداء غير حداء الصورة، بخلاف النفوس الفلكية: فإنّ الطبيعة فيها تتحدّ مع الصورة، كما صرّح به الشيخ سابقاً.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: في مباحث المثل الإلهية. [١٥/٢٥٩ : ٥]

أقول: و لعمرى إنّهُ اجتهد وجدّ، و لم يأت بما هو الكافي لجميع الشّئات و تمام المهمّات من المباحث المربوطة بالأنواع الكلّية السّعية، و أرباب الأنواع الجزئية المحيطة.

و ممّا قد استشكلنا في محلّه: أنّ العالم مرتبط ببعضها ببعض؛ مادّيتها بمجرّدها و جوهرها بعرضها و ضعيفها بقويّها و عاليها بدانيها - و قد صرّح بذلك المصنّف في طيّ المباحث المربوطة بمسألة التوحيد في إله

العالم، ذيل البحث عن برهان معلّم المشائين و قال: «حتّى لا يجوز مجرد غير مربوط بعالم المادّة بل يمتنع»^(١)، فعلى هذا لا يمكن إثبات المُثُل الأفلاطونية، و ذلك لأنّ الإمكان الذاتي غير كاف في وجودهم بل الإمكان الوقوعي ممّا لا بدّ منه في تحقّقهم، و لا يمكن إثبات الإمكان الوقوعي بوجود الفرد الداني، بخلاف الإمكان الذاتي فإنّه يُثبت بالفرد الأخسّ و تفصيله و «إن قلتُ، قلّتاته» في مقامه إن شاء الله تعالى.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: هي بقاء النوع. [٥ : ١٤/٢٦١]

أقول: و هذا برهان إقناعي لا علمي واقعي، و ذلك لإمكان إرجاع كلام الشيخ إلى أنّ الغاية في تعاقب الأشخاص ليس بقاء النوع، بل الغاية هو الفرد المقارن المتأخّر عنه زماناً دون بقاء النوع. و هذا لا يوجب الإشكال في مباحث الغاية؛ لأنّ كلّ فعل جزئي له غاية جزئية، و كلّ فعل كلي له غاية كلية، و ليس غاية الجزئي كلياً و لا العكس.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٤)

في موضوع العلم الطبيعي و مبادئه

قوله: الموجود بما هو موجود. [٥ : ٧/٢٦٤]

أقول: قد تقرّر ممّا تارة إنكار الموضوع لجميع العلوم، بل العلوم

عبارة عن عدّة قضايا متسانخة المرتبطة بعضها ببعض في السنخ الغرضي؛ وأخرى أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيها عمّا يرتبط به ويتسانخ معه ارتباطاً يدركه العقل السليم و تسانخاً يجده المنصف الخبير؛ فإنّ أعرف العلوم موضوعاً هو الفلسفة الكلّية و مع ذلك لم يدفع بعدُ الإيرادات الواردة عليه، مثلاً مباحث الماهية من العلم الكلّي مع أنّها غير مرتبطة بالوجود إلّا أحياناً.

ثمّ من المعلوم استعمال القضايا السالبة في العلوم مع أنّها لا تحتاج إلى الموضوع، و الاستطراد قبول الإيراد لدفعه. و يشهد لذلك مباحث الجنّة و النار بل و المعاد بوجه. و يشهد لنا ما حكى عن شيخ المشائين: «إنا ما ورثنا عمّن تقدّمنا إلّا أقيسة معدودة»^(١)، ثمّ أضيف إليه بعد ذلك، فالعلم ليس له جهة وحدانية حقيقية بل وحدة العلم اعتبارية، فليتنبّر.

مصطفى

فصل (٥)

في تعديد المبادئ التي للطبيعيين أن يأخذوها
على سبيل المصادرة والوضع

قوله: و بقاء الموضوع شرط في الحركة. [٥ : ٢٦٩/٦]

أقول: قد يتوهم من كلامه أنّه ينكر الحركة في الجوهر، و يشكل من

جهة بقاء الموضوع و هو الإشكال الذي أبدعه شيخ المشائين، ولكنّه توهم فاسد لا شأن له؛ ضرورة أنّه صرّح بالحركة في الجوهر المادّي. فالمقصود منه أنّ الصورة بما هي صورة لا حركة لها بل الحركة للصورة تتبع المادّة المتحرّكة. و لعمرى إنّهُ قدَّحُ لم يبيّن روح الحركة في الجوهر؛ بمعنى أنّه لم يبيّن اعتبار الصورة و أنّها مادّة و فعل، أمّا أنّها مادّة فهو بالنسبة إلى الصورة الآتية، و أمّا أنّها صورة فهو بالقياس إلى المادّة الفعلية. فهنا - فعلاً - أمران: فعل و مادّة، ولكنّ المادّة مادّة مطلقاً و الصورة صورةٌ للمادّة الفعلية و مادّة للصورة الآتية، فافهم.

و أمّا مسألة بقاء الموضوع فقد منّ الله تعالى بيان علمي وافٍ قوي جدّاً في كيفية بقاء الموضوع فانتظر.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عني عنه

قوله: فإنّ العدم شرط. [٥ : ٢٧٢/١١]

أقول: للعدم اعتبارات: أحدها: مفهومها المطلق، ثانيها: مفهومه المقيد و المضاف، ثالثها: المعنى العدمي أي ما هو الخارج ظرف نفسها لا وجودها كالإمكان، رابعها: ما هو الخارج ظرف نفسها و وجودها إلّا أنّه بمرتبة من الضعف يُعدّ عدماً في مقابل الوجود كالهولي.

و المقصود من الشرط: إن يرجع إلى الأخير فهو ليس بعدم، و إن يرجع إلى الأوّل فهو غير معقول أن يكون شرطاً؛ لأنّه وجود و هو عدم، و إن يرجع إلى الثالث فهو يمكن أن يكون شرطاً إلّا أنّه ليس المقصود هاهنا، و إن يرجع إلى الثاني فهو أيضاً عدم فإنّه في مقام التعليم و التعلّم يقال بالفرق بين العدم المطلق و العدم المضاف و إلّا فعند العقل لا فرق

بينهما، فكون العدم شرطاً غير صحيح بل ممتنع، فعليه لا بدّ أن يرجع إلى الوجود فيصير النطفة مزاحماً مع العلقة كما أنّ السواد يضاّد البياض و ليس عدمه شرطاً إلّا في التوهّم.

مصطفى عفي عنه

قوله: كان عن العدم. [٥ : ٢٧٣/٢]

أقول: قد مرّ أنّ العدم ليس شيء حتّى يصدق ذلك فهو في وعاء التخيل و الاعتبار المحض و اللغة و العرف. و أيضاً قد تقرّر أنّ الحقائق الحكمية لا تقتنص من الإطلاقات العرفية. فعلى ذلك لا وجه للحكيم البحث عن كلمة «عن» و «من» و «بعد»؛ فإنّها مشوبة بما لا يرضى به العقل كما في العدم، فليتأمل.

لمحرّره العبد السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٦)

في كيفية كون هذه المبادئ المقارنة أعني المادّة

و الصورة و العدم مشتركة

قوله: و الكون و الفساد و النفس الفلكية. [٥ : ٢٧٦/١٥]

أقول: الكون و الفساد المنفيّ عند الحكماء قاطبة في الأفلاك هو الذي ساقه البرهان و وافقه الحكيم الماتن و هو التبدّلات العرضية و الانتقالات الآتية عندهم. و أمّا الكون و الفساد الثابت عند الحكيم الماتن في الأفلاك الكلّية و الجزئية هو الحركة الجوهرية في ذات الأفلاك بلا تغير في الجسم من حيث العوارض، مثل المقدار و غيره. نعم،

الحركة الوضعية التي تقتضي الحركة الجوهرية فيها لا تقتضي التبدّل في الجسم بمعنى الكمّ والكيف مثلاً بخلاف الجوهر. وهذا ليس الكون والفساد المصطلح بل هو أمر آخر منفيّ عند المشهور؛ لأنكارهم الحركة الجوهرية رأساً وإثباتهم الكون والفساد في عالم العناصر دون الحركة الجوهرية.

ثم إنّ في مواقع كثيرة من كلماته أنظاراً واضحة، مثل إثبات الحكم للأعدام وإثبات العدم للوجود وإثبات الشركة بينهما وإثبات الشركة للعدم؛ فإنّ ذلك في مقام التعليم والتعلّم دون الواقع والتكوين.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٧)

في أنّ أيّ العلل ينبغي أن يكون أشدّ مطلباً
و اهتماماً للطبيين

قوله: ينبغي أن يكون أشدّ مطلباً. [٥ : ١١/٢٧٩]

أقول: هذا التعيين من الطبيعي أولى من الحكيم الإلهي؛ فإنّه أعلم بما هو أوفق بفعله وقصده مع أنّه بحث لا ينبغي الكلام حوله. و عليه تقول ليس للطبيعي البحث عن الماهيات بما هي ماهيات و لا البحث عن العلل الوجودية - و هو الفاعل و الغاية بنحو الإطلاق -، فالعلل المقومة الماهوية و الوجودية مربوطة بالحكيم الإلهي. و أمّا مع التطبيق و التحديد في المبحوث عنه فالأوفق هو العلل الوجودية دون العلل الماهوية. و بين العلل الوجودية الأوفق هي العلة الفاعلية

ثمّ الغائیة، مع أنّ العلة الغائیة كمال العلة الفاعلیة، فلیتدبّر.

من العبد السید مصطفی الخیمینی عفی عنه

فصل (٨)

في معرفة كيفية تركّب الجسم الطبيعي

عن مادّته و صورته

قوله: تركيباً اتحادياً. [١٢/٢٨٣ : ٥]

أقول: هذه المسألة من عویصات فنّ المعقول، و لعمري إنّ القائل بالاتّحاد غافل عن نکته، و القائل بالانضمام عن نکته، و من توجّه إلى ذلك یعتقد الصواب، و أنّ التركيب ليس اتحادياً بمعنى لا انضمامياً بمعنى، و النتيجة أنّه اتّحادي یناسب مع الانضمامي، و سیأتي التعرّض لما في تمام البراهین القائمة على الاتّحاد و إن كان المقصود منه هو المعنى الغير المناسب للانضمام.

أمّا بیان معنی الاتّحاد:

المعنى الأول: أن يكون الشيء في الخارج عين الشيء الآخر بحيث يكون جميع العناوين المعتبرة منه معتبرة من صراح ذاته عند الاتّحاد، مثل اتّحاد العلم و القدرة في الواجب تعالى؛ فإنّهما غیران مفهوماً عینان عیناً، فحينئذٍ یحمل أحدهما على الآخر في العین؛ أي یقال: القدرة عين العلم في الواجب.

و الحکیم لا یتفوّه بأنّ المادّة عين الصورة تساوقاً بأنّ یكونا محمولین خارجین حتّى یحمل المادّة على الصورة في الخارج، فیقال: المادّة

صورة في الجسم و الصورة مائة فيه. فهذا المعنى من الاتحاد غير معقول بينهما، و لا يقول به حتّى ينتج أنّ حيثة المائة و القوة عين حيثة الصورة و الفعل، فهذا الاتحاد ممّا لا يقول به ذو مشكّة.

و أمّا المعنى الآخر - المناسب للمعنى الأوّل من الانضمام كما يأتي :-
هو أنّ بعض الموجودات يكون في الخارج كلّاً على الموجود الآخر؛ لأنّه لا متحصّل و لا متقوّم و لذلك يكون تحصّله من ذلك الغير و وجوده من تلك العلّة بحيث يمكن أن يُنظر فيه بمعنى متّحد معه، و يمكن أن ينظر فيه بمعنى لا يتّحد. مثلاً الجوهر و البياض؛ فإنّ البياض ليس في رتبة الجوهر إلّا أنّه قد يلاحظ و يكون عين الجوهر بوجوده فيحمل عليه و قد يلاحظ و لا يحمل عليه.

فالعرض وجوداً و ماهية مفارق عن الجوهر إلّا أنّ نحو وجوده مع الجوهر في مرتبة، فالمائة و الصورة في التنظير عين الجوهر و العرض إلّا أنّ المائة اللابشرط بمنزلة الأبيض متّحد مع الصورة، و المائة بشرط لا غير الصورة. و هذان الاعتباران واقعيان لا محض التخيّل و التوهّم؛ فإنّ الشيء التابع ليس في مرتبة ذات المتبوع واقعاً و في مرتبة من المتبوع واقعاً، فالمائة التابعة للصورة ليست في مرتبة ذات الصورة واقعاً و لا في مرتبة من الصورة بل هو صورة نازلة واقعاً، و هذا المعنى هو المقصود من مقالة القائل بالاتّحاد كما سنشير إلى ما في كلامهم ممّا يؤيد ذلك.

و أمّا بيان معنيي الانضمام:

أمّا المعنى الأوّل فهو أن يلاحظ أمران: أحدهما: خارج عن حقيقة الآخر؛ و الثاني: لكونه ذا مراتب و أطوار داخل بطور من ذاته و ترشّح منه

فی ذات الآخر، و ذلك مثل البیاض فإنه لیس بداخل فی حقيقة الجسم فلا یحمل علیه، و أمّا الأبیض فهو متحد مع الجسم إلا أنه لیس اتحاداً توهمًا - كما أن افتراق البیاض و الجسم لیس تخیلاً - فلا بد من الاتحاد الخارجی حتی یمكن الحمل. و ما أو مانا إلیه روح البحث و الكلام، و به ینحلّ الإشکال فإنّ الجوهر متحد بطور منه مع الأبیض، فإنّ الأبیض هو الجسم مع الشیء الآخر إجمالاً لا تفصیلاً.

و المعنی الثاني للانضمام له معنیان: أحدهما: الاعتبار المحض و هو مثل الحجر جنب الإنسان؛ والثاني: جهة طبیعیة إلا أنّها صناعیة كالسریر المحدث بالحديد. و هنا قسم آخر و هو ارتباط المعالیل بعلّة واحدة، فاعتنم.

من العبد السید مصطفی عفی عنه

قوله: لا أنّ لهما وجودین. [٥ : ٤/٢٨٤]

أقول: لو لم یکن لهما وجودان فی هذا المركّب فكیف یبقی أحدهما، و یفنی الآخر أو یذهب الآخر؟! فإنه لا یمكن سلب الشیء عن نفسه و وجود الشیء بلا نفسه، فهذا باطل جداً بل لا یقول به.

إن قلت: ما هو الواحد هنا هو الواحد النوعی؛ بمعنی أنّ الصورة تبقی بنوعها و یتفكک بطبیعتها لا بشخصها حتی یلزم الإشکال.

قلت: هذا بعینه یأتی فی الأعراض؛ فإنّ السواد الشخشی یلازم الجسم أمّا السواد الشخشی لا یلازم النوع الجسمی و طبیعیه؛ ضرورة أنّ بعض الأجسام أبيض فقد وقع التفکیک بین العرض و موضوعه بهذا المعنی فهو مرکّب مثل الجواهر، و هی سائط مثل الأعراض. و من هنا یعلم مواضع عدیده من کلامه أنّها المنظور إلیه و المخدوش فیه، فلیتدبّر.

قوله: باقياً بالفعل فيما هو اللاحق. [١١/٢٨٥ : ٥]

أقول: والعجب منه كلّ العجب أنّه قد صرّح بأنّ المركّب من العناصر ليس بمعنى انحفاظ العناصر بالصور الأصلية في المركّب، وهذا معنى التركيب من الأشياء بكسر صورة تلك الأشياء. فما هو الموجود بالفعل هو المركّب إلّا أنّ المركّب ليس معناه انحفاظ الصور الأولية، فالجسم مركّب من المادّة والصورة إلّا أنّ المركّب ليس معناه بقاء المادّة والصورة في مرتبة الجسم تفصيلاً بل الجسم حاصل منهما بحيث يكون جوهرًا ثالثاً، ففي تلك الحجّة وقع الخلط من جهتين كما أشير إليه.

قوله: مادّة الشيء هي التي. [١٧/٢٨٥ : ٥]

أقول: وهذه الحجّة حجّة على عدم الاتحاد بالمعنى الأوّل دون المعنى الثاني، وذلك لأنّ المادّة والصورة لو كانتا متّحدتين بحيث يكون الوجود بالنسبة إلى أحدهما عين الوجود بالنسبة إلى الآخر ليلزم أن يكون ما به بالقوّة عين ما به بالفعل؛ لأنّ ذلك معنى الاتحاد بالمعنى الأوّل. فمن جميع هذه التعابير يعلم أنّ المصنّف ليس في مقام إثبات الاتحاد بالمعنى الأوّل، بل هو في مقام إثبات الاتحاد بالمعنى الثاني، وهذا المعنى هو مذهب المشهور والجمهور. إلّا أنّه لما توهم أنّهم يقولون بالانضمام بالمعنى الثاني، توهم أنّ التركيب ليس انضمامياً بالمعنى الثاني، فنفي عنه أصل الانضمام. ولكن الثابت هو الاتحاد الثاني والانضمام الأوّل، فليتدبّر فجميع الإيرادات واردة عليه على فرض، ومدفوع على فرض، فليتدبّر واغتنم.

قوله: و مع اتّحادهما لا يتصوّر ذلك. [٣/٢٨٧ : ٥]

أقول: هيهات! حيث يظهر منه الاتّحاد الخارجي. و لعمرى من يشتهي تفحص الإشكالات الواردة عليه لعلّه يبلّغها إلى أكثر من عشرين، فيا ليت نرى في تذكرها الفائدة.

و فيما نذكر من التحقيق في المسألة يظهر مواقع الإشكال في كلامه و هو أنّ الصورة المندرجة المتعالية للبلوغ إلى المراتب الراقية، إن لم تكن معها القوّة فلا يمكن لها الحركة، و إن كان المادّة محضة فلا تحقّق لها حتّى يتحرّك فلا بدّ في الحركة من أمرين.

ثمّ إنّ الهولوى تتبدّل بالصورة و القوّة يصير فعلاً لا أنّ الفعل يصير فعلاً إلّا أنّ اتّحادهما بالمعنى الثاني يكفي لذلك.

فعلى هذا يصير التركيب بين المادّة التي صارت الصورة اتّحادياً، و بين الصورة الفعلية و المادّة التي يصير صورة أخرى انضمامياً، فالتركيب اتّحادي و انضمامي؛ اتّحادي من جهة و انضمامي من جهة أخرى. و من هنا يعلم: أنّ العلّية و المعلولية تكون بين المادّة و الصورة المركّبة بالانضمام، و الجنسية و الفصلية بين المادّة و الصورة المركّبة بالاتّحاد.

و هذا ما اختار والدي المحقّق في جميع كلمات القوم، ولكنّه لو تمّ ليس يجمع بين تلك الأقوال بعد ما صرح بأنّ العلّية و المعلولية تحليلية دون الخارجية، و هذا من عجيب أقاويله تعالى. و العجب أنّه استنظر العلّية و المعلولية بالعلّية و المعلولية في الأعراض، و أمّا في البساطة فأنكر، مع أنّ مبنى التركيب الاتّحادي بالمعنى الأوّل هو

البساطة و سيوافيك تحقيق آخر لعلّه يكون محمول كلامه تَبَيُّرٌ.

العبد مصطفى

قوله: لزم منه أمور. [٥ : ٢٨٩/١٧]

أقول: في كلماته مواضع للبحث بعد البحث عن السند رأساً. أمّا البحث عن السند فهو أنّ جميع هذه الأمور يلزم بناءً على الانضمام بالمعنى الثاني دون الانضمام بالمعنى الأول. و الاتحاد بالمعنى الأول ممتنع بين النفس و البدن دون الاتحاد بالمعنى الثاني، و ذلك لأنّ النفس و البدن أمر واحد في لحاظٍ و متفاوتان في لحاظٍ.

أمّا هما واحد، فلأنّ المفهوم المتخذ منه يحمل على النفس، و بالعكس؛ لأنّ النفس عرض خاصّ للبدن، و البدن عرض عامّ للنفس بمعنى غير اصطلاحي.

و أمّا هما مختلفان فلأنّ النفس متعاكس البدن كما اشتهر أنّ النفس و البدن متعاكسان إيجاباً و إعداداً، فلو كان التركيب اتحادياً بالمعنى الأول يلزم إمّا تجرّد البدن أو تمادي النفس، و كلاهما محال. فالاتحاد معناه ليس الوحدة، و التركيب معناه ليس البساطة الخارجية، بل التركيب الاتحادي هو معنى التركيب الحقيقي؛ بمعنى أنّ الجسم يحصل من المادّة و الصورة لأنّه مجموعهما الانضمامي، و إلّا فليس نوعاً آخر من الجواهر، تأمل و اغتنم. و أمّا البحث الثاني فيظهر بعد التدبّر في كبرى المسألة.

من العبد الفاني السيّد مصطفى الخميني

ابن العلامة المحقّق الحاج السيّد روح الله الخميني عفي عنهما

في الليل الثاني من شهر شعبان المكرّم سنة ١٣٧٨

قوله: وجودها بعينه وجود ما هو المادّة.

[٥ : ٢٩٣/٥]

أقول: هذا إشارة إلى تحقيق آخر قد أنكره سابقاً وأثبتناه هناك، ونكره هنا ويثبتته هذا الرجل الإلهي. وقبل الإيماء إليه لابدّ وأن يلاحظ أنّ الاعتبارات في الماهيات ليست بيد المعترين بل هي اعتبارات التكوين باختلافها باختلاف الطبائع والخارجيات، فمن ينكر الوجود للمادّة إلّا تحليلاً فلا يعتبر لمأخذ الجنس إلّا المعنى التحليلي الذي لا حذاء له خارجاً، وهذا قبيح على العاقل فضلاً عن الحكيم.

وما اشتهر: أنّ البسائط لها المادّة والصورة الذهنيين، من الأغلاط المشهورة ولا أساس لها؛ لما فصلناه في حواشينا السابقة.

فعلى هذا لابدّ وأن تعلم: أنّ المادّة لها الوجود الظليّ التبعي للصورة وهي الصورة النازلة، والصورة هي المادّة الراقية كما أنّ الصورة النوعية هي الصورة الجسمية الكاملة وهي النوعية النازلة. هذا ما هو التحقيق الحقيقي بالتصديق.

وأما الذي ينكره سابقاً ويفيده هنا هو كون الواحد صورة ومادّة بلحاظين؛ لأنّه باختلاف الاعتبارات لا يختلف الحقائق مع إثباته جوهرية شيء وعرضيته باختلاف النظر الواقعي، بل تجرّد النفس وماذيته من هذا القبيل - كما صرّح به في السفر الأوّل - . والآن يقول: إنّ المادّة والصورة موجود واحد. وحيث لا ينكر المعنى الاشتراكي فلابدأ يختار: أنّ النطفة صورة للمادّة الفعلية بل هي صورة محضة بلا كونها مادّة، وتلك النطفة مادّة للعلاقة. فالصورة مادّة لشيء آخر وصورة بالفعل، وهذا لا غبار فيه إلّا أنّه مساوق لإنكار المادّة رأساً.

فصل (٩)

في حلّ شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتّحاد بين الصور و الموادّ

قوله: على وجه أشرف مع معنى آخر. [٥ : ٢٩٥/٨]

أقول: وهذا منه تصريح بثبوت المادّة ثبوتاً مخصوصاً بها وإن كان
أخس من ثبوت الصورة.

ثمّ الظاهر منه إثبات الاتّحاد بين المادّة و هي الجنس مع الصورة
لالمادّة و هي بشرط لا عن الصورة - لبالمعنى العقلي بل - بالمعنى
الخارجي.

أي أنّ للمادّة ثلاث اعتبارات: اعتبار الجنس و هو في العقل، و اعتبار
اللابشرط الخارجي، و اعتبار البشرط لا الخارجي. و الذي يظهر منه
هو اتّحاد الصورة مع الاعتبار الثاني، و إلّا فالاعتبار الأوّل متّحد معه
الفصل لا الصورة، و الاعتبار الثالث لا يمكن معه الاتّحاد فيبقى الاعتبار
الثاني، فقطع الشجر و هو المعنى الصوري موجب لزوال الجنس أولاً بتبع
زوال الفصل، و موجب أيضاً لزوال المادّة اللابشرط. فما هو موضوع
الاتّحاد غير ما هو موضوع الانضمام.

ولكن ذلك كلّه من حسن الظنّ بجنابه وإلّا فهو في الحقيقة منكر
لجميع المذاهب العلمية المشائية حتّى المادّة، و جعل التركيب
الاتّحادي وسيلة له. و لعمرى من توجه إلى معنى التركيب الاتّحادي لا بدّ
و أن ينكر المادّة، أو ينكر المادّية، أو يثبت بساطة الجسم، أو يقول بسلب

الشيء عن نفسه عند مفارقة الصورة عن المادّة.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و الجنس و الفصل موجودان بوجود واحد. [٥ : ٢٩٨ / ١٠]

أقول: و هو خلاف التحقيق كما قال بعد أسطر: وجود الفصل بعينه وجود الجنس، و ذلك لأنّ نسبة الفصل إلى الجنس كنسبة الوجود إلى الماهية، فكما أنّ معنى موجودة الماهية ليس إلّا الكذب أو التوهّم أو الوهم أو بالعرض أو بالتبع، كذلك موجودة الجنس. خصوصاً بناءً على مقالة الماتن و هو أنّ الفصول نحو وجودات خاصّة، مع أنّه غير تمام عندنا و أثبتنا وجهه في تعلّقنا السابقة. فالفصل و الجنس موجود بوجود واحد بخلاف المادّة و الصورة و بخلاف الأعراض و الجواهر.

ثمّ من هنا أيضاً يعلم: أنّه لا يدّعي الاتّحاد بين المادّة الخارجية، حيث يقول: «فكذلك المادّة و الصورة إذا أخذتا مطلقين»، فيعلم منه أنّهما إذا لم يؤخذا مطلقين لا اتّحاد بينهما خارجاً لا عقلاً، فإنّه واضح البطلان و يقبح النسبة إلى جنابه ﷺ، فليتدبّر.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: موجودان بالفعل بوصف الكثرة. [٥ : ٣٠١ / ٩]

أقول: و هذه الكثرة في الجسم من البديهيّات عند القائلين بتركّب الجسم فلا يحتاج إلى ذلك، إلّا أنّه لا بدّ من اقتحام كلامهم و هو أنّ الكثرة الفعلية ثابتة بين النفس و البدن إلّا أنّها ليست كثرة خارجية، بل الكثرات الخارجية كالأحجار جنب الأناسي دون النفوس جنب الأبدان، فكما ليس البدن عين النفس و بالعكس، كذلك الهيولى غير الصورة و

بالعكس، إلّا أنّهما متّحدان؛ أي كثير فعليّ في واحد خارجي؛ لأنّ الوجود يمكن أن يكون ذا مراتب، ففي الجسم كثرة فعلية إلّا أنّ الصورة - التي فيه - لها مرتبة ضعيفة هي الهولوى لا أنّ الضعيف والقويّ في مرتبة.

مصطفى خميني عني عنه

فصل (١٠)

في تتمّة القول في الاتحاد بين المادّة والصورة جرحاً وتعديلاً

قوله: بل هي بوجه متّحدة بالبدن.

أقول: نسبة النفس إلى البدن نسبة الصورة النوعية إلى الصورة الجسمية لاهي إلى الهولوى وإن بينهما وجه للشركة في النسبة، بل قيل بها كما مضى، إلّا أنّ محلّ النزاع في المسألة هو الاتحاد بين الهولوى والصورة الجسمية وكان ينبغي أن يُعنون بحث حال كيفية النسبة بين الصورة النوعية والصورة الجسمية، ومن يعتقد بالتركيب الاتحادي هنا يقول هناك وبالعكس.

هذا ومن الغرائب السائر في كلام الماتن هو أنّه في بعض المقامات ينكر أنّ الأحكام التكوينية يختلف باختلاف الأحكام الاعتبارية؛ ضرورة أنّ هذا من أوّل حكم العقول، فالطبيعة لا تمكن أن تكون باعتبار مقوّمه و باعتبار تتّحد بوجهه و تفعل بوجهه باعتبار آخر؛ ضرورة أنّ الاعتبار العقلية لا تورث الاختلاف في الطبائع والأمور الخارجية، فلو كان ذلك لكان عليه أن يقول بأنّ الواحد صورة بوجهه ومادّة بوجهه من غير احتياج

إلى ما ذكره من الخواص والآثار، وفي بعض المقامات يثبت كما فيما نحن فيه.

و التحقيق ما أشار إليه هناك، فعليه لا يمكن التركيب الاتحادي؛ لأنّه لا يمكن أن يكون الهولوى متّحدة مع الطبيعة بوجه و معلولها بوجه.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: إذا كانت متحصّلة بالفعل.

أقول: هذا التقيد للإيماء إلى أنّ البسائط الأولى و العناصر و إن تحصل منها الأشياء الأخر بالتركيب - مع أنّها مختلفة بالنوع - إلا أنّها لما ليست متحصّلة بالفعل لأبأس بها؛ لعدم تأبّي المختلف بالنوع بالقوّة عن التأثير و التآثر بوجه.

إن قلت: الماء متحصّل و كذا النار و الهواء. قلت: هي مركّبات أيضاً و ما هو المبدأ مثل الهولوى لا يكون إلا في ضمن مركّب.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و إن جاز أن يكون لأحدهما أو.

أقول: و هذا صريح منه في أنّ التركيب ليس اتّحادياً بالمعنى الأول؛ لما أنّ معناه عدم إمكان التفكيك بهذا المعنى و بحيث يكون لأحدهما وجود غير الوجود الآخر. و أيضاً قوله: «و لا يلزم من كون المادّة متّحدة بالصورة محمولة عليها» دليل على ذلك و إلاّ يلزم الحمل؛ لما عرفت من إمكان حمل القدرة على العلم في الواجب للاتّحاد الكذائي بل و في جميع البسائط و إن تحلّل في لحاظ العقل، كما أنّ العلم غير القدرة في العقل مع أنّه عينه في العين الإلهي.

فالمقصود من التركيب في كلامه هو التركيب الانضمامي المشابه بوجه مع التركيب بين الجوهر والعرض.

بيانه مجملًا: أنّ البياض غير محمول على الجسم؛ لأنّه بشرط لا. و أمّا الأبيض يحمل؛ لأنّه لا بشرط. وهكذا الصورة والمادة، إحداهما لا يحمل على الآخر؛ لأنّهما بشرط لا. وأمّا الأجناس والفصول تحمل بعضها على بعض؛ لكونها لا بشرط. فالاتّحاد في الحمل في المعنى اللاشرطي لا يقتضي الاتّحاد في المعنى بشرط لأنّ كما في الأبيض والبياض. هذا، فما ذهب إليه الدواني ممّا لا بأس به إن يرجع إلى ما ذكرنا.

ثمّ اعلم: أنّ التركيب الاتّحادي يمتنع بين المادة الأولى والصورة؛ لأنّ المادة بشرط لا فلا يتّحد، فلو فرض الاتّحاد فهو لا بشرط فليست مادة. فالتركيب الاتّحادي ثابت بين الجنس والفصل دون المادة والصورة، اللهمّ إلّا أن يرجع المادة إلى اعتبارين - كما سلف ممّا - وهو أنّ المادة الخارجية بين ما هو بشرط لا وبين ما هو لا بشرط، وما هو مأخذ الجنس هو المادة اللا بشرط، لا المادة بشرط لا.

فما اشتهر: أنّ اختلاف الجنس والفصل والمادة والصورة بالشرط لانية واللا بشرطية، غير تمام؛ لأنّ الذهن صفحة الخارج، وإلّا لو جاز الانقلاب يلزم كون العلوم جهولاً كما تقرّر فافهم. فالمادة الخارجية لا بشرط وهي مأخذ الجنس اللا بشرط، وتلك المادة تحمل على الصورة، ولذلك قيل: يجوز التعريف بالأجزاء العينية.

فصل (١١)

في تتمة القول في أحوال العلل من حيث كونها مبادئ للمتغيرات والطبیعیات

قوله: أمّا إثبات أنّ لكلّ واقع في التغير. [٥ : ٢٢/٣٠٩]

أقول: ليس للحكيم الإلهي البحث عن الموضوع المقيّد بل له البحث عن العلل الأربعة بالكلّية، فالبحث عن علل الطبیعی خارج عن عهدة الإلهي خصوصاً، وعن عهدة الطبیعی مطلقاً؛ لأنّه من مبادئ موضوع علمه فلا بدّ وأنّ يكفي بالبحث العامّ عن البحث الخاصّ، فلا تغفل.

قوله: مثلاً. [٥ : ٩/٣١٠]

إيماء إلى أنّ مذهبهم عدم اختلاف الاعتباري بين العاقل و المعقول، ولكنّه غير تمام؛ لأنّ الاعتبار المقصود هنا ليس إلّا التكثير العنواني، وهو غير ممكن؛ لأنّه يقال: «عاقل و معقول» وليس الموضوع له واحداً، فتأمل جيّداً.

قوله: كاد أن يتكلّم في هذا المقام. [٥ : ١٩/٣١١]

أقول: لا يكاد ذلك منه حتّى في المقام؛ لأنّ اختيار الفاعل المفارق لا يستلزم القول بالأرباب الأنواع لأنّها أخصّ؛ ضرورة أنّ العقل الفعّال عندهم يقوم مقام جميع الأنواع الربوبية بلا قصور في ذاته و لا تركّب في إنّيته، خصوصاً على المسلك القويم العرفاني و هو الوحدة الحقيقية للعالم المادّي، فإنّها لا تحصل إلّا بوجود الوحدة العقلية ولو كانت العقلیات متکثرة لا تحصل الوحدة للعالم. اللهمّ إلّا بأنّ يقال بواحد جامع

بين الكثرات العقلية و الكثرات المادّية، و هو بمعزل عن التحقيق، فافهم و اغتنم.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: فالمادّة هناك كأنّها عين الصورة. [١/٣١٥ : ٥]

أقول: و من هنا يظهر بل يعلم أنّه لا يقول بالتركيب الاتّحادي بالمعنى الأوّل؛ لأنّه هناك المادّة عين الصورة و هنا أيضاً عينها.

إن قلت: غرضه هنا هو العينية الترادفية لا العينية التساوية.

قلت: و هذه نسبة إلى الصغير لا إلى هذا الرجل العظيم؛ فإنّه في

الواجب تعالى ليس المفاهيم في عالمها بواحدة مترادفية فضلاً عن غيره

تعالى، فلا بدّ و أن يعلم أنّ المادّة ليست عين الصورة خارجاً لاعقلاً و

لاتحليلاً و لا مفهوماً، فليست التركيب اتّحادياً بهذا المعنى اللازم لعينية

المادّة مع الصورة.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (١٢)

في تعيين المناسبات بين هذه المبادئ

قوله: فلكلّ واحدة منهما عليّة لشيئين. [١٨/٣١٦ : ٥]

أقول: و في كلامه - صدرأ و ذيلأ - توهم المناقضة مع ما ظهر منه في

سالف الصفحات و هو أنّه كان يدّعي الاتّحاد بين المادّة و الصورة

خارجاً و يثبت التفرقة ذهنأ، و كان يثبت العليّة بين الجنس و الفصل في

وعاء التقرّر و بين المادّة و الصورة في وعاء التحليل. و لقد صرّح بأنّ

مسألتنا هذه، عین مسألة الأعراض فی التحالیل العقلیة المرتبطة بالمادة و الصورة العقلیین. وهنا یصرّح بالعلیة القریبة والبعیة والعلل الثلاثة، و هذه غیر معقول فی التحالیل الذهنیة. و أيضاً یقول ذیل كلامه: «ولا تكن من الخابطین» بین التركیب و الاختلاف بین المادة و الصورة.

فمن جمیع ذلك یعلم أنه كان بمعنی متردداً فی تلك المسألة و لا یمكن له أن یعیّن أحد طرفیه، و قد عرفت ما هو الحقّ الصریح و هو التركیب الاتّحادي بالمعنی الثاني و الانضمامی بالمعنی الأول.

من العبد السید مصطفی الخمیني عفی عنه

فصل (١٣)

فی کیفیة دخول العلل فی المباحث و الأفكار و طلب اللمیة و الجواب عنها

قوله: لمَ بدن الإنسان یقبل الموت؟ [١١/٣١٩ : ٥]

أقول: فی هذا السؤال و الجواب مواضع للنظر:

أما قوله: «لمَ بدنُ الإنسان» فهو غیر صحیح؛ لأنّ بدن الإنسان لا یقبل الموت بل القابل هو المادة، و البدن منعدم بالموت بوجه. و لابدّ من وجود المقبول عند القابل و انحفاظ القابل معه.

و أما قوله: «یقبل» فالبدن و المادة - مثلاً - لا یقبل الموت؛ لأنّ الموت هو الأمر الاعتباری، فإنّ الروح إذا انتقل یقال: مات الرجل.

و أما قوله: «لیُخلّص نفسه» فهو واضح المنع؛ للزوم كون المعاد غیر

بدنی مع أنّه بدنی.

قوله: «عن البدن» يلزم عليه الإيرادان: أحدهما: أنّ البدن لو كان يقبل الموت فهو باقٍ بعد الروح. [و ثانيهما:] ولو كان باقياً فيصير الروح بلا بدن و هو باطل.

لمحرّره العبد السيّد مصطفىّ الخميني عفي عنه

فصل (١٤)

في تحقيق ماهية المزاج وإنيته

قوله: و من هذا القبيل فعل العناصر. [٥ : ٢٣/٣٢٢]
أقول: قد اضطربت كلمات الأعلام - صدراً و ذيلاً - و تشتّت آراء الفلاسفة قديماً و حديثاً حتّى الحكيم الحاضر - رضوان الله تعالى عليهم -، ولم ينقّح المباحث ولم يبيّن المطالب مفصلاً مُجرّأً بعضُها عن بعض. فنقول: من المحتمل أنّ أصل التركيب المعروف في السنة هؤلاء العظماء ممّا لا يرجع إلّى محصّل، بل الأشياء غير مركّبة أصلاً إلّا من انضمام بعضها إلّى بعض تفصيلاً، من دون حصول أمر آخر في البين، فربّما لا يمكن تحديد ذلك أصلاً.

و من المحتمل حصول التركيب من الأمزجة البسيطة بذهاب تلك البسائط كلّية، و حصول الأمر الآخر بحيث يكون الباقي المنحفظ هو الهيولى دون الصورة.

و من المحتمل انحفاظ تلك البسائط بصورها التفصيلية، و حصول الأمر الخامس من تلك الصور المفصّلة بحيث تُعدّ تلك الصور مبدأ قريباً للأمر الخامس.

و من المحتمل بقاء تلك العناصر و حصول الأمر الخامس من الفعل و الانفعال الحاصل بين آثارها و خواصّها.

و ما هو التحقيق هو الأخير خلافاً لما يظهر من الكلّ، و لعلّه يُستفاد من الماتن. و ذلك لأنّه جامع بين الحقيّن: الحقّ الأوّل: امتناع حصول الواحد في الكثير و هذا فيما نحن فيه لا يلزم؛ و الحقّ الثاني: انحفاظ الصور بدليل القرع و الإنبيق، و هذا على رأينا أيضاً صحيح مع أنّ تلك العناصر مبدأ البعيد و تلك الآثار مبدأ القريب.

من العبد السيّد مصطفى الخميني

قوله: من غير حاجة. [٥ : ٢٢٥/٢٢]

أقول: بل لا يمكن الفعل و الانفعال بين الجواهر بذواتها؛ فإنّ الجوهر الناري لا يسلب عن النارية أبداً، و هكذا المائي. فما يمكن أن يحصل منه الأمر الوحداني هو الخواصّ و الأفعال، فالحرارة و البرودة - مثلاً - تفعل و تتفعل حتّى يحصل المزاج، و هو الأمر الوحداني. فالنار و إن بلغ إلى حدّ عدم التجزّي نار، و لا ينقلب عمّا هو عليه إلّا بالأعدام الكلّي، و هو مفروض العدم.

قوله: لم يبق له صورته الخاصّة النوعية. [٥ : ٢٢٧/١]

أقول: و هذا من غرائب المقالات، و العجب منه؛ حيث لم يُورد عليه، و لعلّه لكثرة وضوح بطلانه. فإنّ الصورة النوعية هو نحو وجود الشيء، و لا شيء عند عدمها، و الصورة النوعية توجب تحضّل الشيء خارجاً و الامتداد يعرض عليها لا على المادّة إلّا بالعرض، فلا تغفل.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عني عنه

العلم الإلهي بالمعنى الأخصّ

و لقد شرعنا قراءة هذا الكتاب لدى والدي العلامة
المحقّق في بلدة تهران سنة ١٣٧٤.

السيد مصطفى عفي عنه

الفنّ الأوّل^(١)

فيما يتعلّق بأحوال المبدأ و صفاته

قوله: و صفاته.

[٦ : ٢/١١]

و ليس في الكتاب ما يتعلّق بصفته.

١- لم نجد في الكتاب الفنّ الثاني في هذا السفر.

الموقف الأوّل

في الإشارة إلى واجب الوجود

و أنّ أيّ وجود يليق به

و أنّه في غاية الوحدة و التمامية

فصل (١)

في إثبات وجوده و الوصول إلى معرفة ذاته

قوله: سبيل الصّديقين. [٦ : ١٣/٣]

و هو الذي لا يسمّى برهاناً إلّا تجوّزاً و توهّماً، فعلى هذا لا بدّ من كشف الذات بالذات «يا من دلّ على ذاته بذاته» و نغمّ ما قال الشبستري:
زهی نادان که او خورشید تابان بنور شمع یابد در بیابان
فالنور البحت و الوجود الصّرف بما أنّه نفسه و لا يشوبه غيره بما
أنّه أصل كلّ ذي أصل و تعيّن كلّ ذي تعيّن و تشخّص كلّ شخص هو الذي إذا

لوحظ، لوحظ و معه جميع الأوصاف و الأسماء و إلّا يلزم تعدّد الأصل.
 إذا عرفت ذلك فليعلم: أنّ الدليل على الذات ليس لَمَيّاً و لا إِيّياً. أمّا
 الثاني فهو الواضح كما يأتي، و أمّا الأوّل فهو الأوضح. فكما أنّ الدليل على
 المعلوم و المعلول بالمشاهدة، هكذا الدليل على العلّة لابدّ من كونه
 مشاهدّاً، و ليس المشاهدة برهاناً و دليلاً، بل هو نفسه و ليس غيره، و لا يمكن
 ذلك إلّا للصدّيق الذي يخرج من قلبه كلّ شيء و يبقى فيه جميع الأشياء.
 فعلى هذا لا يمكن تحرير هذه المشاهدة و كتابته و تدريسه إلّا بنحو و هو
 أنّه لا يمكن لا أنّه ممكن، فمن شاء فليكن ممّن آتاه الله تعالى بقلب سليم.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: إذ ليس كذلك إلّا اذا لوحظ معه غيره. [٦: ٩١/٩]

أقول: نيل هذه المرتبة و الوصول إلى هذه النهاية و البلوغ إلى
 تلك المثابة و شهود هذه المنزلة لا يمكن لأحد؛ لأنّ كلّ العوالم ينظر
 إلى أنّ الأنوار مشتركة في الجهة النورانية مختلفة في الأمور الآخر
 التي هي النورانية، إلّا أنّ النور لا يفيد تلك الشدّة و ذلك الضعف. مثلاً
 لو كان النور معناه الشدّة فلا يفيد إلّا ذلك المعنى، و هكذا لو كان معناه
 الضعف. و أمّا لو كان معناه أصل «الظاهر بنفسه و المظهر لغيره» فهو الأمر
 المشترك بين جميع المراتب.

فيعلم من هنا: أنّ الوجود أمر كلّّي مشترك بين جميع المراتب و هو
 ناقض لعدم، إلّا أنّه في إفادة الشدّة و الضعف و الكمال و النقص يحتاج
 إلى ضمّ لفظ آخر إليه حتّى يفيد تلك المرتبة.

فعلم إلى هنا: أنّ الوجود و الإنسان في ذلك العالم من سنخ واحد،

إلّا أنّ الإنسان ماهية و الوجود مفهوم. و هذا الإشكال لا يخرج عن قلوب الطلاب إلّا بعد الارتياضات و استجلاءات النفسانية، و حلّها بجملتها: أنّه خلط بين التبادر و الحقائق مع أنّ كون المتبادر منه ذلك غير معلوم.

مصطفى

قوله: و يثبت به أيضاً توحيده. [٦: ٢٤/٩]

أقول: إقامة البرهان على الأوصاف الجمالية و الكمالية له تعالى من قبل الصديق فمن وجهين:

أحدهما: ما هو مشربهم الأعلى و ذوقهم الأحلى و هو أنّ النظر كما كان إلى الوجود يكون إلى الوحدة و العلم و غيرهما و يثبت لكل واحد منبع و كلّ المنابع واحد؛ لعدم الأصلين أو الأصول.

ثانيهما: إنّ الواجب بعد فرض وجوده لابدّ و أن يكون كلّ الكمال و إلّا لم يكن واجباً و هذا خلف. فإذا ثبت أنّه كلّ الكمال يثبت أنّه منشأ جميع الكمالات، و هذا في الحقيقة شبيهة بالبرهان كما لا يخفى.

ثمّ هذا البيان يأتي بعينه في أنّه خلاق، فعلى الأوّل يثبت الإفاضة ببرهان خاصّ، و على الثاني بالدليل البتّة.

من العبد مصطفى الخميني

فصل (٢)

في الإشارة إلى مناهج أخرى للوصول
إلى هذه الوجهة الكبرى

قوله: صحّة كون العلّة التامة. [٦: ٣١/٦]

أقول: و الذي يظهر من تعبيره ليس ذلك و إلاّ يلزم أن يقول بجواز تقدّم الشيء على نفسه، و حيث ینفی ذلك فيكون في مقام نفی كون الشيء علّة لنفسه. نعم، يظهر منه أنّ هذا الشيخ يلتزم بكون المجموع عين الآحاد: كما قال: إنّه عينها. و مع ذلك يرى المجموع غير الآحاد حيث قال: «توقّفه على المجموع». و هذا تناقض منه في سطر واحد. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الناقل خطأ في نقله و هو بعيد. و الله العالم.

قوله: و منها إنّ المركّب. [٦ : ١/٣٥]

و فيه إشكال واضح؛ حيث إنّ العقل الأوّل علّة و معلول و بناء برهان الطرف على ذلك، و لعلّه ینبغي أراد ذلك باعتبارين في أمرين لا ثلاثة أمور؛ أي يكون الشيء الواحد معلولاً لشيء و علّة له باعتبارين و هو محال. و بناء على ما ذكره يلزم ذلك كما لا يخفى.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: ما يبتني على الإمكان. [٦ : ١٣/٣٦]

أقول: و هنا تقريب آخر لعلّه أسهل - و إليه يشير كلام الفارابي - و هو أنّ الموجود المشاهد لا يكون مشاهداً إلاّ بأن يكون في العالم مشاهداً بالذات و هو المطلوب.

بيان ذلك: أنّ الشهود يعرض للممكن فهو في حدّ ذاته غير مشاهد، فيحتاج إلى من يعطيه الشهود. ولو كان ذلك المعطي محتاجاً إلى من يعطيه و هكذا، فلا بدّ و أن لا يكون مشاهد أصلاً، و حيث إنّه ثابت بالوجدان فيعلم بأنّ المشاهد بالذات ثابت و هو المطلوب.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: الموجودات الممكنة. [٦ : ٢١/٣٦]

بما هي ممكنة و هي مثال للمنفى لا النفي، فلاحظ.

فصل (٣)

في الإشارة إلى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين
من أهل فارس و ظنّ أنها برهانية و إلى ما فيها من الاختلال

قوله: الموجود المطلق. [٦ : ٣/٣٨]

يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث يتمّ بلا احتياج إلى بطلان الدور
والتسلسل، و ذلك أنّ الوجود بما هو مفهوم ليس له حكم إلاّ الحكاية
عن الواقع و يكون من المعقولات الثانية باصطلاحنا. و من حيث
الخارجية إذا نظرنا إليه فلا بدّ إمّا أن يكون له مبدأ أو لا، فعلى الثاني
يثبت أنّ الموجود المطلق هو الواجب تعالى كما هو الحقّ عندنا لا
مطلق الوجود، و إن كان له مبدأ فذلك إمّا هو الوجود فهو في منطقة
الوجود المطلق إذ لا تكرار و لا اثنية، و إمّا يكون غير الوجود فهو غير
لائق لذلك.

و من هنا ينقدح ما في توهم من الإيراد على هذا التقرير؛ ضرورة أنّ
وجود المطلق ليس مورد النظر، بل المورد للنظر هو مطلق الوجود
فافهم.

فصل (٤)

في الإشارة إلى طرائق أخرى لأقوام

قوله: فمن الطريق الثاني.

أقول: ولم يظهر لي وجه لإرجاع هذا البرهان إلى إثبات الوجدانية أولاً، ثم إثبات الوجود ثانياً، وإن توهم أنه البرهان على الوجود، فهو في غير محلّه؛ لأنّه في مقام بيان الطريق الأهمّ في إثبات ما هو الثابت الحقيقي الذي لولاه لما كان برهان على إثباته. ففي إقامته البرهان عليه دور واضح لأهل الشهود والمعرفة.

قوله: ولأنّ الأجسام لا يذهب.

أقول: قد أوضحنا في تعاليفنا على مباحث الجواهر والأعراض أنّ تناهي البعد في الأجسام غير تناهي الفضاء - الذي لا واقعية له تعيناً إلا بتعين ما فيه -، و مقام الدليل على امتناعه هو الأوّل، فلا مانع من كون العالم الجسماني غير متناه و مع ذلك كلّ جسم متناه: أي لا يمكن فرض الجسم الغير المتناهي، و تفصيل البحث مع مقدّماته في مقامه.

إن قلت: فعلى هذا لا يتم البرهان عندكم.

قلت: لا يتوقّف على ذلك بل مجرد استحالة تأثير الجسم في الجسم بسيطاً يكفي لتامة البرهان.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و هو المطلوب.

أقول: لا يكفي ذلك بل لابدّ من انتهائه إليه تعالى لما يحتمل وجود

العقول المفارقة القابلة لخلق هذه الموجودات فسنأل عنها فلا بدّ أن ينتهي إليه تعالى.

قوله: وهو واجب الوجود. [٣/٤٤ : ٦]

أو وجه من وجوهه، بل لا يمكن ذلك له تعالى؛ لعدم التناسب بينهما و للزوم صدور الكثير عنه تعالى فلا بدّ من وساطة العقل، فافهم.

قوله: لامتناع التمايز. [٢/٤٥ : ٦]

لأنّ التميّز في القوس النزول غير ثابت، ولكنه خلاف ما تظافرت به الآثار عن الأئمة الأطهار.

ولكن إثبات حدوث النفس بالبدن من البديهيّات لا يحتاج إلى مُبَيِّن. و القول بأنّ النفس كانت قبل ذلك متعلّقة بالبدن ثمّ تعلّقت ثانياً، فهذا تناسخ وهو محال، و يأتي في بعض المقامات جواز التميّز في القوس النزول.

مصطفى

قوله: فلا وضع لها. [٢/٤٦ : ٦]

أقول: قد يتوهّم التناقض في المقال حيث قال: «لأنّ تأثيراتها بتوسّط الوضع» فيعلم من ذلك أنّ النفس من الأشياء الموضوعة، و قال بعده: «بالقياس إلى ما لا وضع له» فيعلم منه أنّها من الأشياء الغير الموضوعة.

و دفعه بأنّ النفس في التأثير يحتاج إلى الوضع؛ فلو أراد التأثير لا بدّ من آلة متوسطة، و أمّا نفس الذات و في مرتبة الحقيقة فمجرد، فلا وضع لها. وعلى ذلك يمتنع تأثير النفس في إيجاد النفس الآخر كما لا يخفى.

و لو قيل: إنّ النفس ليست في جميع أفعاله محتاجة إلى الوضع، مثل التّأثرات النفسانية و الصور العلمية الصادرة عنها؛ فإنّها في خلقها فاعل إلهي أو كإلهي، فليكن النفس في خلق النفس الآخر من هذا القبيل، فإنّ العارف يخلق بهمّته ما يشاء فلا يتمّ البرهان.

قلنا: يلزم السؤال عن النفس الخلّاقة: أنّها من أين؟ فإن رجع إلى الآخر فيتسلسل و هو محال. و توهم: أنّه من التسلسلات الغير المستحيلة، فاسد؛ ضرورة أنّ معنى العلّية في المفروض هو العلّية الإلهية، و معناها لزوم بقاء العلّة مع المعلول فيلزم التسلسل. مع أنّ وجداننا حاكم ببطلان النفوس السابقة، فليتدبّر.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٥)

في أنّ الواجب الوجود إنّيته ماهيته

قوله: فقولهم: إنّ الوجود.

أقول: و هذا في الحقيقة خروج عن ميزان البحث؛ لأنّه تفسير لما يظهر من كلامهم و هو أنّه تعالى لا ماهية له ولكن لم يقم برهاناً عليه. إن قلت: هو تفسير مشتمل على البرهان؛ لأنّ الذات الذي منشأ أخذ مفهوم الوجود بذاته هو الواجب، فالواجب هو الوجود المطلق، و هذا ينفي الماهية عنه تعالى.

قلت: و فيه أولاً: أنّ ذلك مشرب أعلى من مشربهم؛ فإنّ الحكيم يخصّ الواجب بوجود خاصّ، و العارف بالوجود المطلق، و الكافر

بمطلق الوجود. و البرهان المزبور يؤدّي إلى أنّه تعالى لا ماهية له لو كان الله تعالى نفس الوجود، و الحكيم يتفوّه بذلك. فهذا برهان على نفي الماهية عن الوجود و هذا في بديهية العقل ممّا لا يُنكره أحد؛ لأنّ الماهية غير الوجود كما أنّ الوجود غير العدم.

و ثانياً؛ لنا أن نتصوّر للوجود المنشأ للمفهوم الاتزاعي مفهوماً آخر منتزعاً منه و هو مفهوم الألف، و ذلك غير ممتنع كما يتّخذ مفهوم العلم و القدرة منه بلا دخالة أمر آخر فيه.

فتحصّل إلى هنا؛ أنّ ما توهمه أنّه برهان متين لا يؤدّي إلى شيء على ما في مذهبه. ولكن على ما حقّق في محلّه إنّ الله تعالى هو الوجود المطلق فكونه بلا ماهية من البديهيّات الأولى، فليتأمل.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و ما امتنع. [٦: ١٦/٥٦]

أقول: قد وقع في كلامه الخلط بين الجنس و النوع؛ فإنّ القاعدة المعروفة هو أنّ ما امتنع على النوع - بما أنّه نوع - امتنع على كلّ فرد، و ما امتنع على كلّ فرد - بما أنّه فرد النوع - يمتنع على النوع، و أمّا الجنس فلا يأتي فيه ذلك - أفلا ترى أنّه يمتنع على العقل الأوّل الماديّة، و على الصورة الجسميّة التجزّد مع أنّهما من جنس واحد؟! فما امتنع على النوع لا يمتنع على الجنس، فليتأمل.

من العبد السيّد مصطفى

قوله: و هو المطلوب. [٦: ٤/٥٧]

أقول: هذا البرهان يتمّ على فرض كون الماهية معناه ما هو

المعروف، و منشأه هو نقص الوجود. و أما لو قلنا بأن الماهية هو المعنى المخصوص الممتاز عن سائر الماهيات - كما يمتاز الأجناس العالية بعضها عن بعض - فماهية الواجب جوهر إلا أنه ليس بجوهر يقال في سائر أنواع الجواهر، بل هو جنس آخر من الجواهر، و لم يقدّم برهان على امتناع ذلك في ذلك البرهان.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٦)

في توحيدِهِ؛ أي أنه لا شريك له في وجوب الوجود

قوله: من غير جهة جامعة فيها. [٦ : ٥/٦٢]

أقول: بناءً على ما قرّره يلزم الاحتياج إلى الجهة الجامعة. أمّا أنها ذاتية فلا يمكن كونها الجهة العرضية الجامعة، فلا يلزم التركيب. نعم يلزم على ذلك كون مفهوم الوجوب عرضياً، و العرضي مُعلّل، و الكلام فيه ما مرّ و يأتي مراراً.

قوله: فإمّا أن يتحد الماهية في ذلك المتعدّد. [٦ : ١٧/٦٢]

أقول: قد فسّر العلامة المحشّي «الماهية» في العبارة بما هو الشيء به هو هو، و الظاهر أنه سهو لأنّه لا يناسب قوله: «لو تعدّد الواجب»، فلا بدّ أن يحمل على معناها الاصطلاحي المتداول، فليلاحظ.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٧)

في تعقيب هذا الكلام بذكر ما أفاده بعض المحققين وما يرد عليه

قوله: «هست».

[٦ : ١٠/٦٥]

أقول: لا يثبت بذلك أنَّ الواجب تمامه الوجود و «هستی»، بل مقتضى هذا التعبير أنَّ مفهوم الوجود ليس قيد الذات الثابت له الوجود، مع أنَّه غير تمام أيضاً. فلو تعلَّق غرضه من التنظير بإنكار الذات في مفهوم الوجود فيتمّ. و أمّا لو كان غرضه إثبات أنَّه تمام الوجود و أنَّه قائم بذاته و ليس إلّا الوجود، فلا يثبت به؛ ضرورة أنَّ مفهوم «هست» غير مفهوم «هستی»، و ما يفيد ذلك هو الثاني دون الأوّل.

مصطفى عني عنه

قوله: فإن قلت: كيف يتصوّر.

[٦ : ١٩/٦٥]

أقول: هذا إعادة لما قاله سابقاً. و يشهد له أنَّه لم يجبه في الجواب عن السؤال الأوّل. فما توهمه العلامة المحشّي من أنَّه بيان للسؤال عن هذا المعنى الأعمّ، غير تمام؛ لأنَّه يرجع إلى السؤالين فيحتاج إلى الجواب، و اندماج الجوابين في الواحد يقتضي تكرار السؤال، فافهم.

قوله: محضه.

[٦ : ٧/٦٧]

أقول: قد يقال: إنَّ صريح كلامه هو التفصيل بين الواجب و غيره، فيقول بأصالة الوجود فيه تعالى و بأصالة الماهية في الممكنات، و هذا قول رابع؛ لأنَّ طائفة اختاروا أصالة الوجود مطلقاً، و طائفة أصالة

الماهية مطلقاً، و الشيخ ابن أبي الجمهور - على ما نُسب إليه^(١) - بالأصلين مطلقاً، و هذا التحرير بالأصلين الطولين؛ فإنَّ الشيخ يقول بأنَّ كلَّ موجود مركَّب من ماهية أصيلة و وجود أصل، و هذا التحرير يقول بالوجود في الواجب و الماهية في غيره، ففصل بين مباحث الجعل و الوجود. فتأمل.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: غير صالح. [١٨/٦٨ : ٦]

أقول: قد تقرّر ذيل قوله تعالى: ﴿وَالْقَنَاطِيرُ الْمُقَنْطَرَةُ﴾^(٢) جواز ذلك، و مثله «الْجُنُودُ الْمُجَنَّدَةُ»^(٣) و لعلَّ منه اليومُ الأيُّومُ و الليلُ الأليلُ.

قوله: لكن يسلّتم. [٢/٦٩ : ٦]

أقول: هذا عين الدعوى بلا يئنة و برهان، مع أنَّ المعنى المقصود غير معلوم من عبارته. و ما فسّره العلامة المحشّي غير مناسب؛ لأنّه ليس من الترقّي إلى الفرد الأخصّ كما لا يخفى.

قوله: كيف و الصورة. [٣/٧٠ : ٦]

أقول: هذا عدول عن كونه مجازاً و ادّعاء إلى أنّه حقيقة إلا أنَّ القيام لا يلزم بالجسم، بل لو حصل في النفس يكفي للحمل.

قوله: إنّ المشتقّ كما. [٨/٧٠ : ٦]

أقول: المشتقّ كلّّي ولكن لا مانع من كون بعض أفرادهِ جزئياً أو كلياً

١- راجع التعليقة على شرح المنظومة، الهدجي : ١٤٧.

٢- آل عمران (٣) : ١٤.

٣- عوالي اللآلي ١ : ٢٨٨ / ١٤٢.

منحصرًا في فرد. و المحقق الدواني لما رأى ذلك أراد أن يبين المعنى الجامع. فعلى هذا لا يرد عليه؛ لأنه يقول بالجزئية في هذا المشتق، و لا يدلّ عليه برهان، فلا تغفل.

قوله: كيف اشتقوا منه. [٤/٧١ : ٦]

أقول: مبدأ الاشتقاق نفس الذات إلا أنّه لا يلزم العلم بكنهه بل العلم بوجه يكفي في ذلك.

قوله: و هذا ممّا لم يسمع من أحد. [٦/٧٢ : ٦]

أقول: هذا لو كان دعواه الاشتراك المعنوي و هو غير معلوم، مع أنّ الاشتراك المعنوي في جهة و اللفظي في جهة أخرى.

قوله: بعد ما أنكر. [٥/٧٣ : ٦]

أقول: و هذا غير معلوم، كيف و قد صرح بذلك في مواضع عديدة؟! و ممّا يؤيد ذلك: الإيرادات التي أوردها على السيّد المعاصر له - كما يأتي^(١) -، و من هنا ينقدح كثير من سائر الإيرادات المتوقّفة على ذهابه إلى اعتبارية الوجود حتّى في الواجب.

قوله: لا يصفو عن الكدورات. [١٣/٧٥ : ٦]

أقول: لا يصفو عنها مذهبه أيضاً؛ فإنّ الانتساب فرع المنتسب كما صرح به، و قضية القاعدة الفرعية لزوم تقدّم المنتسب [به]، و هذا باطل فيما نحن فيه و هو فيه، فالإشكال مشترك الوجود.

و أمّا دفعه فالمصنّف و أتباعه ذهبوا إلى أنّ القاعدة مصبّها ثبوت شيء لشيء و ما نحن فيه ثبوت الشيء، فهو خارج موضوعاً عن تلك

القاعدة. ولكّنه غير تمام؛ لأنّ ذلك في الخارج و القاعدة تشمل الخارج و الذهن فلا يدفع الإشكال من رأسه و بحذافيره.

و الذي ظهر على قلبي بتوسيط الملك العلام هو: أنّ «زيد موجود» قضية غير صحيحة عند أهله؛ لأنّ الوجود هو الموضوع لا المحمول كما قيل به في «الجسم موجود» بأنّه يرجع إلى أنّ «الموجود جسم»، و هذه قاعدة تامّة تشمل المورد؛ لأنّ الزيدية تثبت للوجود لا الوجود له، و ثبوت الزيدية فرع ثبوت المثبت له و هو الوجود، فهذا هو ثبوت شيء لشيء أيضاً بلا احتیاج إلى مقدّمات بعيدة صحيحة أو غير صحيحة و غير منتجة، فافهم و اغتنم.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و هل هذا إلّا التناقض. [١٢/٧٦ : ٦]

أقول: فرق واضح بين التناقض على مذهب الاتّصاف و التناقض على مذهب الانتساب. ففي الأوّل المنسوب و المنسوب إليه معدوم و النسبة لا يمكن إلّا بعدهما، و في الثاني المنتسب إليه موجود و المنتسب معدوم و النسبة أيضاً لا يمكن إلّا بعد مفروضية وجودهما. فالتناقض محفوظ على التقديرين، ولكن لا مدفع للأوّل بخلاف الثاني؛ فإنّ الأوّل لا يندفع بإرجاعه إلى النسبة التامة، ولكن الثاني يندفع بذلك، فليستدبر.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و الإمكان الغيري. [٤/٨٠ : ٦]

أقول: المراد منه هو الإمكان بالقياس إلى الغير و إلّا ليس من أقسامه الإمكان الغيري - كما تقرّر في مباحث الجعل و الموادّ الثلاث - و

الظاهر بطلان البرهان من غير جهة الخلط بين الإمكانين، بل من جهة الخلط بين عنوان التكثر و الفرد؛ فإنه لو أمكن التكثر لا يوجب إمكان زوال الفرد بل يمكن كون الفرد واجباً ولكن التكثر ممكن بعد. هذا مفضل ما أشير إليه في الحاشية الخطية للوالد العلامة مدّ ظلّه.

وأما تقريب الإمكان بالقياس و الخلط بينه و بين الإمكان بالغير هو أنّ إمكان التكثر بالقياس إلى مفهوم الوجوب معناه: أنّ كلّ فرد منه يمكن أن يكون بلا دخالة للوجود الآخر أو عدمه و هذا يوجب إمكان الذات، ولكنّه غير تمام؛ لأنّ الإمكان بالغير لا ينافي الوجوب الذاتي حتّى الوجوب من جميع الجهات - وإن قد ذكر العلامة المحشّي رحمته الله أنّ ذلك برهان تمام -؛ لأنّ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات، ولو أمكن - ولو بالقياس - لأمكن من بعض الجهات و هذا ينافي الوجوب.

قلت: قد يتمسك بطلان إيراد المصنّف بأنّ التعدّد و الإمكان بالقياس ينافي الشدّة، فهذا خارج عن موضوع البحث كما خرج منه المحشّي و قد يُتمسك بأنّ الإمكان ينافي.

فنقول: الإمكان بالقياس ليس إلّا مجرد الفرض بلا لزوم التركيب في الذهن ولا في الخارج، وهذا ممّا لم يقدّم برهان على امتناعه. وباعتبار آخر الإمكان قد يوجب الحيثية و قد لا يوجب، فالأوّل ينافي و الثاني لا ينافي. أقول: و التحقيق أنّ جميع الإمكانات من المعقولات الثانية عند الفلاسفة. فلو حمل مفهوم الإمكان عليه تعالى ليلزم إمكان الذات لعدم لزوم التركيب، أو إمكان آخر فيلزم التركيب؛ و الأوّل أفحش و الثاني

فاحش. من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و الإمكان الغیری.

[٦ : ٤/٨٠]

لأنه لا يلزم من إمكان التکثر إمكان الذات.

قوله: كما أن کون هذا.

[٦ : ١٦/٨٣]

أقول: قد صرح تبرک في ابتداء البحث و في آخره بأن هذه الأجوبة يتم على أسلوبنا دون أسلوبه، ولكنّه غير تمام؛ فإنّ جميع الأجوبة يتم على أسلوبه أيضاً؛ ضرورة أن إنكار الحقيقة للوجود لا يؤدي إلى أن الماهية الموجودة تكون موجودة مرتين، و لا يلزم نفي التفاوت بين ماهية الواجب و غيره كما أشار إليه المولود الشريف، و لا نفي الماهية عنه بنفي الحقيقة. فالإنصاف أن ابتناء الأجوبة على مسألة حقيقة الوجود بلا وجه.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: كما للأنواع و الأجناس.

[٦ : ١٠/٨٥]

أقول: فيه إشارة إجمالية إلى الفرق بين نحوي الحمل بنية و غير بنية؛ فإنّ الحمل البني هو القضايا التي تكون الموضوع الذهني عين الخارج كما في جميع القضايا التي يكون موضوعها الماهيات - بناء على ما تحقّق في محلّه من وجودها في جميع المراتب و انحفاظها في تمام المراتب -. و هذه القضايا في الجنب الإلهي مسدود؛ لعدم اكتناه الذات لثلاً يلزم كونه محاطاً لما يحيط به.

فالقضايا المستعملة بالقياس إلى الجنب الإلهي هو القضايا الغير البنية و هو أن النفس تجد بعض العناوين حاكية عن الخارج من دون دخولها فيها، و تلك العناوين هو المفاهيم الانتزاعية الصادقة في

الخارج الموجودة في النفس، و تجعل تلك العناوين موضوعاً لكثير من الأحكام و يصل العقل إلى الخارج بتوسيط ذلك، فليتدبر.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: لم يريدوا به. [١/٨٩ : ٦]

أقول: موضوع العلم الكلّي إمّا هو الوجود العيني الخارجي المطلق من جميع التخصّصات و الإضافات، و إمّا هو المفهوم منه. فعلى الأوّل لا وجه للحمل؛ لأنّ الخارج غير محمول فلا يمكن حمل الوجود على شيء و بالعكس، و على الثاني فليس هو إلّا مفهوماً صرفاً و لا خير فيه، فلا يتمّ كلام الماتن و لا غيره.

فعليه نقول: موضوع العلم هو الوجود بما أنّه مُحاكٍ عن العين، و المحمول هو الماهيات بما هي تحكي عن الخارجيات. ففي وعاء الحمل لا خارجية حتّى يمنع من الحمل، و في ظرف الموضوع لا حمل حتّى يشكل الأمر.

من العبد السيد الخميني عفي عنه

قوله: حتّى لا يكون بإزائه شيء. [١٣/٩١ : ٦]

أقول: قد صرّح هو و غيره أنّ الوجود من المعقولات الثانية مفهوماً، و منها الشيئية و الإمكان. فكما لا يحاذي الإمكان شيء في الخارج فكذلك الوجود. و هذا لا ينافي المحاكاة و الإراءة؛ فإنّ الإمكان يحكي عن الخارج و يتّحد معه و يحمل عليه و لا يحاذيه شيء، و هكذا الوجود و الشيئية. فالتنظير بالسواد في غير محلّه بل هو منه بعيد، فلا تغفل.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (٨)

في أنّ واجب الوجود لا شريك له في الإلهية
وأنّ إله العالم واحد

قوله: طريق آخر. [٦/٩٤]

أقول: من تلك الجملة و من قوله: «في بادي النظر» يعلم: أنّه في
مقام بيان الأمرين:

الأمر الأول: عدم احتياج المسألة إلى برهان آخر وراء البرهان على
توحيد الواجب.

الأمر الثاني: أنّ هذا هو البرهان عليه، فالبيان المفيد لعدم احتياج
المسألة إلى البرهان هو بنفسه البرهان على نفي تعدّد الإله، فلا تغفل.
قوله: فلا يمكن. [١٢/٩٦]

أقول: فيه نظر واضح؛ ضرورة أنّ البرهان العقلي غير ناهض على
الحصر، فما هو القائم عليه هو الاستقراء، و هو لا يفيد شيئاً.

ولكن لنا بيان آخر و هو: أنّ إثبات الحصر في بعض الجهات أولاً، و
إثبات أنّها ثابتة في العالم الآخر ثانياً، يكفي لنفي التعدّد، و لا يحتاج فيه
إلى إثبات الاشتراك في جميع الجهات. مثلاً الحركة محصورة عقلاً و هي
ثابتة في ذلك العالم، فهما من نوع واحد، فلا بدّ من الرجوع بعد

... الأنواع. و ما هو المقصود منه هو الثاني دون الأول، و ما هو يتمّ هو الأول
دون الثاني، بل وقع له الخلط بين عوارض المواليد و بين عارض
الصورة الجسمية؛ فإنّه على فرض تعدّد العالم نوعاً لا وجه لتوفّي

الطبيعة جميع خصائص سائر الأنواع، بل اللازم هو التوفّي لخصائص نوعه، فالتالي المترقّي إلى النوع العالي لابدّ و أن يستجمع جميع خصوصيات ذلك النوع لا النوع الآخر المخالف له، فلا تغفل فليتأمل.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: أي له وحدة طبيعيه. [٦ : ٩٨/٦]

و من هنا يعلم: أنّ التراكيب على ثلاثة أقسام: تأليفية اعتبارية، تأليفية حقيقية و تأليفية طبيعية. فالأوّل كالحجر جنب الإنسان، والثاني كالموجودات المتلازمة تكويناً إلّا أنّها ليست إلّا تلك الموجودات، و الثالث كالجسم المؤتلف من المادّة و الصورة، فإنّه غيرهما؛ لأنّه جوهر منهما، فاعتنم.

مصطفى

فصل (٩)

في أنّه تعالى بسيط الحقيقة من كلّ جهة

قوله: مراراً. [٦ : ١٠١/٤]

أقول: و هذه ليست مقدّمة، بل هي برهان مستقلّ على نفي الأجزاء المقدرارية عنه تعالى. و ذلك لأنّ الأجزاء المقدرارية ملازم مع النقص و هو تعالى منزّه عنه، فإنّ المقدار ملازم للقوّة و للكثرة و غير ذلك، و الجنب الإلهي متبرّئ الذات عن تلك الشوائب و الأوهام.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و كيف يتصوّر. [٦ : ١٠٣/٣]

أقول: وهذا يأتي في جميع الشقوق؛ لأنَّ المركَّب من الواجبات ليس إلاَّ الواجبات، والمركَّب من الممكن والواجب ليس إلاَّ الممكن والواجب. إن قلت: المقصود من تركَّب الواجب من الواجبات أو من الواجب و الممكن أن يحصل منهما أمر آخر بحيث يحصل التلازم بين ذلك.

قلت: وهذا بعينه جارٍ في الممكنات؛ لأنَّه من الممكن حصول الواجب من تلازمهما. أفلا ترى أنَّه يحصل من تلازم الجوهرين الصوري و المادي جوهر آخر و نوع آخر.

و توهم: أنَّه من سنخ واحد ولكن ما نحن فيه ليس كذلك، غير تمام في الإنتاج؛ فإنَّ الله أعلم بخواصَّ الأشياء بل قيل بحصول الجوهر من الأعراض المختلفة، و هو باطل؛ لأنَّهما متفاوتان خارجاً بخلاف الوجود فإنَّه فيهما بنفسه، إلاَّ أنَّ من تركَّبهما يحصل عنوان آخر مخالف لحصول عنوان الجسم المختلف مع أجزائه.

مصطفى

قوله: يلزم الدور. [٥/١٠٣: ٦]

و ذلك لأنَّ الإمكان احتياج إلى الوجوب، و الوجوب بما أنَّه كلي محتاج إلى الإمكان بما أنَّه جزء، و هذا يتمُّ لو فرض الوجوب و الإمكان مهمة. و أمَّا لو فرض مفصلة فنقول:

من الممكن أن يحتاج الممكن الذي هو الجزء بالواجب الذي هو الجزء، و أمَّا الواجب الذي هو الكلُّ فهو محتاج و ليس محتاجاً إليه، فهنا واجبان: أحدهما محتاج إليه و ليس بمحتاج، و الثاني محتاج و ليس محتاج إليه، فلا يلزم الدور.

فصل (١٠)

في أن الواجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسة

قوله: جهال المتصوفة. [٩/١٠٦ : ٦]

أقول: هو يَظُنُّ مَتَّهَمٌ في نقل كلمات الأكابر، وقد سمعتُ من والذي العارف الجامع بين العلم والعمل: أنه ليس من أهل هذا العلم، فلا وجه لتصرفه في مقالته. ولذلك ترى إنكار بعض ما هو بديهي عندهم منه، مثل قاعدة «كل شيء في كل شيء» بل هي خفيّة على أرباب العقول وجليّة على أصحاب الشهود.

مصطفى

فصل (١١)

في أن واجب الوجود لا مشارك له في أي مفهوم كان

قوله: في أي مفهوم كان. [٥/١٠٧ : ٦]

إن قلت: تمام الموجودات مشترك معه في المفاهيم الكمالية و أصل مفهوم الوجود.

قلت: غرضه من المفهوم هو الماهية كما يظهر من تفسيره في تفصيله. هذا ويمكن حمل كلامه على كل المفاهيم ماهية كانت أو غير ماهية؛ ضرورة أن الممكنات لا شركة لهم مع الجنب إلهي في تلك المفاهيم؛ فإن الشركة هو التساخي في الجهة الذاتية، وجميع المفاهيم الكمالية ثابت للممكنات بالعرض وله تعالى بالذات، فلا شركة.

مصطفى

قوله: جهال المتصوفة.

[٢/١٠٨:٦]

و هذا من غريب القول منه، بل منه ليس بغريب؛ فإنّ من توجّه إلى المقالة السابقة منّا (في الصفحة المقابلة) يتوجّه إلى أنّه لم يكن خاليا من حمل كلامهم على ما يخالف أغراضهم؛ ضرورة أنّ الأمثال في كلمات هؤلاء الأعاضم ليست نادرة بل كلّ من أتى بمثال حسن فهو بالعيان أقرب. ولو شئنا ذكر أمثالهم يحتاج إلى تأليف رسالة مستقلة في هذا الباب حتّى يُعلم سرّ الأمثال أولاً، ثمّ يكشف حدودها.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

فصل (١٢)

في أنّ واجب الوجود تمام الأشياء
وكلّ الموجودات وإليه يرجع الأمور كلّها

قوله: في أنّ الواجب تمام الأشياء.

[٢/١١٠:٦]

أقول: و لعمري كان ينبغي أن لا يتعرّض لهذه المسألة، فإذا تعرّض فله أن يؤدّي حقّها. إلّا أن يقال بقصوره منه؛ لأنّه يحتاج إلى إثبات المقدمات العرفانية العلمية و هو بعيد منها؛ فإنّ من مقدماتها القول بأنّه تعالى هو الوجود المطلق و هو اللابشرط المقسمي، و الحكماء - و هذا منهم - غير ملتزمين بذلك بل هم أنكروه أشدّ الإنكار، فراجع «مفاتيح الغيب» لابن الفّارسي فمن ينكر ذلك فكيف يثبت أنّه كلّ الأشياء.

نعم ممّا يثبت عندهم في مبحث الماهيات: أنّ الفصل الأخير جامع لجميع الفصول الحاصلة لما دونه بنحو الرّتق، فقايسوا الوجود بذلك؛

بأنّ منبع الوجود و مبدأه هو كلّ الوجودات بنحو الرُّتق حتّى يتنزّه عن الحدود و النواقص و يتبرّئ عن القيود و الأعدام، و هذا هو التحقيق. إلّا أنّ تمام الحقّ في هذه المسألة يُكسب من مشرب العارف الكلّ بأنّ كلّ شيء تمام الأشياء و ليس بسيط الحقيقة هكذا، فليتأمل.

من العبد مصطفى

قوله: سلباً مطلقاً. [٥/١١٣: ٦]

أقول: المراد من السلب المطلق هو السلب الموافق مع عدم الموضوع، و من السلب البحت هو السلب التصوّري الغير المرتبط بالموضوع، و هنا سلب آخر و هو السلب مع عدم الموضوع و تلك السلوب يناسب مع عدم الموضوع. و الكلام في القضية الموجبة و إن كانت سالبة المحمول.

قوله: سلب السلب وجود. [١٥/١١٤: ٦]

أقول: و التحقيق أنّ القضايا السالبة المستعملة في هذه المقامات - بل و غيرها - كلّها بمعنى واحد و هو سلب مطلق؛ أي سلب النسبة أو الهوية. و معنى ذلك أنّ تلك السوالب ليست موجبات حتّى يلزم ثبوت الأمر العدمي له تعالى حتّى يحتاج إلى إرجاعها إلى الموجبات من باب سلب السلب، بل تلك القضايا سوالب مطلقة يناسب مع عدم الموضوع و اللاحدمه. فهو تعالى ليس بجسم، ليس صفة له تعالى.

فالصفات السلبية من الأكاذيب المشهورة، بل الله تعالى لها الأوصاف الكلّية الموجبة لا السالبة.

فالقوم لما رأوا أنّه تعالى له الأوصاف السلبية وقعوا في حيص و

يبص و دفعوا الإشكال من ناحية إرجاع السلوب إلى سلب السلوب، مع أنه أيضاً غير تمام؛ لأنه إن كان بنحو الصفة فهو باطل للزوم التركيب أيضاً؛ لأنّ عدم الجسمية ليس مساوفاً للتجرّد، بل ينطبق عليه فيلزم التركيب و إن يرجع إلى عدم الصفة فالأوّل ينكر ذلك، تأمل تعرف.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: لأنّه فاعل كلّ وجود مقيد. [٦/١١٦: ٦]

التحقيق: أنّ وحدة حقيقة الوجود معناه هو الوجود اللا بشرط عن جميع التعيّنات الأولى والثانوية، لا الوجود بشرط لا عن التعيّنات. فالوجود بالمعنى الأوّل سارٍ في جميع المراتب و مع كلّ شيء ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾^(١)، وهذا بوجه إثبات؛ لوحدة الموجود الحقيقي أذاقنا الله طعمه و عرّفنا وجهه، و أنّي لنا نيلُهُ، فالمقيد ليس له الوجود.

و لعمرى عدم تصرّف الماتن في العلوم العرفانية أولى، أفلا ترى يقول: «هو فاعل كلّ وجود مقيد» مع أنّه ليس بفاعل إلّا للوجود المطلق؛ لأنّ المطلق لا يمكن أن يكون فاعلاً للمقيد. فمعنى بسيط الحقيقة كلّ الأشياء عند العارف غير معنى بسيط الحقيقة عند الحكيم، فإنّ العارف يقول بأنّ كلّ شيء في كلّ شيء إلّا أنّ الوجود المطلق لا يُشَدُّ عنه شيء؛ لأنّه ليس مقيداً و لا محدوداً و لا ذا ماهية، فهو كلّ الأشياء بنحو الأتمّ، و غيره كلّ الأشياء بنحو الانقاص.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: غواشي الجسمية. [٦: ١١٨/٢]

إن قلت: الجسمية شيء فله تسبيح.

قلت: برهان إمكان الأخس يثبت الجسمية فهو خارج عقلاً. ولأنه

ليس بشيء؛ لأنه في حكم الهولوى في عدم التحصّل. فافهم وكن من

الشاكرين.

الموقف الثاني

في البحث عن صفاته تعالى

على وجه العموم و الإطلاق

فصل (١)

في الإشارة إلى أقسام الصفات

قوله: فصفة الجلال. [٧/١١٨ : ٦]

أقول: الصفات الجلالية ليست هي الصفات السلبية؛ لما أُشير إليه: أن الصفات السلبية لا أساس لها فهي الصفات المجتمعة تحت أمّ الأسماء الكلية - وهو القهّارية -، فجميع الأوصاف الجمالية تحت اسم الرحمن و جميع الأوصاف الجلالية تحت اسم القهّار و هذا ما وصل إلينا من أهل المعرفة.

ثم إنَّ الأوصاف الحقيقية ليست منحصرة بطائفة واحدة بل هي تنقسم

إلى حقيقة محضة و حقيقة غير محضة. فالأوّل مثل الحيّ، فإنّه في عالم المفهومية لا يحتاج إلى أمر آخر مثل الموجودية، بل هو مثل الوجود. و الثاني كالعلم، فإنّه يحتاج إلى المعلوم إلّا أنّ الذات يكفي في ذلك فهي حقيقة غير محضة. ثمّ الإضافة ما يحتاج إلى المتعلّق العيني دون العلمي، فهو بهذا الاعتبار إضافة علمية.

إن قلت: لابدّ في التقسيم من ملاحظة الصّحّة و التمامية، و الأوصاف الإضافة غير تمام؛ لأنّه يلزم منه استكمال الذات بما هو خارج عنه؛ لأنّه قبل ذلك ما كان متّصفاً ثمّ صار متّصفاً و منشأً لاعتبار ذلك الوصف، و هذا معنى استكمالها بالغير، فجميع الأوصاف حقيقة.

قلت: لو شئت التحقيق فهو هكذا؛ لأنّه هو الرازق بالفيض الأقدس، فقبل لحاظ الكثرة فهو في عماء، و هذه هي المرتبة التي قيل في حقّها: «عنقا شكار كس نشود دام بازگیر»

و بعد ما لوحظ الغير فيه، فهو مجمع جميع الأوصاف؛ لأنّ الفيض المقدّس و هو الإضافة الإشرافية مُصحّ الرزّاقية في الأعيان، و أمّا الرزاقية في الأعيان العلمية و اللوازم الذهنية فهو الفيض الأقدس. فجميع الأوصاف يثبت له تعالى في مقام ذاته بلا خلل فيه كما أشير إليه، و هذا ما ألهمني الله و خصّني به.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

الموقف الثالث في علمه تعالى

فصل (١)

في ذكر أصول و مقدمات ينتفع بها في هذا المطلب

قوله: إنّ للأشياء الخارجية نحواً آخر من الوجود. [٩/١٤٩ : ٦]
اعلم: أنّ لي رسالة في بحث الوجود الذهني و استوفينا فيه
المباحث الغامضة و أشرنا إلى أنّ البحث هنا في المقامين:
الأول: إثبات أصل الذهن في قبال الخارج، و نكيره مثل ما نسب إلى
الإمام المشكك^(١).

الثاني: مقام كون ما في الذهن عين الخارج أو شبهه أو ظله، فافهم.

من العبد مصطفى عفي عنه

قوله: فالعلم و الوجود. [٤/١٥٠ : ٦]

هذا معنى التساوق كما يظهر منه في غير هذا المقام أيضاً. وقد حققنا: أنَّ الصفات الذاتية هي التي تساوق الوجود؛ مثل القدرة والإرادة والعلم والحياة وأمثالها، ولا يناسب قوله: «إنَّ الوجود أعمّ تناولاً من العلم». وفي تعليقه نظر واضح وهو أنَّ الوجود يساوق العلم البسيط و أعمّ من العلم المركّب. وهذا تقسيم يصحّ عند الفلاسفة، وأمّا أهل المعرفة فهم قائلون بعلم المركّب بجميع الأشياء.

قوله: وجود إدراكي و وجود.

أي: وجود عين الإدراك و وجود يباين الإدراك؛ أي إنَّ للوجود مراتب متفاوتة شدةً وضعفاً، والوجود الآخر الأشدّ هو الذي عين الإدراك، وما هو الأنقص الأضعف هو الذي وحدته عين كثرته، قوّته عين فعليته و جمعيّته عين افتراقه، حضوره لنفسه عين غيبته عنها، ولكنّهما من مراتب أمر وُحداني حقيقي مشكّك مثل النور.

ولكن التحقيق: أنَّ الحقائق العلمية عين الحقائق العينية بعينية أشدّ من حضور الشيء عند نفسه؛ فإنَّ العلوم الحاصلة لنا لا يمكن إلّا بإفاضة من العالم الربوبي الذي في جنبه العالم العقلي لهذا العالم. فالنفس تتحد مع ما هو العلّة له، لا مع المعلولات و إلّا لا يمكن العلم لها بها كما تقرّر. فالوجودات العلمية عين العينية بنحو أشدّ و أعلى منها. و إلى ذلك أشار الشيخ الإلهي في كيفية العلم و الإبصار، و أنّها بنحو الاتحاد مع المبادئ الخيالية،^(١) و البرهان عليه يطول.

مصطفى

قوله: فَإِنَّ المانع من كون «زيد» معقولاً. [٦: ١٥٣/٣]

لا يمكن كونُ زيد معقولاً؛ فَإِنَّ زيدية زيد عبارة عن الوجود الإنساني المحفوف بالأمارات الخاصة، ولا يمكن كون المقدر الذي لا يصدق إلا على الواحد أن يكون معقولاً، بل وعائه الخيال؛ فَإِنَّه وعاء المقدرات كما صرح به صاحب القول. فزيد إذا سلب عنه الخصوصيات المذكورة ليست متخيّلة لعدم كونه زيداً لا شيء آخر، وإذا قارنت الإنسانية الخصوصيات المعيّنة فهو زيدٌ وذلك معقول. وما هو المعقول هو الحقائق الصرفة التي لا تشوب بشيء أصلاً غير نفسه.

وظني أَنَّ هذا من سقطاته نَدْبُهُ، والمحشي بِالله وإن استوفى الكلام لتوجيه بعض الإيرادات ولكن غفل عن هذه النكتة.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: قول زور. [٦: ١٥٤/٦]

أقول: القول الزور قول من يخلط بين العاقلية بالمعنى الأعم من التخيّل والوهم والتعقّل، وإلاَّ فَإِنَّ القائل بتلك المقالة لا يقول بهذا الأرجوفة. وعرفت في الحاشية السابقة أَنَّ التعقّل هو حضور الشيء المجرّد عند مجرّد آخر بحيث لا يشوبه شيء أصلاً.

قوله: إِنَّ مدار العلم والجهل. [٦: ١٥٤/٨]

قال في «المبدأ والمعاد»: «فقد تحقّق بما ذكرناه أَنَّ مدار العاقلية و المعقولية على كون الشيء مجرّداً بالكلية عن المادّة، و مدار الحاشية والمحسوسية على كون الشيء متعلّقاً بها - نوع تعلق - وإن كان مدار الإدراك على تجريد ما لكنّ التعقّل إنّما يكون بتجريد تامّ و نزع محكم و

سائر الإدراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب»^(١) انتهى محلّ النقل والمقصود.

وهذا ينافي ما سلكه في هذا الكتاب وإن يمكن جمعها بوجه بعيد عن مذهبه، تأمل.

قوله: وهو عالم الإلهية. [٤/١٥٥ : ٦]

للإلهية مرتبتان: إحداها: الإلهية الذاتية المشير إليها الشهادة الأولى. وثانيها: الإلهية العقلية التي معناها أن لا مؤثر إلا هو، المشير إليها الشهادة الثانية. وما هو مجمع الكلّ هو الأولى بمعنى العلمي، والثانية بمعنى العيني. وينبغي التعبير هنا بالإلهية وعالمها عالم الكلّ وفيه معنى الكلّ الجمعي والأحدي الصّرف والكمال البحث، تأمل تعرف.

قوله: ونفوسها وأرواحها من عالم آخر. [١٧/١٥٥ : ٦]

فإنّ النفوس من هذا العالم، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ﴾^(٢)، فإنّ المشار إليه هو مقام الأتمية التي هي مقام الجامعية التجردية والنطفة التي مبدؤها هو الطبع الصّرف. نعم بوجه عرفاني هو من تلك العوالم كما أنّ الصور المادية أيضاً من عالم آخر.

من السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: كما في علمنا بنفسنا. [١٧/١٥٦ : ٦]

١- المبدأ والمعاد، صدر المتألهين : ٥٨ / السطر ١٠ .

٢- الحج (٢٢) : ٥ .

فإنه ليس سوى ذاتها وقد منّ الله تعالى عليّ ببرهان عرشي و كلمة ملكوتية و هو أنّ النفس ذاتها بذاتها عين العلم بذاتها. و ذلك أنّ السؤال يتوجّه إلى أنّ علمها بصورها الزائدة عليها هل هي لكونها حاضرة عند ذاتها أم بصورة معقولة زائدة أخرى؟ و على الثاني يلزم التسلسل و جهلنا، و على الأوّل فعلمها بنفسها أولى لكونها أشدّ حضوراً عند نفسها من الصور الحالّة فيها. و قد منّ الله تعالى عليّ ببرهان نقلناه في مباحث العقل و العاقل، فراجع.

من العبد السيّد مصطفى

قوله: فإنّه علق نفيس. [٦: ٨/١٦٢]

تمام الكلام في هذا المقام: أنّ الأفعال الصادرة عن النفس قسمان: أحدهما: ما هو خارج عن حيطتها و حدود سلطتها، فتلك هي الأفعال المحتاجة إلى التصورات و التصديقات و الغايات و المبادئ و النهايات.

ثانيهما: ما لا يحتاج إلى هذه التكلّفات، و ذلك هو الأفعال التي ليست بخارج عنها بل يمكن سلب كونها فعلها.

فإنّ البراهين القاطعة و الأدلّة الساطعة نهضت على أنّ النفس حقيقة واحدة بسيطة مجردة لا ماهية لها بمعنى لا مادّة و لا صورة ماديّة لها أصلاً، ذات مراتب طولية و عرضية، ذات نشآت غيبية و شهادية، ذات أطوار كليّة و جزئية، رتقها عين فتقها، كثرتها عين وحدتها، بسطها عين قبضها، و خلاصة الكلام أنّها مثل حقيقة النور الحقيقي كما تحقّق في محالّه، فلا سترة و لاحجاب بينها و بين بسطها و قواها و ظهورها و منازلها.

فلا يحتاج إلى العلم بها أزيد من العلم بنفس ذاتها الغير الخارجة عنها، فتمام حدودها و ثغورها بين يديها.

نعم هنا مقام آخر و هو المقام الذي ليس للنفس إليه سبيل و هو المحتجبات عنها بحجاب البدن القشر القشري من الأمعاء و الأحشاء و الأعصاب و الأوراد و أوضاعها، فإنَّ كلَّ تلك الأمور من مراتب ما هو خارج عن مقام ذاتها و شأنها، و في عقيب البدن الكذائي بدن قشري هو به عالمة و بجزئياته.

و ما ترى من العلم بالبدن القشر القشري فذلك بتوسّط ذلك البدن القشري الذي هو البدن المحشور في اليوم الموعود.

و بذلك التحقيق انكشف لك حلُّ المعضلة التي وقع القوم فيها حيارى و الأفكار صرعى، و هي أنَّ الإرادة لما كانت من أفعال النفس يحتاج في ثبوتها إلى إرادة أخرى فيتسلسل أو ينتهي إلى إرادة الواجب.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: بصورة كلية بل بصورة جزئية. [١٢/١٦٢ : ٦]

و بهذا استدلَّ على أنَّ علمها بقواها حضورية شهودية. و فيه: أنَّ اللازم منه كون الصور التحصيلية أيضاً حضورية. و الحلُّ أنَّ الحمل الأوّلي و الشائع يرفع التنافي بين ذلك، فإنَّ الصور كلّها بالحمل الأوّلي كلية و بالحمل الشائع جزئية فلا يلزم كون تلك المعلومات معلومة شهودياً حضورياً.

العبد السيّد مصطفى عفي عنه

[٤/١٦٤ : ٦]

قوله: لكان حقاً.

قد استقرّ الرأي الثابت و القول الفاصل على أنّ العلم لا يمكن إلّا إذا كان المعلوم هو العالم حقيقة. و ذلك إمّا باتّحاده معه و بصيرورته إيّاه، أو شأناً منه و مرتبة عنه و ذلك عند النظر العلمي هو نفسه - كما مضى توضيحه في الحاشية السابقة -، فما هو الخارج عن العالم ليس معلوماً له، و المعلوم بالعرض و ثاني القصد عين المجهول بالذات و القصد الأوّل، و ما هو المجهول ذاتاً غير معلوم حقيقة فالعلم انحصر في الحضورى.

أمّا علمنا بذاتنا و شؤوننا فهو قد اتّضح و ممّا يشهد عليه البرهان و الذوق. و أمّا علمنا بالخارج عنّا فيصحّ بأحد طريقتين:

الطريقة الأولى: هو العلم بما هو العلّة له باتّحاد النفس مع العقل الفعّال في إدراكها الكلّيات و الحقائق. و العلم بالشيء بتوسّط العلّة أعلى و أوفر من العلم بنفس الشيء كما يبرهن.

و الطريقة الثانية: هو أنّ المعلوم لا يصير معلوماً إلّا إذا كان موجوداً في نفسه، و قد ثبت أنّ الهولوى و ما يحلّ فيها غيبتهم عين حضورهم، قوتهم عين فعليتهم، كثرتهم عين وحدتهم، العلم بهم عين الجهل بهم، فلا يمكن العلم بهم. نعم يمكن العلم بما هو المسانخ معه بنحو الاتّم الأشرف.

قوله: بوسيلة أنوار علمية. [٦: ٥/١٦٤]

و هكذا اختار مسألة علم الواجب لما سواه. و أنت كُن على خُبْر منه، فإنّه قَبِيْهُ أيضاً عجز عن إثبات أنّ الأثيريات الماديّة و الهولويات بما هي هي متعلّقة للعلم. و ذلك منه قَبِيْهُ ذهولٌ و غفلة عن حقيقة الوجود، و أنّ ملاك العلم ذلك لا الغير. فكلّما قَوِيَتْ قُوَى العلم، و كلّما ضعفت ضعف

العلم، لا ضعفاً يوجب القصور. فكما أنّ المادّيات موجودة بالوجود الفرقي، معلومٌ بعين ذلك. و كما أنّ الشيطان و رئيس القوّة الوهميّة موجودة بالوجود الفرق الفرقي معلومة أيضاً هكذا.

وما قال المحشّي هنا لتتميم كلامه مضافاً إلى كونه خلاف نصّه هنا، خلاف تنصّياته في سائر كتبه حتّى «المشاعر» الذي آخرها الأتمّ الأشرف، فإنّ الصورة المجرّدة أقوى من المادّية، فالعلم بها أقوى من العلم بالمادّية إن يمكن، و إلّا فالأمر أوضح. و إلى ذلك لعلّ يشير قوله: «إلاّ بوسيلة أنوار علميّة»، فليتملّ.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: الوجه الثاني. [٦ : ١٥/١٦٧]

أي: كون المانع كونها ذا ملابس و غواشي في أوائل الفصل.

قوله: تغاير الحيثيات. [٦ : ٢/١٧١]

الخارجيّة لا الاعتباريّة الغير الواقعيّة. و الغرض: أنّ مفهوم الوجود يُعتبر من ذاته تعالىّ بما أنّه هو و لا ماهيّة له، و مفهوم الواجب يعتبر بما أنّه الوثيق و بعنوان التأكّد، و مفهوم العالم بما أنّ الأشياء عندها منكشفة بانكشاف نفسها عندها، وكذلك سائر الحيثيات الكمالية. ولكن هذه الحيثيات لا توجب الاختلاف في الذات بل وحدته الذاتيّة و الصّفيّة و الفعلية في نهايه البساطة و الصرافة.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: بوجه عرشي. [٦ : ٩/١٧١]

ملخص مذهبه: أنّ ما هو المعلوم المرتسم ما ليس بمتّحد، و ما هو

المتحد ليس معقولنا؛ ضرورة أن الماهية مرتسمة و وجودها عين تعقله لذاته.

إن قلت: قد استقرّ الرأي العلمي البرهاني على أن النفس و ما فوقها إتيات صرفة فكيف يكون الماهية للعقول المجردة التي كلهم من صقع الربوبي و موجود بوجوده تعالى لا بإيجاده.

قلت: قد يقال: إن مراد القوم من الجملة المزبورة هو أن الماهيات متفاوتة في الوحدة و الوجود. و ما كان من عالم القدرة و الملكوت، فجهة الوحدة و شدة الارتباط بالوحدة الصرفة أكثر، فالماهية فيهم ضعيفة و أحكامها مغلوبة. و ما كان من عالم الطبع و الملك، فهم من الوحدة بعيدة و في الكثرة منغمة، فأحكام الوحدة مغلوبة. ولكن الفلسفة لاتناسب هذه المقالة من أن كون الشيخ المقتول لم يُرد به إلا الأمر اللغوي و الإطلاق المسامحي مع كثرة البراهين الجيدة على ذلك.

فالجواب التحقيقي هو: أن المراد من القاعدة المزبورة إنكار الماهيات جدّاً بمعنى الكلّي الطبيعي لا بمعنى العناوين المشيرة كما في الواجب تعالى، إلا أن الجواب عن كلام صاحب «المباحث المشرقية» ليس ذلك. بل الحق: أن الحشيات الاعتبارية النفس الأمرية كلّها متفاوتة مفهوماً متحدة حقيقة، و ليس بين المفاهيم الكلية إلا التساوق في الوجود. و للعقل تمييز ذلك الحشيات بعضها عن بعض و إقامة البراهين المختلفة عليها؛ حتّى يستنتج منها أن الواحد الخارجي في عين وحدته و بساطته أمر معنون بعناوين شتى، و لا يستغني بإقامة برهان على أحدهما عن إقامته على الآخر.

فعلى ذلك قضية التعقل و الوجود هو أنّ وجود المجرد عين تعقله،
و إلا يلزم التركيب. ولكن لما تكثر في أذهاننا المفاهيم، فإثبات أحدهما لا
تغني عن الآخر، فافهم و اغتتم.

من العبد السيد مصطفى عفي عنه

قوله: اللهم.

[٦ : ١٨/١٧١]

وفي «المبدأ والمعاد»: «اللهم إلا فيما يكون وجوده ماهيته كالواجب
الوجود تعالى. و لما استحال ارتسام حقيقته تعالى في ذهن من الأذهان
بالكُنه بل بوجه من الوجوه - ككونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام
-، لا يلزم من تعقلنا له تعقلنا عقله لذاته بل نحتاج إلى برهان آخر».^(١)

قوله: و لا في الذهن.

[٦ : ٧/١٧٢]

قد فصلنا مراراً: أنّ الاعتبار الكثير لا يوجب كثرة المعبر و ما فيه
الاعتبار في مثل الصفات و الموصوفات، تأمل.

قوله: و بعضها ليس.

[٦ : ٢/١٧٤]

قد تقرّر تفصيل هذه المسألة ممّا في تعالينا على «المبدأ و المعاد»،
و قلنا: إنّ مباحث التقابل لاربط لها بالمسائل الخارجية بل أمرها في
المفاهيم فقط و إلا يلزم ازدياد المقولات على العشرة. فإنّ المقولات
العرضية أمور انضمامية بالوجود المخصّص، و ليست التضاف و
التضادّ و أمثالهما من هذا القبيل، و بهذا يتمّ الكلام و ينحلّ الإعضال و كن
من الشاكرين.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و ثبت. [٦ : ١٧٤/١٣]

و البرهان الأسدّ الأخصر هو: أنّ مفروض الكلام هنا هو الذات المجردة، و هي إن كانت علمها بذاتها بنفس ذاتها فهو المطلوب، و إلّا فلا بدّ و أن يتوسّط بينها و بينه واسطة؛ و هي إمّا معلولها فهو المطلوب كما لا يخفى، و إن كان خارجاً عنها مطلقاً يلزم الخلف و إبطال مفروض الكلام؛ للزوم الهولوية فيها. و قد سنح لي برهان لعلّه أقوى في تعالّقنا على مباحث العقل و العاقل، و لعلّ المتنبّع يجدها.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٢)

في إثبات علمه بذاته

قوله: و قد علمت أيضاً أنّ وجوده حقيقة الوجود. [٦ : ١٧٥/١١]

و لعلّ المتأمّل يظنّ التهافت بين صدر كلامه و ذيله من أنّه قال أولاً: إنّ مرجع العلم إلى الوجود ولكن مشروطاً، و هنا يقول: بأنّ العلوم مثل الوجودات فلا بدّ من كونها متساوقين في جميع المراحل. و ما اشتهر بين الطّلاب من العلم البسيط و المركّب ليس إلّا للتّسهيل في التعليم و التعلّم، و إلّا قضية القول بأصالة الوجود و اشتراكه المعنوي و بساطته هو القول بأنّ اختلاف وجود الهولويّ و الواجب تعالى بالشّدّة و الضعف لا بالوجدان و الفقدان. فجميع المراتب واجدة لجميع الحثّيات الكمالية لكن تفاوتها بالشّدّة و الضعف و الكمال و النقص.

و على ذلك يحمل كلمات أهل اللّه و أهل المعرفة من: أنّ كلّ شيء

فيه معنى كل شيء، أو كل شيء في كل شيء، أو الكل في الكل؛ وإن يمكن التفكيك بينها بجعل كل واحد منها قاعدة على حدة، إحداها للعارف، و الآخر للحكيم، و الثالث للطبيعي.

من العبد السيد الفقير المصطفى الخميني عفي عنه

قوله: قد قرع سمعك. [٦: ١٧٥/١٤]

أقول: قد أشار تَبَيَّنُ هنا إلى قاعدتين مّا تطابقت عليهما العقل و النقل و هو: أن كل ما يمكن عليه تعالى بالإمكان العام يجب وجوده له، و أن المعطي للشيء لا يمكن فقدانه له. ولكن الإشكال في صغرى القاعدتين و هو تَبَيَّنُ رفع الإشكال و أبان الصغرى و هم منكروها، تأمل.

من العبد السيد مصطفى

فصل (٤)

في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء

قوله: كعوض مشايخ الصوفية. [٦: ١٨١/٢٠]

أقول: و ليت شعري أن الوصول إلى مقصود أصحاب التحقيق في الصعوبة بمنزلة البلوغ إلى روح هذه المسألة و حقيقتها. و مجمل القول و ملخص الكلام:

أن الجمعية و الافتراق ذات مراتب: للأولى مرتبتان: مرتبة الذات و الأحدية المطلقة، و مرتبة الذات و الأحدية الوصفية. و للثاني اختلاف مراتبها باختلاف الأنظار. و صحيحه أن الكثرة الأسماوية له جنتان: ملكية و ملكوتية، غيبية و شهادية، ظاهرية و باطنية. ففي

الظاهر ظهور اللازم و في الباطن ظهور الملزوم. و لما كان الملزوم في المرتبة المتأخرة عن ظهور لازمه يعبر عنه في عالم الأسماء أنّ الملزومات لها اللوازم الغير الموجودة بنحو ظهور الغيب، و الموجودة بما أنها تظهر عند التنزل و النزول. فالأعيان العينية ظهور الأعيان العلمية في الملك، و الأعيان العلمية غيب الأعيان العينية، و عالم الأسماء عالم المميزات لانبحو ينثلم وحدة الذات كما أنّ الكثرة العينية لا تضرّ بوحدتها.

واعلم أنّ الدستور مانع رفع حجاب الجمل عن وجوه الأبرار والأخيار فضلاً عن المتوسطين والنازلين، وإن كنت أهلاً يكفيك ذلك وكفى بالله حسيباً.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

قوله: فهذه ثمانية احتمالات. [٦ : ١٨٢/١٠]

ليس كلّها تامّة مقبولة عند العقل. و هنا احتمال تاسع سلكه الماتن متّخذاً من بعض كلمات أهل النظر.

ثمّ لا يخفى: أنّ ما بلغ إلّى من والدي الأستاذ في العلوم العقلية و النقلية هو أنّ كلماته في مسألة العلم مضطربة، و نحن شاهدنا ذلك، فإنّ من راجع إلّى كتبه الأولى و الآخرة يظهر له ذلك. فإنّه قال في «المشاعر» و «العرشية»^(١): إنّ عالم الطبع و الدُّثور بعد ما لم يكن حاضراً عند ذاته، فكيف يكون حاضراً عند غيره؟! و هذا بظاھرهِ إنكار العلم له تعالى بالدائرات.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٥)

في الإشارة إلى بطلان مذهب الاعتزال
و مذهب ينسب إلى أهل التصوف

قوله: على حسب مقتضى الأعيان. [٦ : ١٨٥ / ١٠]

و توهم: أن كلماته توهم مذهب الاعتزال ناشئة عن عدم الاطلاع على تمام مباني هذه الأعلام من الصوفية. قال الشيخ الكبير في كثير من كتبه: «و تتقدر القابليات بفيضه الأقدس» و على ذلك تسقط ألفاظه عما هو المتوهم.

و مجمل الكلام هو: أن تجليته بفيضه الأقدس هو المقام الواحدية الجمعية، و ظهور الصفات في عالم الأسماء ملازم لتقدير اللوازم و الأعيان، فالاعدادية و الاستعدادية و القابلية كلها بيده. و لابد قبل الحصول العيني من الإعداد و القابلية حتى تقبل الفيض و تظهر في عالم البرزخية الكبرى، و ذلك لا يمكن بنفس فيضه المقدس. فإذا ينحصر تقدير القوابل بفيضه الأقدس حتى يستعد لقبول فيضه المقدس. أفلا تدبرون في القرآن و آياته المشيرة إلى إنكار الإعداد الاستقلالي بل - ي سر، التبعية أيضاً - حيث يقول: ﴿أَنْتُمْ تَرْزَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ؟﴾^(١) فافهم و اغتنم.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

[٦ : ١٨٧ / ١٢]

قوله: و بهذا يحصل.

أين التراب وربّ الأرباب، وأين مسلك هؤلاء الأعلام مع ما يظنّه أنّهم قائلون به؟! وقد عرفت تفصيل الكلام في عين إجماله: أنّ الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود، ولم تشمّ أزلاً وأبداً. مع أنّ التوجيه غير تمام؛ لما أنّ الماهيات اعتبارات من الوجود في المرتبة النازلة، وفي عين الحقّ ليست منها شيئاً بخلاف الأسماء والصفات، فافهم واغتنم.

من العبد السيّد مصطفى عفي عنه

فصل (٦)

في حال ما ذهب إليه الأفلاطونيون القائلون بالمُثل العقلية
و الصور الإلهية و حال ما ينسب إلى فرفيوس و أتباعه
من اتّحاد العاقل و المعقول

قوله: فيلزم إمّا التسلسل. [٦ : ١٨٨/١٢]

أقول: المُثل النورية الإلهية ليست واجبات بالغير بل تكون واجبات بالتبع، و ليست موجوديتهم بإيجاد الواجب تعالى بل بوجوده، و هم من صقعه الربوبي و ظهوره الذاتي، فعلمه بهم عين وجودهم لا في المرتبة المتقدّمة و لا المتأخّرة. نعم علمه بما في ظلّهم بهم؛ لما أنّهم زائلات التعيّن متصرّفات الهوية و التشوّن، فانيات الذوات و التشخّص، و لا يمكن تعلق العلم بهم بما أنّهم نواقص و إلّا يلزم الخلل في ذاته. و أمّا بما هم صاحبات كمالات متعلّقة للعلم بتبع أرباب أنواعهم. فينحلّ كثير من الإشكالات عنهم، و يبقى أنّ هذا المسلك كغيره عاجز عن إثبات علمه

تعالى بالطبائع الجزئية بالذات إلا على مسلك العارف و الحكيم
الراسخ.

من العبد السيد مصطفى عفي عنه

قوله: و الإشارات. [١/١٨٩ : ٦]

و رجع في «المبدأ و المعاد»^(١) و أقام الحجة على ثبوت الاتحاد. و
الاعتذار عنه بأنه مماشاة مع القوم، مستبعد جداً كما في «المبدأ و
المعاد»^(٢). و قال في موضع آخر: «و من المستكر أن يكون البارئ تعالى
محتاجاً في إيجاد الموجودات إلى مثل لتكون دُستورات لفعله و برنامجات
لصنعه»^(٣). و قال المحقق الأصفهاني: «و هذا وارد على مذهب المعتزلة و
الصوفية أيضاً»^(٤).

من العبد السيد مصطفى

في ذيقده الحرام ١٣٧٦

فصل (٧)

في حال القوم بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى

قوله: قياس أفكارنا. [٥/١٩٠ : ٦]

أقول: قد أشبعنا الكلام حول بشاعة هذا القول و المقالة في

١- راجع المبدأ و المعاد، ابن سينا : ٧ - ١٠ .

٢- المبدأ و المعاد، صدر المتألهين : ٦٩ / السطر ٢١ .

٣- نفس المصدر : ٦٩ / السطر ٤ .

٤- حاشية المحقق اسماعيل الأصفهاني على المبدأ و المعاد (صدر المتألهين) : ٦٩ .

تعالقنا على «المبدأ و المعاد»، فإن العلوم الفعلية فينا ليست من الفعلية بل كلها ارتسامية؛ لما أن البناء و المهندس قد اتفعل نفسه ابتداء من الصور البنائية، و بعده لمكان القدرة الوهمية و الخيالية يعدل و يرجح، لا أن الصورة حصلت له بفعلها. و هذا الكلام مجمع التناقضات بل و الشرك و الكفر؛ لما أن الفعلية التامة معناها أن العلم منشأ فلا يحتاج إلى ذات و سائر الصفات، و هذا معناه مبدئية عدة أمور عرضية للعالم.

من العبد

قوله: يعلم ذاته. [٦ : ١٩٠/١٩]

أقول: ابتداء الدليل لا يناسب اختتامه، فإن قضية «العلم بالسبب علم بالمسبب» أصل تام لا غبار عليه؛ لما فيه إنكار تعدد العلم و إثبات العينية، ولو كان الصور زائداً على الذات كيف يمكن العلم بالأشياء العينية بمجرد العلم بالذات بل لابد من العلم بما زيد عليها.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن مشرب المشائين له باطن غير ظاهره كما أشرنا إليه في مباحث العقل و المعقول، و له لب غير قشره، و أنه يتضمن على كيفية العلم بتلك الصور. كما أن من المحتمل ليس غرضهم من الصور ما يكون صادراً عنه تعالى كصدور المعلول العيني عنه. كما أن مرادهم ليس أن الصور المرتسمة أعراض قائمة، فإنه صرح - عند ما بين: أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليست عقلية لأجل حصول صور كثيرة فيه، بل لأجل فيضان تلك الصور عنه تعالى - بأن الصور المرتسمة أمور فيضانية، و لا يمكن سריّة الفيض إلى الأعراض؛ للزوم

كونهم مستقلات الوجود وكون الذات محلاً لها. و نزول الفيض منها إليها فاسد ظاهر بعيد عن جنبه، و لعلّه يأتي بعض ما ينفعك من ذي قبل.

من العبد السيد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: فيمكن دفعه. [٦: ١٩٢/٢]

ليس هنا موضع الدفع بل قبول و حلّ كما ترى.

قوله: من مباحث مقولة الإضافة. [٦: ١٩٢/١١]

و لعلّ الذي أشير إليه فيما سلف ينفعك هنا من: أنّ الإضافة بين العالم و المعلوم ليست من الإضافات المقولية حتّى يكون لها حظّ من الوجود، بل هي مثل التضاف الذي أثبتنا أنّه في المفاهيم لا الخارج، و من ذلك القادرية و المقدورية و العلية و المعلولية و غيرهما. أيضاً ثبت في محلّه أنّ الأمور المتقوّمه بالمفاهيم لا يكون إلّا عند وجود الفارض.

من العبد السيد مصطفى عفي عنه

قوله: ثانيها. [٦: ١٩٢/١٢]

يظهر الخلل فيه بعد ما يتنا لك من الخلل في الوجه الأوّل.

قوله: لما سبق. [٦: ١٩٢/١٤]

أقول: و هذا في نهاية الضعف؛ لعدم إنكار أحد أنّ الواجب محلّ واحد لجميع المفاهيم، و أنّ التركيب في ذاته غير تمام. بل المقصود أنّ القدرة فيه بما لها من الكمال، و العلم فيه غير القدرة و إلّا لزم كون الذات قائماً مقام الصفات. و قد سبق و يأتي أنّ تعريف كلّ واحد فيه تعالى أيضاً غير تعريف الآخر، و أشرنا أنّ الصفات متفاوتة في الاعتبار و مختلفة في

التقدّم و التأخّر. فوزان العلم قبل وزان القدرة، ولو انحلّ الإشكال في مسألة العلم لیتّم الكلام في سائر الصفات المتأخّرة من القدرة و الإرادة و غیرهما و إلّا فلا، تأمل.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: مبادئ تلك الإضافات. [٦: ٩/١٩٩]

أقول: من المسائل الغامضة عند أهل العلم و الفضل هو أنّ الواجب ما كان فاعلاً و صار فاعلاً بالوجدان، و الفاعلية صفة كمالية فيلزم الاستكمال. و المبادئ الذاتية أمور غير فعلية؛ لما أنّ فعليتها بوجود المفعول بالفعل، و حيث إنّ المفعول شأنه كذلك الفاعلية. و هذا ممّا يؤيّد البرهان، فإنّ المتضائفين متكافئان قوّة و فعلاً.

و ما قيل هنا من لزوم الدور، غير تمام؛ لما أنّ الفاعلية و الفعل في المرتبة الواحدة فيكون الدور معيّناً، و إلّا يلزم الدور في جميع الأمور الانضائية إذا لوحظت الإضافة بالنسبة إلى الطرفين.

و أمّا حلّ المسألة: فبأنّ الفعلية و الشأنيّة معناها في الواجب و شؤونه يرجع إلى الغيب و الظهور و السرّ و العلن، فإنّ الأسماء و الصفات في الحضرة الذات غير ظاهرة، و ظهورها بتجلّي الذات عليها، كما أنّ فعليتها بتجلّ آخر. و ظهورها العيني الخارجي ليس معناه الازدياد و التكثرّ و الوجدان بعد فقدان، بل معناه الظهور بعد الكُمون و الشهادة بعد الغيب، و ذلك لمن ليس أهل الغيب و إلّا فلا غيب و لا شهادة. فالتجليّات الثلاثة في المراتب الذات المتعيّن و الأسماء و الأعيان و الشهادات كلّها إظهار الفعلية المحضة و تنزّلها إلى الفعلية المشوبة.

فإنعكس الأمر و ثبت أنَّ الذات كلَّ الفعليات، و الفاعلية مستلزم
للتحقُّق في خارج الذات، و تفصيل الكلام يحتاج إلى بسطٍ لايسعه
المقام.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

الموقف الرابع في قدرته تعالى

فصل (٩)

في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين إرادة الله سبحانه
و بين إرادتنا من طريق الرواية و النقل

قوله: ما سوى الحق. [٧/٣٥٨ : ٦]

أخذ من الحق الكلمات التامات التي لا حالة انتظارية لها.

قوله: وإنه وَاللَّهُ وَاسِعٌ من جملة الأنبياء. [١١/٣٦٨ : ٦]

أي لا يسعه فيه نفسه الشريفة، فإن مقام الرسالة مقام الكثرة.

الموقف الخامس

في كونه تعالى حيّاً

[٦ : ٨/٤٢٠]

قوله: فيما احسب.

الظاهر أنّ قوله: «فيما احسب»، جواب «أمّا» و من قول المصنّف، وقد

فرع إلى الله في تأويل الحديث.

الموقف التاسع

في فيضه تعالى و إبداعه و فعله و تحقيق وجود الصور المفارقة العقلية

فصل (٣)

في سياقة أخرى من الكلام لتبيين هذا المرام

قوله: هذا المرام. [٧ : ٢٠٧ / ١٠]

و ألهمني الله تعالى و تبارك ببرهان آخر في المسألة و هو: أنه تعالى إما يكون فاعلاً موجِباً. أو موجِباً. لا سبيل إلى الأول؛ لما تقرّر في الأسماء و الصفات. و على الثاني إما يكفي الإيجاب الذي هو من مقدّمات وجود زيدٍ عن الإيجابات الأخرى، أو لا يكفي.

لا سبيل إلى الأول؛ ضرورة أننا نشاهد في أنفسنا خلافه، و معرفة الربّ من معرفة النفس، و أنّ وجود زيد لا وجه لأن يتقدّم على

الوجودات الأخر؛ لعدم الترجيح، مع أنّ الإرادة الواحدة لا يعقل أن تتعلّق بالكثير بما هو الكثير بالضرورة.

و على الثاني فلا بدّ من الإيجاب الآخر و هي الإرادة الأخرى، و محلّ هذه الإرادة إمّا هو تعالى أو غيره. لاسبيل إلى الثاني فيتعيّن الأوّل، فيلزم تعدّد الإرادة فيه المستلزم لتعدّد الجهة و هو المستحيل؛ للزوم التجسّم و التقدّر، و يلزم التركيب في الذات الأحديّة. فعلى هذا لا بدّ من دعوى الجهة الجامعة التي هي المصادرة المتعلّقة بها الإرادة الواحدة الذاتية. و هذا المسلك يدلّك على الوحدة الخارجية و أصالة الوجود جعلاً. و منه يلزم أصالته تحقّقاً و فيه المنافع الكثيرة الأخرى، فلاحظ و تدبّر.

نجف، لمحرّره، السيّد مصطفى الخميني

الموقف العاشر في دوام جود المبدأ الأوّل و أزليّة قدرته

فصل (٢)

في بيان حدوث الأجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقي
غير ما سلف في مباحث أحكام الجوهر من العلم الكلّي

قوله: إلى الفَيْئَةِ. [١٠/٢٩٣: ٧]

أي راجعة إلى كونها فيه لذاته علىٰ مسلكتنا دون ما ظنّ أكثرهم،
فالفَيْئَةُ مصدر جعلي مأخوذ من كلمة فَيئ.

في علم النفس

قد شرعنا عند السيّد أبي الحسن القزويني - مدّ ظلّه - في
الليلة الرابعة من شهر شعبان المعظّم سنة ١٣٧٤. والله
الموفق المعين.

السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

الباب الأوّل

في أحكام عامّة للنفس

فصل (١)

في تحديد النفس

قوله: ليس بالاشتراك. [٨ : ٣/٩]

أي الاشتراك اللفظي دون المعنوي. و حينئذٍ يلزم المحذور السابق و هو فرض الجامع بين المقولتين.

إن قلت: لا يلزم أن يكون الواقع في الحدود و التعاريف عنواناً ذاتياً للمحدود خصوصاً بعد كون المحدود بسيطاً غير قابل للتحديد.

قلت: لو صحّ ذلك لأمكن فرض كون القوّة موضوعاً لذلك الجامع المشار إليه بلفظة الكمال، أو موضوعاً للمعنى الآخر الجامع و هو التغيّر و مبدأ التغيّر، و هذا أمر أعمّ من المبدئية الفاعلية و المبدئية

الانفعالية. و على أيّ تقدير لو لم يتمّ بعض الوجوه المرجّحة يتمّ بعضها الآخر و يتمّ المطلوب.

من العبد السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: الهيوليّان. [٨ : ١٩/١٨]

إطلاقه من باب التغليب على العقل بالملكة لانفتاحها هناك، فلا يبعد عدم تمامية ما ذكره المحشّي قُدِّسَ.

من الخميني زاده

قوله: الجسم شيئاً واحداً. [٨ : ٥/٢١ و ١/٢٢]

ليس شيئاً واحداً (صح).

الظاهر أنّ العبارة هكذا: في تحليله ... غير تمام؛ لأنّ كون الجسم و كونه حارّاً ليس شيئاً واحداً و إلّا يلزم أن يكون كلّ الأجسام حارّة، فتأمل.

السيّد مصطفى الخميني

فصل (٢)

في ماهية النفس المطلقة

قوله: للمركّب. [٨ : ١٤/٢٣]

هذا بناء على تركّب المشتقات. و أمّا بناء على بساطتها فليس التنظير على ما هو عليه.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: و بالقياس إلى كلّ شيء. [٨ : ٥/٢٤]

قد استشعر الأستاذ - مدّ ظلّه - أنّ العبارة تنتج إضافية الجوهر إلّا أنّ

المضاف إليه موسّع.

و فيه: أنّ المراد كما هو الظاهر بيان أنّ حقيقة الجوهر ليست تختلف بالقياس، فهو جوهر في مرتبة ذاته وإن قيس إلى جميع الأشياء؛ لأنّ الجوهرية ذاتية لها، فتأمل.

من السيّد مصطفى الخميني

قوله: جوهرياً أو عرضياً. [٨ : ٧/٢٤]

ليس بخفيّ أنّ الإنسان إذا قيس إليه الجنس و الفصل فهما ذاتيان له. و إذا قيس الجنس و الفصل إلى أنفسهما فهو عرضيّ لكلّ منهما، و ذلك واضح إلّا أنّ ذلك الاختلاف ليس بمعنى أنّها في الواقع و نفس الأمر كذلك حتّى يلزم منه أنّ الجوهر لم يكن جوهريته في مرتبة ذاته. هذا ملخّص البرهان الذي عندي و ليس المقام مقام تفصيله.

من السيّد مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: العالمين. [٨ : ١٢/٢٥]

عالم الأشباح و عالم الأجساد.

قوله: و طبائعها. [٨ : ١٤/٢٥]

قد استقوى - مدّ ظلّه - هذا البرهان و رتبّه على ثلاث مقدّمات مطوّية في الكتاب، و لذا نشير إلى كلّ مقدّمة حتّى يسهل الأمر للمتعلّمين.

من السيّد مصطفى الخميني

قوله: فبدأ الحياة. [٨ : ٨/٢٧]

روح البرهان: أنّ الأمر المتّحد مع الجوهر لابدّ و أن يكون جوهرأ متحصّل الذات.

من السيّد

الباب الثاني

في ماهية النفس الحيوانية

فصل (١) في جوهريتها

قوله: من الناس. [٥/٢٨ : ٨]
و هم الأطباء و المشتهر من جالينوس و إخوانه، و الأشهر أنّه بناءً عليه يكون من مقولة الكيف.

من السيّد مصطفى الخميني

قوله: إنّ البدن. [٧/٢٨ : ٨]
في هذه التعبيرات نوع تسامح ليس على أهله خفيّ، و إنّ شئت فراجع السفر الأوّل في ألقاب المادّة و أساميها.

من السيّد مصطفى الخميني

قوله: أسطُقسِيّة. [٨ : ٢/٢٩]

الإسْطَقْسُ و الأسْطَقْسُ، ج: الأسْطَقْسَات، فما هو المشهور غلط و هي الكلمة اليونانية.

قوله: و منها سلّمنا. [٨ : ١٥/٢٩]

ليس على المتأمل خفاء أنّ الشكوك الواردة في المسئلة عبارة عن عدّة احتمالاتٍ غير مرتبطة ذاتاً بحيث يكون كلّ واحد منها مستقلاًّ، لا مثلاً ما سلكه المصنّف من جعل إحداها بمنزلة «إن قلت» كما ترى، فإن كثيراً منها شكّ واحد منزلته منزلة الشكوك.

م.ص.

قوله: أرواح كثيرة. [٨ : ١٢/٢٩]

إطلاق الروح عليه مثل إطلاقه على الآن السيال أنّه روح الزمان أو الروح البخاري أو مثل الروح في السنة ... فافهم.

م.ص.

قوله: بدليل. [٨ : ١٣/٢٩]

و ليس ذلك دليلاً بمعنى البرهان الذي يعطي القطع؛ لأنّ المحتمل لا يرى سدّ باب الاحتمالات من خصوصية الأهوية و الأمكنه و الفضاء و غير ذلك، و لذا عبّر بالدليل، و لعلّه للإيماء إلى أنّه تأييد في المسألة.

من السيّد مصطفى

الباب العاشر

في تحقيق المعاد الروحاني

فصل (٧)

في بيان السعادة و الشقاوة الحسيتين الأخرويتين
دون العقليتين الحقيقيتين

قوله: إِنَّ النفوس الجاهلة.
و ربّما يتوهم أن تشير إلى هذه النكته بعض الآيات القرآنية، و منها
قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَخْشِرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا﴾^(١) و دعوى أنها من آيات
الرجعة محوّلة إلى منكرها.

لمحرّره السيّد مصطفى الخميني

الباب الحادي عشر في المعاد الجسماني

فصل (١)

في ذكر أصول يحتاج إليها في إثبات هذا المقصد
أو ينتفع بها فيه

قوله: يحتاج. [٩ : ١٨٥/٤]

لا حاجة إلى بعض منها كالأصل الثالث، مع أنه غير تمام كما سيأتي.
و لم يتعرض لبعض الأصول مستقلاً مع أنه الأهم؛ مثل أصل تجرد النفس، و
لا سيما أصل الوجود الذهني للأشياء، فإن المعاد الجسماني من ثمراته.

قوله: دون ماهيته. [٩ : ١٨٥/٨]

الجنسية و الفصلية الاشتقاقية، و أمّا مبدأ الاشتقاقية فهو فصله
الآخر و هو نحو وجوده الخاص به.

قوله: عين وجوده الخاصّ. [٩: ١٢/١٨٥]

بعرّضه العريض، فإنّ من الموجودات ما يكون نحو وجوده الخاصّ متدرّجاً في خصوصيات الصور الجوهرية. فقلوه: «بل على سبيل البدلية» أعمّ من أمارات الشخصية ولايخصّ بها.

لمحرّره المصطفى الخميني

قوله: قابله للشدة والضعف. [٩: ١١/١٨٦]

قضية ما تقرّر ممّا في فلسفتنا هو: أنّا لو قطعنا النظر عن كافّة العناوين الجزئية والكليّة وعن جميع المفاهيم الغيبية والشهودية، لانجد إلّا وجوداً صرفاً آيأ عن جميع الكثرات الطولية والعرضية؛ لأنّ المعاليل تحصل بارادة القديم المتعال. نعم التشكيك الخاصّي يصدق بين الوجودات الطولية، وهكذا العامّي في العرضية، وخاصّ الخاصّي في الأنوار الكليّة، وأخصّ الخواصّي في الموجودات طرّاً. إلّا أنّه ليس معناه كون الوجود مع قطع النظر عن عنوان العلّية والمعلولية يكون ذا مراتب شديدة وضعيفة، فإنّه كفر وإلحاد، وبديهة العقل تنكره.

و ما يقال من الاشتداد الذاتي - مقابل من ينكر الوحدة ويدّعي تباين الوجودات - فلا ينبغي التغافل عنه. و ما ذكره من الأحكام؛ كنفى الاختلاف بين أعدادها بمميّزٍ فصليّ ذاتيّ ومصنّفٍ عرضيّ ومشخصٍ زائدٍ على أصل الطبيعة، فيصدق ولا يكون من لوازم الأصل المذكور، ولعلّهم لا يريدون ما يقتضيه بعض ظواهرهم. وقد مرّ أنّ هذا الأصل لا دخالة له في هذه المسألة، وهو الواضح.

قوله: ممّا يقبل الاشتداد. [٩: ٨/١٨٦]

الأصل الثالث متكفّل لما سمعت من غير تقوّمه بالحركة الجوهرية، فإنّه من المسائل المبرهنة في العلم الأعلى من هذا العلم. و الأصل الرابع يتكفّل بيان الحركة الجوهرية الحاصلة للوجود المخصوص، و هو المصاحب للموادّ. و العجب من المحشّي - رحمه الله تعالى - حيث لم يتفطّن بالفرق بينهما.

ثمّ إنّ ثبوت الحركة الجوهرية بالمعنى العامّ الذي اعتقده الماتن و أتباعه، ممّا لم يقم عليه البرهان؛ لما أنّ تلك الحركة متقوّمة بإثبات الوحدة الطبيعية لموضوعها، و هي منفيّة جدّاً حسب ما يؤدّي إليه بعض مسائل اليوم؛ فإنّ كثيراً من الوَحَدات عند القدماء كثرت عند المتأخّرين، و ليست لها الوحدة الشخصية الطبيعية، و تكون متفرّقاتٍ و مجتمعاتٍ في الأثر المقصود. و عليه كيف يُعقل تعلق النفس بمثلها، و قد تقرّر لزوم السخية بين المتعلّق و المتعلّق؟!

لمحرّره السيّد مصطفى الخميني

قوله: بين الأمور المتخالفة. [٩ : ١٨٩/٦]

لا يخفى ما فيه من حسن المقابلة مع أنّه عبّر في الأوّل بأنّ الجسم الواحد يستحيل أن يكون موضوعاً لأوصاف متضادة، و في الثاني بأنّه يوجد فيه صورة السّواد فإنّ وجوده فيها مُنحازٌ عن وجود ضده. فليس اجتماع الضّدين جائزاً في مسائل النفس، و قد مرّ: أنّ الجسم الواحد فيه السّواد و البياض مع اختلاف موضوعهما. هذا و صدور الأضداد من النفس أيضاً ممنوع؛ لأنّ المَجْعول هو الوجود دون الماهيات، فلا تغفل.

لمحرّره الخميني

قوله: يراد في وقت.

[٩ : ٧/١٩٠]

لا يخفى ما فيه، فإنّ النفس المفروض أنّها ذات المراتب دانيّة و
عاليّة تكون ذات عَرَضٍ عريضٍ، لا يتجافى العالى منها إلى المرتبة
الدانيّة، ولا يتصاعد في العكس مع وحدته الشخصية. فهي دَنُوٌّ في عين
علوّه و عاليّة في عين كونها دانيّة. وهذا ممّا أفاده قَدَرُ و من العجب ما
أفاده المحشّي - رضوان الله تعالى عليه - حيث قال: «لهذا كانت النفس و
العقل متباينين و قسمين من أقسام الجواهر الخمسة» انتهى. فإنّه كيف
خلط بين العقل الذي هو فعل النفس والعقل المفارق؟! فتبصّر ولا تغفل.

قوله: يكونان بنفسه.

[٩ : ٨/١٩٠]

اعلم: أنّ شيئيّة الشيء بكماله و جنبه جماله لا بالمادّة و نقصه. و
هذه المادّة تارة تكون عين الصورة بمعنى أنّها صورة لمادّة أخرى، و أخرى
تكون مادّة بلاصورة، فكون البدن متشخصاً بالنفس لأجل أنّها جهة كماله.
و ما ذكره من انحفاظ البدن في جميع المراحل يجري في كما لا يخفى،
مع أنّها ليست ذات نفس مجرّدة. فسلب جزء مع بقاء معظم الأجزاء ممّا
لا يصحّ الاستدلال به على أمر عيني، فلا بدّ من إثبات النفس المجرّدة و أنّ
البدن المادّي غير البدن الذي يحشر معه يوم القيامة في وجهه؛ لمّا
سيأتي من أنّ المعاد جسماني لا مادّي و لا ينبغي الخلط بينهما كما خلط.

لمحرّره السيّد مصطفى الخميني

قوله: كذا القياس.

[٩ : ١١/١٩٠]

هذا هو الإيحاء إلى أنّ البدن المحفوظ معه الهويّة و الشخصية غير
البدن المحسوس بالبصر، بل هو الأعمّ منه و من المُبَصَّر بالبصيرة.

قوله: أو بصورة. [٩: ١٢/١٩٠]

إعلم: أن مقتضى ما ذكره هو أن الدار الآخرة من النشأة الثانية من النشآت الثلاثة الكلّية، وأن الحركة الجوهرية ممّا لا يتصوّر في غير هذه النشأة؛ لفقدان شرطها بل وموضوعها. وهذا الذي يظهر منه خلاف ما أفاده من تصوّر الحركة في البرزخ أولاً، ومن تقسيم الصور إلى صورة برزخية مثالية و صورة أخرىة.

وعلى أيّ تقدير المقصود هو أن المعاد في المعاد ليس غير هذا الموجود في أمد الزمان، والمادة ليست دخيلةً في بقاء الصور الجسمية ولا في بقاء النفس وإن تكن دخيلةً في أصل تحقّقهما، وهذا هو المقصود في هذا الأصل. قوله: جوهر قائم. [٩: ١٣/١٩١]

غرضه إثبات تجرّد الخيال المتّصل حذاء الخيال الكلّي المنفصل، وأن النفس ذات نشآت ثلاثية و عوالم كلّية و أجناسٍ عاليةٍ حذاء العالم العيني و الخارجي الكلّي. و من تلك النشآت خيالها الواسع الذي هو وعاء المقدّرات و آلة إدراكها في الغيب و الشهود، و فيها الصور الجزئية من الأشياء بعينها.

والأصل التاسع و الثامن حول مطلبٍ واحدٍ و هو: أن فراق النفس من البدن لا يورث انقطاعها إلّا من النشأة الأولى و الاحساس دون غيره، و يبقى خاصّة تلك النشأة الفانية بقاء القوّة الخيالية التي هي من فعل النفس، كما أن الموجودات الخيالية من أفعالها. و المتخيّلة غير الخزينة للصور الخيالية، فإنّها توجد المقدّرات و هي تحفظها فلا ينبغي الخلط بينهما.

قوله: إليه الطبيعيون. [٩: ٢٠/١٩١]

إعلم: أنَّ المصنّف مع كمال تبخّره في المعارف الإلهيّة وتوجّهه إلى هذه الأمور، ربّما ينسبه ربّه ويغفل عن المسائل، فإنّ مسألة كيفية حصول الأشياء في الحسّ المشترك أو في الجليدية - من خروج الشعاع و الانطباع - مسألة طبيعيّة غير مسألة الإدراك و كيفيته، و كان مَرَكُزُ متوجّها إليه في مسائل النفس على ما بيّالي من قديم الأيام، ولكنّه كثيراً ما يقع في الخلط، و التفصيل في كتابنا المسمّاة بـ«القواعد الحكيمية في الفلسفة الربوبية».

ليلة الثلاثاء، الرابع عشر من ربيع الثاني من ١٣٨٦

في النجف في أيام التباعد من إيران

السيد مصطفى الخميني

قوله: بل ليس في الجنّة. [٩ : ١٩٢/١٠]

لا بأس بالالتزام بالمقاليتين: وجود الجنّة و النار الخارجيتين المقدّرتين، و تحصيلهما بالنفس و قواها زائدتين عليهما. و قوله تعالى: ﴿وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾^(١) ينافي استفادته من قوله: ﴿تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ﴾^(٢)، مع أنَّ الاشتها من القوى الانفعالية و هي غير قابلة لكونها فعالة. و دعوى البرهان على امتناع الجنة و النار الخارجيتين غير تامّة، و التفصيل يطلب من محالّه.

هذا و في قوله: «ليس في الجنّة إلّا» تهافت؛ لأنّه لو كان الأمر كما ذكر، فلا معنى للجنّة كما لا يخفى.

١- الزخرف (٤٣) : ٧١.

٢- نفس المصدر.

قوله: و من هذا القبيل. [٩ : ١٥/١٩٢]

لابدّ من إقامة البرهان وإلاّ فذلك غير كاف، فإنّ حديث الأفلاك و كونها من المخترعات، فاسدٌ. وأمّا مسألة إيجاد النفس في الخيال الصّور المقدرية، فهو - لما أنّها خرجت من العقل الهولاني و اكتسبت الصور تصوّرت بالعقل الملكوتي - فتوجد ما يماثل في خزينة النفس لما فيها من المقدّرات الحاصلة بالعلم الانفعالي، فلا علّم فعليّ لها إلاّ و سبقه العلم الذي هو من معدّات حصول ذلك العلم و الصورة.

نعم، النفس تخرع الصور و تبادلهما في صقعها، فتكون هذه المقدّرات مسبوقّة بالمادّة و لواحقها. و بعبارة أخرى، حصول الموجودات المقدرية في القوس النزول يحتاج إلى الدليل، بخلافه في الصعود؛ فإنّه ممّا نشاهد بالوجدان. فالنفس لما كانت مسبوقّة بالمادّة و لواحقها، فهي تبقى بعد فناء المادّة مقارنةً لبعض هذه اللواحق من الشكل و المقدار من غير لحوق المادّة كما في المنام. و لا دخالة للأصل المذكور في هذه المسألة؛ لأنّ البحث في رجوع أهل الدنيا إلى الآخرة، لا في أحوال أهل الآخرة و أحكامها.

هذا مع أنّه يَبْجُرُ تعرّض هنا أيضاً لتّمام الكلام في الأصل التاسع و الثامن، و كأنّ هذه الأصول الثلاثة أصلٌ واحدٌ، و الأمر سهل جدّاً.

و بالجملة لعلّه أراد من عنوان المسألة كما هو ظاهره إمكان إيجاد الصور الخيالية من غير سبق المادّة و مشاركتها، و يريد قوس نزول النفس و هو ممّا لا بأس به كما لا يخفى. ثمّ تمثيله بوجود الأفلاك خلاف مقصوده و لابدّ من البرهان. اللهمّ إلاّ أن يقال بقيام الدليل اللفظي المقطوع سنداً و دلالةً، و هو مسلّم جدّاً.

قوله: الأصل الحادي عشر. [١٢/١٩٤ : ٩]

و قال في مباحث الحركات عند البحث عن الحركة في الجوهر، و بعد الفراغ عن إثبات الطبائع الثلاثة في الإنسان، قال: «و في هذا سرُّ المعاد الجسماني كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله»^(١) فراجع قبل قوله: «فصل في استئناف برهان آخر».

قوله: الأصل السابع عشر. [١٢/١٩٤ : ٩]

يغنيك الأصل السابع عن هذا الأصل، فإنَّ تعدّد العوالم لا دخالة له في المسألة، و انحفاظُ شخصية الإنسان في جميع المراحل الماديّة و المقدارية و المجردة قد سبق البحث عنه.

و مسألة أنَّ للإنسان كينونةً سابقة على هذه الكينونة، ممّا لاربط لها بالمقام، و قد تعرّض لها المصنّف في غير موضع و لم يأت بشيء يُثبِنُ و يُغني من جوع. فإنَّ ظاهر الشريعة المقدّسة حدوث النفس مفارقاً عن البدن، و هو خلاف ما يؤدّي إليه نظره. و التفكيك بين الروح و النفس أفحش إشكالاً، و لعلَّ الله يُحدِثُ بعد ذلك أمراً.

نجف لمحرّره السيّد مصطفى الخميني

قوله: قد يكون. [١٥/١٩٦ : ٩]

كلمة «قد» تحقيقية، و ما ذكره في هذا السطر خلاف ما يظهر من الشريعة المقدّسة من وجود البرزخ إلى يوم يبعثون. نعم في الروايات: أنَّ الأئمّة - عليهم الصلوات - ليسوا ماكثين في البرزخ إلّا ثلاثة أيّام. و بالجملة، يوم القيامة بعد يوم البرزخ، و في البرزخ يجتمع الناس تدريجاً

ثم يُحشَرُون في الوقت المعلوم. فجميع أفراد البشر و غيرهم موجودون في البرزخ فعلاً، وهذا ممّا لا يمكن لنا دَرْكه على الوجه العلمي.

نعم الوجه العلمي يؤدّي إلى أنّ الإنسان بعد ما فارق البدن المادّي يبقِي بهويّته الشخصية، ولا يرجع إلى الدنيا ومادّتها مطلقاً، ولا يعقل الحركة فيها، ولا معنى لبقائهم جزافاً في البرزخ إلّا بأن يقال: هم فيه يقون حتّى يجتمعوا ثمّ ينتقلون منه بافتتاح أبواب القهر و هي النشأة العالية من غير فرق بينها وبين البرزخ إلّا من بعض الجهات الغير الذاتية.

وربّما يمكن للإنسان التنازل من القيامة إلى البرزخ بخلاف الدنيا، ولعلّه يشير إليه قوله: «إذا مات الرجل قامت قيامته». فهذان العالمان من جنس واحد و وادٍ فارِدٍ؛ فيه الناس محبوسون من غير الارتباط بالأعمال الحسنة و السيّئة. و لذلك ربّما يبقّى فيه السعداء أكثر من الأشقياء، فإنّ الشقيّ الوارد فيه في آخر أيّام الدنيا لا يبقّى فيه بمقدار السعيد الوارد فيه في أوّل تلك الأيّام. فبالجملة يشكل تطبيق الشرع على العقل في مسألة البرزخ، ولا يمكن استكشاف علل احتباسهم فيها إلّا عللاً اعتبارية لا تكوينية و عقلية.

نجف لمحزّره السيّد مصطفى الخميني

فصل (٢)

في نتيجة ما قدّمناه و ثمرة ما أصّلناه

كان ينبغي أن يشير إلى المقصود، والإشارة إلى المقدمات التي بها يتم المرام في أمر المعاد. و لعمري إنّّه قد أجمل في المسألة غاية الإجمال وأشار إلى تفصيل المقام في طول المباحث الآتية، خصوصاً عند البحث عن الحشر و البرزخ و أحكام القبر، و أنّه كيف يُحشر الناس على الأبدان، و أنّ ما هو الموجود في النفس من البدن يتعلّق به النفس الإنسانية، و تكون اساس النفس علّة البدن و هي حافظه كلّاً.

لمحرّره السيّد مصطفى الخميني

قوله: حشر النفوس. [٩ : ٩٧/٩]

الذي يظهر لي هو: أنّ الجواهر الموجودة في هذا العالم - و منها الإنسان - غير أشكالها التي تحصل لها و يراها الناظر إليها، فإنّها أعراض قائم بها من مقولة الكمّ و الكيف. فكون جوهر متقوّماً في حقيقته بتلك الأعراض هو الخلف، و فساده بالضرورة، و هذا أصل أصيل.

و أصل آخر و هو: أنّ المبحوث عنه في مسألة المعاد هو أنّ المعاد هل هو جسماني أو روحاني؟ و لا خلاف بين العقلاء في أنّه ليس مادّياً؛ أي موضوع البحث ذلك و إن كان رأي المتكلّم و بعض المعاصرين على أنّ العالم ليس إلّا هذا العالم و ليس ما ورائه أمر آخر إلّا هو مادّي داخل فيه نحو دخول.

فما ورد من إجماع الملل و النحل فموضوعه المعاد الجسماني أو المادّي. و نحن نقول بالأوّل و نكرر الثاني؛ أي المادّة الدنيويّة و لا بأس بتصوير المادّة المناسبة لعالم الآخرة.

أصل ثالث: الجسم هو ما يمكن أن تُفرض فيه الخطوط الثلاثة

على زوايا قوائم. و هذا التعريف يشمل جميع المقدرات سواء كانت من المقدرات المقرونة بالمواد أو من المقدرات غير المقرونة بالمواد. كالموجودات في البرازخ الجزئية والكليّة، والمتّصلة والمنفصلة. أصل آخر: الأشكال و الكيفيات و الكمّيات في هذه الدار تابعة لفواعل خاصّة خارجيّة عن حدود قدرة النفس، و داخله في حدود قدرة الله و الأسباب الطبيعيّة. و في الدار الآخرة تابعة للملكات و الأفعال و الأخلاق و الذوات. و إليه يشير كلمات الائمة الأطهار - سلام الله تعالى عليهم - من: أن من الناس من يُحشر على صورة النملة، أو يُحشر على صورة كذا، و على شكل كذا و كذا؛ فإنّه ينافي بظاهرها للمعاد المعروف بين أبناء التكلّم و بعض الإمامية، و يوافق القواعد العالية العقلية و الدلائل الراقية العرفانية. و الحشر بهذه الصور لجهات واقعية و خارجيّة مناسبة مع تلك الرذائل، و يحشر أهل الجنة جُرد مُزد. مع أنّه أيضاً خلاف ما عليه دلائلهم من أنّه إذا مات شيخاً أعمى أو أشلّ فكيف يحشر على خلافه؟! فلو كان الحشر مادياً تابعاً للعلل الماديّة يلزم أن تكون الأجساد محشورة على ما فارقت النفس عنها.

فإذا أمعنت النظر في هذه الأصول علمت: أن النفس جوهر قدسي ذات مراحل، و منها مرحلتها الخيال التي تحفظ جميع الصور فيها، و لعلّها حافظة لجميع الأفعال؛ لأنّها مبدئها، و لعلّ الرقيب و العتيد من قواها.

فإليك معنى حشر الأجساد و الأفراد من كلّ نوع إلّا الأمور الماديّة التي لا تجرّد لها حتّى التجرّد الخيالي. فإذا فارقت النفس هذه الخيثة الكثيفة من المادّة و شكلها، فلها البدن الحقيقي الذي هو عين هذا

البدن بوجهٍ و غيره بوجه، و يكون له من الشكل ما لا يُنكر؛ أي يُعرف صاحبه و إن يُرى في صورة الكلب و الخنزير. و لذلك ورد أنّه يعرفه كلّ من ينظر إليه و يقول: هذا زيد، و هو محشور على صورة كذا و كذا، غير هذه الصورة المعهودة منه في هذه النشأة. و سيأتي زيادة توضيح في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

لمحرّره السيّد مصطفى الخميني

ليلة الأحد التاسع عشر من ربيع الثاني ٨٦

قوله: حتّى الجماد. [٩: ١٥/١٩٨]

غير تمام إلّا أن يراد عود السّنخ إلى الدنيا بمعنى أنّ النبات إذا مات في السنة السابقة يعود في الآتية.

قوله: بيانات. [٩: ١٥/١٩٨]

غير تمام، فإنّ الدار الآخرة لهما الحيوان فلا معنى لحشر الجماد و النبات، ولو كانا حَيَّين فهما ليسا جماداً و نباتاً في الدنيا، فتأمل جيّداً.

قوله: الوحوش حشرت. [٩: ٢/١٩٩]

ربّما كانت من آيات القيامة كما هو ظاهر السياق، فيكون معناه نُشِرتْ.

فصل (٣)

في دفع شبه المنكرين و شكوك الجاحدين لحشر الأجساد

قوله: هو العمدة. [٩: ٦/٢٠١]

و ما هو انعمدة هو أنّ مكان الحشر ليس هذه الدنيا المحدودة، بل

وعاء آخر هي فيها كحلقة في فلاة. ولو فرضنا المعاد المادي وأن البدن بهيولى العالم المادي يُحشَر، فهو أيضاً لا يورث إشكالاً؛ لأنّ وعاء الحشر أوسع من ذلك العالم وعرضها كعرض السماوات والأرض، وهذا الضيق المجال أيضاً. والعجب أنّه تَعَيَّرَ كيف غفل عن الجواب الحقيقي الذي يتم على فرضه؟! فتدبّر.

قوله: مخلوقتين. [٩: ١٤/٢٠١]

هذا صريح منهم في اعتقادهم بأنّهما موجودتان، مع أنّه تَعَيَّرَ وأصحابه يُشكلون عليهم ذلك؛ لما يعتقدون بأنّ في الجنّة ليس إلّا ما تشتهي الأنفس وإذا كان الأمر كما ذكر فلا جنّة سواها؛ لأنّها مركّبة من المشتبهات وهي الوجودات الأنفسية. اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّ الجنّة وعاء قبالة وعاء الجحيم، وفيها المشتبهات كما تقتضيه بعض الطوائف من الروايات.

لمحرّره مصطفى الخميني عفي عنه

قوله: هذا العالم. [٩: ٤/٢٠٤]

لاخير فيه ولا ينبغي منه أمثال هذه التشبّهات، فإنّهم كثيراً ما يقولون: «هذه الدنيا وذاك الدنيا» فهل فيه ثمرة؟ كلّاً.

قوله: يتكلّم الإنسان. [٩: ١٣/٢٠٤]

لا يخفى ما فيه من الخلط، وما يمكن من التكلّم يشترك فيه العالمان. ولعمري إنّهُ خلط في الباب بين البرهان والخطاب، وهو أنفع لبعض القلوب وأكثر الطلاب، وإليك ياربّ المآب.

قوله: لطلب المكان. [٩: ١/٢٠٥]

اعلم: أنّ الأقوال في حقيقة المكان على ما أنهيناها تبلغ قريباً من

العشرة، و ذكرناها في حواشي «الشفاء» و شرح المصنّف على «الهداية»، فراجع.

وما هو الحقّ: أنّه البعد المجرّد عن المادّة و عدمه البديل؛ أي كما أنّ لكلّ موجود في هذا العالم عدماً بديلاً هو نقيضه و عدمه الغير المجامع معه، كذلك له البعد المجرّد المفروض و عدمه البديل الفضائي؛ أي لو فرض أنّه ليس موجوداً كان هو الموجود فيه.

و على هذا لكلّ من الموجودات المقدّرة - سواء كانت مقارنة مع المادّة كالموجودات في هذا العالم، أو كانت غير مقارنة كالموجودات في البرازخ و القيامة الكبرى لا العظمى - يكون مكاناً؛ لأنّه من لوازم المقدار و التحدّد. فجميع هذا العالم له المكان، و جميع عالم الآخرة له المكان. و ما توهموه من أمر المكان و جعلوه من المتمكّن فهو مطلب عرفي. و هذا الأمر في الحقيقة يرجع إلى إنكار المكان بحيث يكون داخلياً في الجواهر، ولكنّه تصديق له و يكون من مقولة الكمّ؛ لأنّه الفضاء الذي فيه الشيء.

و على ما ذكرنا لا يلزم أن يكون الإقرار بوجود المكان للدار الآخرة إنكاراً لما ذكره أصحاب التحقيق فيها و يقتضيه ظاهر كثير من النصوص و الروايات، فإنّ الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون.

لمحرّره السيّد مصطفى الخميني عفي عنه - نجف

قوله: من حدوث نفسٍ أخرى. [٩: ١٨/٢٠٥]

أي النفس الأخرى التي لزيد، فإنّها لا تتعلّق بالبدن الذي هو لعمرٍ. ولو كان كذلك فلا حاجة إلى فرض التعلّق الثاني؛ لأنّه يكفي للخروج

عن التخصيص بلا مخصّص ارتباطه الطبيعي الحاصل بينه وبين روحه البخاري.

و لعمرى إنّ أصحاب التكلّم وأرباب الفلسفة الدانيه لا يعتقدون بهذه المقالات بل هو مجرّد الفرض وليس مبرهنأً عندهم، و كانوا يشتهون التكلّم في هذه المراحل لئلاّ تخلو بساطهم عنها، فلا تغفل وإليك التدبّر.
قوله: ممّا لم يوجد. [٩: ٢١/٢٠٥]

إن قلت: وجود التخصّص المسانخ مع النفس المخصوصة في هذه المادّة دون ذاك يحتاج إلى المخصّص وإلاّ يعود المحذور.

قلت: هذا ما يحصل في الموادّ من اختيار الآباء و الامّهات و اختلاف التربيّات، و اختلاف الموادّ و الاستعدادات قهريّ، و حصول السنخيّة و التناسب بيد الله الواحد المتعال على سبيل العلل و المعاليل. فمن تأمل في العلل المتقدّمة يجد أنّ اختلاف النفوس في السعادة و الشقاوة و في الحُسن و البهاء و الكراهة و العناء و في غير ذلك ممّا لا تُعدّ و لا تُحصى، كلّه لاختلاف الاستعدادات و الإمكانات الموجودة في المادّة المتحرّكة نحو الصور، و يشير إليه كثيرٌ من النصوص و المآثر الواصلة عن الائمة الأطهار صلوات الله تعالى عليهم أجمعين.

لمجرّده السيّد مصطفى الخميني

قوله: أو تعلّق نفس واحدٍ ببدنين. [٩: ٢٢/٢٠٥]

هذا ممّا لا بأس به؛ لأنّ جواز تعلّق النفوس الباطلة و المعيبة بالبدن يُصحّح جواز ذلك؛ لامكان اتّفاق اشتراك البدنين في جميع الخصوصيات و المعدّات إحياناً، و لعلّه اتّفق في التوأمين.

قوله: لئلا يلزم التخصّص. [٢٢/٢٠٥ : ٩]

لئلا يخرج النظام من الأحسن و هو على السبيّة و المسيّة.

قوله: فأَيّ تعلق. [١٨/٢٠٦ : ٩]

عدم اطلاعه على بقاء علقه، لا يدلّ على انتفاء العلقه كلّاً.

قوله: كلّ تراب. [٢/٢٠٧ : ٩]

هذا ممنوع على مسلكه لدعواه بقاء خصوصية في الذوات الباقية.

قوله: عود البدن. [١٠/٢٠٧ : ٩]

مقتضى ما اختاره المصنّف و تبعه أصحابه المحقّقين بقاء النفس و البدن الذي شخصيّته ليست بالمادّة المفارقة عنها، و لا معنى لعود النفس إلى البدن و عود البدن بعينه؛ فإنّ العود هو الرجوع إلى البدء في الحركة العرَضِيّة و الذاتية الجوهرية، و هو ممتنع؛ لأنّ الدار الآخرة في طول الدار الدنيا، و الإنسان الأخرى لا يعود إلى الدنيا، فعود النفس بالبدن تقوّم بمفارقتها عنه و هو ممنوع؛ لأنّ المفارقة تستلزم التناسخ. فالنفس تُفارق بدنّاً لا يعود إليه و لا تُفارق بدنّاً يُحشر معه و يشخّص به، و يكون عينَ البدن في هذه النشأة؛ لما أنّ شيئية الشيء بصورته و كماله.

و لعمرى دفع هذه الشبهة على أبناء التحقيق و أرباب الكشف و اليقين غير ممكن إلّا بدعوى أنّ ظواهر الشريعة لا تريد العود بمعناه الواقعي بل هو من قبيل عود النفس به باليقظة، فإنّه أيضاً عودٌ من غير المفارقة، فانظر في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ

تَمَّتْ فِي مَنَامِهَا^(١) إِلَى آخِرِهِ، فَإِنَّهُ صَرِيحٌ فِي أَنَّ حَالَ النَّوْمِ قَدْ تَوَفَّى اللَّهُ
النَّفْسَ فَيَقْبِضُ إِحْدَاهُمَا وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلِهِ، وَسَيَأْتِي مِنْ ذِي قَبْلِ
زِيَادَةٍ تَوْضِيحٌ حَوْلَ حَقِيقَةِ الْمَعَادِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

لمحرّره السيّد مصطفى الخميني عفي عنه - نجف

قوله: لا يبعد. [١٤/٢٠٨ : ٩]

هذه الجملة لاتفيد مقصود الناقل؛ لأنّ الكلام في حشر الأجساد، و
كلامه في بقاء النفس بعد الموت و قبل العود إلى البدن الأول؛ لأنّ
تعلّقه بالجرم المادّي ليس تعلّق الشيء بموضوعه المخصوص به.
فلعلّه يريد بهذه الجملة ما ذكرناه و سكت عن حكم النفس في القيامة و
الحشر.

و لعمرى إنّ من يجوز كون النفس روحانية الحدوث و يقول بتعلّقها
بالأبدان لغرض الاستكمال، يقول بحشر الأجساد المماثلة من غير الاستنكار
عن لزوم التناسخ؛ لأنّه أيضاً يقع لغرض آخر، و ربّما يتعدّد ذلك إذا تعلّق
الغرض به، فافهم و تدبّر.

قوله: ذا نفسين. [٤/٢١٠ : ٩]

لا يخفى ما فيه على ما هو الحقّ في الأجرام، و على القول الأسبق
لا يتمّ كلامه؛ لإمكان وجود الجرم السماوي ذي نفسٍ.

قوله: من عصي. [١٦/٢١٢ : ٩]

لا معنى للإطاعة و العصيان؛ لأنّ الأوامر الإرشادية لا إطاعة لها و
لا عصيان على ما تقرّر في الأصول.

قوله: و لما كان الفعل والانفعال. [١/٢١٣ : ٩]

لا يخفى ما فيه؛ لأنَّ الفعل والانفعال المقولتين يعتبر فيهما التدرج و التدرج و أفعال النفس معاليلها الإيداعي. هذا مع أنَّ بهجة النفس منها من قبيل ابتهاج الرب؛ لأنَّه من ابتهاجه بذاته مثلاً يصدر عنه فعله و هي مثاله فلا تغفل.

قوله: اللذة الفعلية. [٢/٢١٣ : ٩]

هذا ما قد شاهدناه في بعض مشاهداتنا و لاحظناه في بعض أسفارنا، فتكون الدار الآخرة من نشآت النفوس، و لقاء الله تعالى و التشرف بخدمة الأنبياء و الأولياء و الموائسة مع الأحباء و الأصدقاء، كلَّه من النفس و فعلها. فكما لا يجد في النوم إلا ما في نفسها من جميع الأشياء حتَّى رؤيته ﷺ حسب استعداداتها، كذلك لا تجد في الدار الآخرة إلا تبعات ما حصلت لها من الملكات الحسنة و الخبيثة حسب اختلاف مراتبها في القوة و الشدَّة. فجميع ما يتلذَّذ به فيها من نفسها، و جميع ما يشاهده فيها تجليات حقيقتها. و لذلك لا تراحم فيها؛ لما لا تراحم بين العلة و المعلول. ولو كانت الدار الآخرة شغلة أهل الدنيا الذين هم فيها متقدِّرون بالمقادير البرزخيَّة، فربَّما يشتهي أحدهم عين ما يشتهي الآخر من الطعام و الشراب الخارجيين، فيظهر له جميع الكمالات و النواقص و مراتب الجنَّة و النار - فكأنَّه هو في جنَّته و ناره - فجلس في بساط نفسه، كما يشاهد في النوم أنَّه حضر مع سائر الأصدقاء على مائدة كذا أو مشغولة مع الغلمان و النسوان، مع أنَّ هذه كلَّها من نفسها و هو مرتزق منها. أقول: و هذا ما لا يساعد عليه ظواهر الشريعة المقدَّسة و الآثار

الواصلة عن الأئمة الأطهار - صلوات الله تعالى عليهم -، و نصوص القرآن الكريم أيضاً غير مساعد على هذه المشاهدة؛ ضرورة أن الأمر لو كان كما شهدناه يلزم كون الصراط و الميزان و الحساب و النكير و المنكر و غير ذلك، كله من تبعات النفس و كلها تجلياتها بعد المفارقة عن البدن، و لا يكون في الأعيان إلا ما في عين النفس. و تكون جنّة الله تعالى و جحيمه و صراطه و نوره و برهانه، كله مخلوق النفس التي هي مخلوقه تعالى مع حفظ الرتب و هل هذا هو المرْتضى؟

و يمكن دعوى التفصيل و الجمع بين المسلّكين، فتكون النفس ملتنّدة من جانبيين الداخلية و الخارجية و مؤلّمة كذلك، و ... جميع الحقائق مرّتين و يجد في نفسه كلّما يجد في خارجها. و بذلك يُجمع الآيات القرآنية المختلفة في الظواهر الدالّة بعضها على الحساب و الكتاب على نحو حساب الملوك و كتابهم، لا مثلهم و إن كان يكفي لو قرأ كتابه لقوله: ﴿إِقْرءْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾^(١)، و يدخل الجنّة و الجحيم و يتلذذ منها و يتألّم لا كتألّمهم في الدنيا؛ لأنّ من الممكن وجود المادّة المسانخه لهذه المادّة القائمة بالنفس لما يرجع إليه تعالى جميع ما في هذه النشأة برجع النفس، فتدبر.

قوله: في ليل الدنيا. [٩ : ٢/٢١٤]

لا تطلع شهور الآخرة في أفق الدنيا بل هي تطلع في أفق البرزخ؛ لعدم المناسبه بين الظرف و المظروف. و ما يقع في هذه المسألة من علامات القيامة الكبرى و احتشار الناس من البرزخ في القيامة. و ربّما

ينتقلون النفوس في تلك الحالات إلى القيامة من غير المكث في البرزخ، والله العالم.

قوله: المعاد الجسماني. [٩ : ٢١٥/٤]

و العجب منه كيف غفل عن الآيات القرآنية الظاهرة في أحوال المعاد الجسماني المادي لا الجسماني بالمعنى الأعم، ثم كيف جهل القرآن على أن الجنة من نشأت النفس الإنسانية، وأن اللذائذ فيها فعلية فتكون كالتذاذ الله تعالى و ابتهاجه. و لعمرى إن هذا و ذاك غير قابل للانطباق بهذه الظواهر ولو صحّ التأويل هنا صحّ هناك مثلاً، فتدبر.

قوله: لم يرتفع نظرهم. [٩ : ٢١٦/٧]

ما ذكره في هذه النسبة حقّ صرف، و لما كان في أذهانهم أن الدار الآخرة ثانية هذه الدار و مسانخة معها في الموضوع و الأحكام، قالوا بما قالوا. فمبناهم صحيح، و بناءهم غير تمام. و المصنّف في عكسه على رأي المحقّقين.

قوله: إن وجود الأفلاك. [٩ : ٢١٦/١٣]

صاحب هذه العبائر، مع بلوغه غاية القصوى من المعارف الإلهية، و نهاية الجودة الفكرية في حلّ المشاكل العلمية، لا يصل إلى تمام الحقيقة. فإنّ الموادّ و طورها ليست قابلة للإبداع، و ليس شيء في الأرض، و لا في السماوات من المخترعات، بل كلّها حواصل من الحركات و الجذب و الانجذابات الموجودة بين أجزاء العوالم و لا أساس للمادة الأثيريّة و لاصورتها. فجميع هذا العالم من الحوادث المسبوقه بالمادة و المدة.

و كثيرٌ من الآيات القرآنية يشهد على أنّ المعاد في المعاد موجود مادي مثل هذه النشأة بعينها، وتكون الأشياء بعد الموت مضمحلّة وفانيّة و الأبدان فاسدةً و كاسدةً وإن كانت الأرواح باقية، ثمّ يوم القيامة كالיום الأوّل. فكما أنّ الأرواح في اليوم الأوّل كانت مخلوقة قبل الأجساد بالّقي عامٍ، كذلك هي في اليوم الآخر موجودة. و الفرق بين اليومين بالنقص و الكمال و الأعمال السيّئة و الحسنة و أمثال ذلك.

و قوله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ ثَارَةً أُخْرَى﴾^(١) كالنصّ في أنّ الخروج الثاني كالخلق الأوّل؛ لقوله: ﴿ثَارَةً أُخْرَى﴾، فكما أنّ الخلق الأوّل من الأرض الماديّة، كذلك الخروج. و قوله تعالى: ﴿قُلْ يُخَيِّبُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(٢) كالنصّ في وجود البدن العظمي، لا البدن الذي يُشخّصه بالنفس و تكون العظام بالنسبة إليه كالمادة بالنسبة إلى الصورة، و الجنس بالنسبة إلى الفصل.

فقال: «شيئة الشيء بصورته لا بمادّته»، و كان عليه تبيُّر ذكر هذه الآيات الكريمة و بيان المراد منها حتّى يتبيّن الحقّ و يميز الله الخبيث من الطيّب. فلا بدّ من التأمّل حول المدارك العقلية و الظواهر الشرعية.

ثمّ إنّ الظاهر من بعض الكرائم القرآنية أنّ الإنسان لا ينعدم بنحو الكلّي؛ لقوله: ﴿قُلْ يُخَيِّبُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، و قوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ

خَلَقَ نُعَيْدَهُ^(١) فَإِنَّ الإِحياءَ والإِعادةَ فرعَ الوجودِ ولكِنَّه وجودٌ فاسدٌ مَيَّتٌ. فيعلم عدم انعدام الإنسان بنحو الكلِّي وهو محفوظ بذراتها، وفي القيامة تُجذَّبُ الذرَّاتُ المتناسبة بعضها مع بعض ويتشكَّلُ هياكل الإنسان، كما تجذب الذرَّاتُ وتتشكَّلُ الكرات السماوية والأراضي والأحجار. وإلى هذه المقالة ذهب جمعٌ غفيرٌ من المتكلِّمين.

و قد قال جدِّي العلامة الميرزا محمد الثَّقفي الكلاتر ابن الفقيه النابغة الحاج ميرزا أبي الفضل ابن الميرزا أبي القاسم الكلاتر: «إني في بعض أحوالي شاهدت كيفية الحشر و كنت أشتهي ذلك وأرجوه، وكان هو مقالة المتكلِّمين الموافقة لظواهر الشريعة المقدَّسة وهو حصول الذرة الأصلية من المتوفَّى والتصاق سائر الذرَّات المسانخة معها بها وحدوث البدن الأوَّل بعده». انتهى.

و لعلَّه بقوة هذه المقالة في نفسه قد خلط في بَنطاسياه بين الحقِّ والباطل وتزَلَّ له صورةُ الحقِّ بحكم الباطل مثلاً. وهذا كثير الدَّور في المنامات والمكاشفات والخيرُ المتضلع لا بدَّ وأن يميَّز بين الكشف الصريح والكشف المشوب بالصور المخزونة في الخيال، فإنَّ الصرف لا يتنازل إلَّا مع المقدار، فلا حظَّ وتدبُّر.

نجف - للعبد السيّد مصطفى الخميني

ليلة الإثنين الثالث عشر جمادي الأولى ١٣٨٦

[٩ : ١٥/٢١٦]

قوله: بلا مائة.

و هذا خلاف صريح الشريعة المقدّسة القائلة بالانفعالات هناك. و قال الوالد المحقّق بالمادّة المسانخة، و التفصيل في كتابنا.

فصل (٤)

في القبر الحقيقي وأنّه روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيران

قوله: فارقت البدن. [١٤/٢١٨ : ٩]

قد مرّ: أنّ شَيْئَةَ الشَّيْءِ بكماله و شَيْئَةَ البدن بالنفس، فلا يعقل مفارقة النفس من البدن، و ما تفارقه ليس بدنّاً بل هي خِرْقَةٌ ترفضها النفس؛ لعدم المناسبة بينها و بين وعائها الثاني. فَمَثُلُ هذا البدن العرفي غير متعلّق به النفس بعد الموت مطلقاً، و البدن الحقيقي الذي هو القائم بالنفس كالبدن الذي يراه في النوم و تكون في خيالها كسائر الصور المقدارية و المتشكّلة و المتلوّنة هو متعلّق به تمام التعلّق؛ لأنّها معلولة و موجودة. فلا معنى لقوله ثانياً مع بقاء تعلّق ما لها بالبدن.

و كأنّه يَقُولُ يريد أن يصعب على الطالبين بعض المطالب المتعارفة فيأتي بعبائر مشكّلة، مع أنّ ما سمعت منّي في هذه الأسطورة تمام مقصده مع ما يرد عليه. و إن كنت أهل التخلية يظهر و يتجلّى لك حقيقة القبر و كيفية قيام البدن بالنفس، فلاحظ و تدبّر.

قوله: إمّا روضة. [١١/٢١٩ : ٩]

ثبوت هذا الحديث غير معلوم فالإسناد إليه صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ بالبَيِّنَات غير تمام.

قوله: البعث.

[١٣/٢١٩ : ٩]

سيأتي البحث عنه في الفصل المخصوص به، و الذي ذكره هو أنّه كيف اختار التقويّ و الإرتقاء مع فقد المادّة و الهيولى الفارقة للإمكان الاستعدادي؟! فالاشتداد بَعْدَ الضعف غير معقول إلّا على ما سلكناه.

ثمّ إنّ قضية ما وصل من الشرع الأقدس اجتماع الناس طُرّاً إلى يوم القيامة في القبر و البرزخ، ثمّ بعد ذلك يُحشرون. فبعض النفوس يبقى فيه أعوام و بعضها لا يبقى إلّا عامّاً مثلاً، و هذا ممّا لا يساعد عليه القواعد العقلية؛ للزوم الجراف في الفعل الإلهي، فلا تغفل.

نجف، ليلة الإثنين جمادي الأولى، ٨٦

قوله: كما يخرج الجنين.

[١٣/٢١٩ : ٩]

تمثيل الحقائق بالحركات الطبيعية في الأين و الوضع المعلومة لكلّ أحد يورث التعمية.

قوله: كإدراك المنام.

[٣/٢٢٠ : ٩]

من هذا التعبير يعلم: أنّه ظنّ أنّ المسألة لُغويّة؛ و هذا فرار منه من إذاعة الحقّ الصرف في المسألة؛ خوفاً من الجهال، أو لم يصلّ إلى ما هو التحقيق في مسألة البرزخ و القيامة على وجه ينطق عليه القواعد الشرعية و العقلية، و الله العالم.

قوله: لا تراحم بين الأجساد.

[٢٢/٢١٦ : ٩]

لا تمسّ الحاجة إلى تصديق هذه المقالة؛ لإمكان الوعاء الأوسع من هذه العوالم بل تكون غير متناهٍ، فلا تراحم إلّا إذا فرضنا حشر الموجودات في هذه الأرض كما تخيل فإنّه حينئذ يلزم الإشكال.

ثم إن لنا كلاماً آخر مع المصنّف و هو: أن هؤلاء الأعاضم اعتقدوا بالمادة المبدعة المقرونة بالصور الفلكية، و هذا يورث صحّة كون الصور المبدعة بالنفس في الآخرة مقارنةً مع المادة، و تكون متشكّلة بأشكالٍ مختلفة و متلوّنةً بألوان متشّتة و متزاحمةً بعضها مع البعض، فكما أن أجرام الفلكية فيها التزاحم - لأنّها ماديّة - كذلك تلك الصور. بل مقتضى ظهور ما في الخيال في الخارج في الدار الآخرة أن تلك الصور بينها التزاحم؛ لأنّ الأشياء بأنفسها تحضر لدى النفس فتظهر عندها إذا هتكت الحجب و بلغت إلى الغاية القصوى.

فبالجملة كون الصور ناشئة من تصوّرات النفسانية لا يورث قصوراً في نحو وجودها، بل الوجود اللائق بالماهيات يتعلّق بها بالنفس كما يتعلّق بها في هذه النشأة بغيرها و مبادئ آخر طيعية. و بذلك البيان جمعنا بين الأحكام العقلية و الظواهر الشرعية، فلاحظ و تدبّر.

فصل (٦)

في الأمر الباقي من الإنسان

قوله: بعجب الذنب.

[٩: ٤/٢٢١]

اعلم: أن في المقام منهجاً آخر سلّكه سلطان المحقّقين الآغا علي الرزّوّزي رحمه الله بإثبات الحركة الجوهرية في البدن إلى أن تنتهي إلى المرحلة المسانخة مع النفس فتعود إليه. و قد استشهد لهذا المطلب بشواهد مسموعة و روايات مذكورة و أن الأبدان بعد مفارقة النفس تكون

بها، ولأجله تبقى الأبدان التي تكون علاقة النفوس بها قوية بحيث لا تتفرّق. وما يتفرّق تارةً يكون تعلّق النفس بها قوياً بحيث يتلو الكتاب كما حُكي في قصّة رأس الحسين - عليه آلاف التحيّة والثناء و حشرنا الله على حبّه و شفاعته -، وأخرى تكون ضعيفةً ولكنها ليست إلى حدّ يفنى جميع الأجزاء البدنية.

و هذا ما يؤيّده المآثر الكثيرة، وأساساً قصّة الرجعة لا يكون مقبولاً إلاّ بقاء تلك العُلقة. وما ورد في تلك الأحاديث: «يحشر في الرجعة من السعداء أعاليمهم و من الأشقياء أدانهم» إشارةً ضمناً إلى أنّ قوّة السعداء تكون موجبة لتمكّنهم من الرجوع إلى الطبيعة وإن كانت بقاء علقتهم ضعيفة؛ لعدم السخية بينهم وبين أرض الطبيعة، وشدة توغلّ الأشقياء في أرض البدن تكون بحدّ ضعفت ارتباطهم إلى دار الآخرة، فتكون إعادتهم إلى هذه النشأة ثانياً ممكنةً لعدم الحاجة إلى أعمال القوّة العالية في ذلك.

فعلى هذا، هذا هو عَجَبُ الذنب، وهذا هو المناسب لقوله: «كلّ بدن آدم يتلي إلاّ عَجَبُ الذنب» فإنّه لابدّ من المناسبة العرفية بين المستثنى والمستثنى منه، فيعلم منه أنّ المقصود إبتلاء بدن الإنسان كلّه دونه. والقوّة الخيالية والصورة البرزخية الجزئية من البدن ليست عَجَبُ الذنب من البدن. والسرّ في التعبير عنه بعجب الذنب هو امتداده من هذه النشأة إلى النشأة الآخرة نحواً من الامتداد الخاص. انتهى ملخص مرامه و ما فرّعنا عليه بياناً مثلاً.

و قد قال أستاذنا في المعارف النقلية و العقلية الوالد المحقّق:

إنّ ما ذكره في مسألة المعاد غير راجع إلى محض، و كان الشيخ الفيلسوف المعظم الميرزا مهدي الآشتياني تبريزي يقرّر مقصده و يقول في أمر المعاد على ما يبالي بمقالة الآغا علي تبريزي، ولو كان مقصوده ما يحضرنى من مقالاته و ما ذكره في «سبيل الرشاد» فالإنصاف أنّه خروج عن البحث، و سيأتي بعض تفسيراتٍ لمرامه الذي هو مقصوده.

لمحرّره السيّد مصطفى الخميني عني عنه

فصل (٧)

في مادّة الآخرة و هيولى صورها الباقية

قوله: سلسلة الإيجاد. [٧/٢٢٤ : ٩]

أقول: اعلم أنّ الهيولى في النشأة الآخرة التي هي المقصود إثباتها جمعاً بين الأحكام العقلية و النصوص الصحيحة الصريحة هي الهيولى التي تكون قابلة للفعل و الانفعال من غير كونها مادّية؛ لأنّ الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون.

و ما ذكره المصنّف لايفي بالمقصود؛ لأنّ القوّة الخيالية من القوى المجردة البالغة إلى حدّ الفعلية و في تبدّل صورها تحتاج إلى الجهة المشتركة.

فعليه يمكن الجمع بأنّ الهيولى الآخرة هي الهيولى الأولى التي لا وجود لها في هذه النشأة؛ لأنّها إبداعية من مبدعات العقل الفعّال - على ما اشتهر - فهي من مبدعات النفس الإنسانية، و هي محمولها و تقبل ما يتوارد عليها من الكمالات الحاصلة لها في تلك النشأة.

فبقي الكلام في تصوير الهيولى للموجودات المقدارية البرزخية والتي هي في القيامة بناءً على ما ذكرناه. وحيث إن لها العلل المسانخة معها خلق، فلتلك العلل خلق مثل الهيولى المخلوقة للنفس.

لمحرره السيد مصطفى الخميني

فصل (٨)

في البعث

قوله: فهو خروج. [٩: ٢٢٤/١٣]

بل هو رجوعها إلى الأبدان المفارقة عنها؛ من غير كونها مادية و لا خارجة عن حيطتها، فتأمل.

قوله: فإذا جاء وقت. [٩: ٢٢٥/٢]

ما ورد المصنّف في مشكلة المسألة حتّى يحلّها و هي: أنّ قضية السير الطبيعي و الأسباب التكوينية تحقّق الإنسان بعد الخلع من المادية بصورة حقيقة هي البدن حقيقة، ثمّ بقائه بعد ذلك باختلاف الأزمنة في البرزخ بلا وجه. فإنّ آدم عليه السلام و من يموت في يوم الآخر من هذه الدنيا لا يبقيان في البرزخ إلّا بتفاوت، فيعلم أنّ الأخير طبيعي.

و لعمرى حلّ مسألة البرزخ و إيجاد الفرق بين القيامة و البرزخ بوجه صحيح، أعضل من مسألة المعاد براتب. و في النصوص: لا يبقى الأئمة في البرزخ إلّا ثلاثة أيّام، و هذا من المشكلات العلمية فإنّه ظاهرة في الجزاف أوّلاً، و فيها معنى آخر علمي موافق للقواعد، فتدبرّ.

فصل (٩)

في الحشر

قوله: نوع واحد. [٩: ٢٢٥/٩]

اعلم: أنَّ المقرّر عندنا في «القواعد الحكمية» هو أنَّ كلَّ موجود نوع منحصر في فرد، و ما يدلُّ على ثبوت الصورة النوعية يدلُّ على ذلك. و ما أفاده هنا أقنائه هناك حول إثبات هذا الغرض الأعلى. و لا معنى لكون شيء نوعاً واحداً متّفق الأفراد في هذا العالم؛ لأنَّ الذاتيات و الأمور الحقيقية لا تخلف حسب الإضافات و العوالم.

ثمَّ إنَّك احطت خبراً بأنَّ ما ذكره تعليلاً في المقام غير تمام؛ ضرورة أنَّ هذه الصور المتكرّرة حسب تكثر الملكات المكتسبة ليست من الفصل الذاتي لحقيقة الشيء، بل هي أفاعيل النفس في الدار الآخرة قائمةً عليها و محمولها، و في دعاء أبي حمزة الشامي: «حاملًا ثقلي على ظهري» فإنَّه معناه قيام الأفعال بالنفس دون الأمور الآخر.

ثمَّ إنَّه - بعد اللّتيا و التي - فرّ من مسألة الحشر و أنّه كيف يكون النقل من البرزخ إلى القيامة، و كيف يُعقلُ الحياة البرزخية و ما الفرق بين الصورة و البدن في البرزخ و في القبر؟

لمحرّره السيّد مصطفى الخميني

١٥ رمضان - نجف ٨٦

قوله: هي مادّة قابلة. [٩: ٢٢٥/١٠]

بل هي فاعلة للصور المختلفة.

قوله: بصورة تناسبها. [٣/٢٢٧ : ٩]

ربما يظهر لبعض أرباب الكشف واليقين: أنَّ للإنسان العالم المتخلق بالأخلاق المختلفة شؤوناً متفاوتةً حسب تلك الملكات. فربما يتصور بصورة تحسن عندها القردة والخنازير، وربما ينعكس الأمر، وربما يتجلى بتجليات كثيرة. ولعلَّ قوله تعالى: ﴿فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾^(١) إشارة إلى أنَّ كلَّ واحد منهم يأتي أفواجاً

يا خَارَ هَمْدَانِ مَنْ يَمُتْ يَرِنِي من مؤمنٍ أو منافقٍ قبلاً^(٢)

قوله: متدرجاً من الأضعف. [٩/٢٢٩ : ٩]

و ربما يكون الحركة إلى الأدنى والأرذل وإلى جوهر الشقاوة كما صرح به مراراً.

قوله: لأنَّ الدنيا. [٢٣/٢٢٩ : ٩]

لا معنى له؛ لأنَّ مجازية الدنيا لا تؤثر في الآخرة، فهي فيها معذبٌ بالصور و أفاعيلها و النار و مراتبها، و ما فعله في الدنيا كان يؤثر في تقوية النفس في خلق هذه الصور المؤلمة. و ذلك لأنَّ النفس فيها جميع الملكات بالقوة، و إذا طَلَعَ صَبَحَ القيامة تقلب منها إلى الفعلية المحضة، فتسجد ما في باطنها ظاهرة. و قد يتفق ذلك في المنام و لأهل المكاشفة في اليقظة أيضاً.

م. ص.

قوله: محترقاً بنار الجحيم. [٨/٢٣٠ : ٩]

١- النبأ (٧٨) : ١٨ .

٢- راجع بحار الأنوار ٦ : ١٨٠ .

اعلم: أن ما سلكه أرباب العرفان و الشهود في مسائل البرازخ و القيامة و كيفية تنعم الموجودات بعد الحشر و تعدبهم و الكيفيات المناسبة الحاصلة لهم فيهما و المؤلمات المؤذية الحاضرة لديهم هو ممّا يشهد عليه البراهين و يساعده الذوق و بعض الأمور الأخر. بل قد اقمنا أن بناء إرسال الرسل و الكتب على هذه المقالة و إلا لا تمتس الحاجة اليهم أصلاً، و لا سيّما بعد ما نجد أن الدنيا تكون منظّمة بأحسن النظام و تنعّش الخلائق أتمّ العيش، و نرى أن الممالك الراقية بعيدة عن اسم الإسلام فضلاً عن رسمه و بالعكس، فيعلم منه أن الرسل أطباء النفوس و تذكّار المصالح القهريّة، و تكون الجنّة و النار من التبعات الطبيعيّة للأفعال و الأعمال و الأفكار و الاعتقادات، و تنقسم عندهم إلى جحيم الذات و الصفات و الأعمال و جنّتها هكذا.

ولكن مقتضي هذه المقالة عدم تختم الرسل و لزوم كونهم في جميع الأعصار و الأمصار أزيد من آلاف و عشرات منها؛ لأنّ الاكتفاء بواحد يستلزم وقوع الناس في الهلكات و هو ممنوع في ضرورة العقل، و لا يجوز عنده الاكتفاء ببعض الظواهر و النصوص. فعليه لابدّ من الجمع بين هذه الأمور. و الذي يظهر أن مطلق الصفات المذمومة و الذوات البعيدة عن الحقّ و الأفعال غير المطابقة للشرع لا يلازم تلك الدركات الثلاثة، بل النفس المتربّي ضدّ الشرع و الألوهيّة - نعوذ منها - تُعاقب بعواقب عجيبة و غيرها مشمول رحمة الله الباري، فتدبر.

قوله: مشعر التعقّل. [٩: ٤/٢٢٩]

لا معنى محصّل لهذه المرحلة بحسب العين و الخارج؛ ضرورة أن

العقل من مراتب النفس الإنسانية، بل هو فعلُ النفس و الإنسان بحسب القوة مركّب من تلك النشآت لا أنّه مركّب خارجي منها، بل في الإنسان قوّة وجوب الوجود و صيرورتها واجباً أبدياً فانياً باقياً بقاء الله موجوداً بوجوده تعالى. نعم للنفس إطلاق آخر و هي الحيثية التي تضاف إلى البدن ولكنّه ليس من آثاره التخيّل، فتدبّر.

ثمّ إنّهُ غير خفيّ أنّ إيراد هذه المطالب لا دخالة لها في المقصود و هو المعاد و أحوال الإنسان في البرزخ، ولكن فيها مواضع للنظر.

و الذي هو الحقّ: أنّ أفاعيل النفس في البرزخ و المعاد تابعة للقوّة الحاصلة فيها في الدنيا المسانخة معها، و كان على الإنسان تربيتها بتعاليم إلهية و رياضات شرعية حتّى يُخرجها من الجحيم إلى الجنّة؛ فإنّ الطبيعة هي الممرّ من الغيب المطلق إلى الشهود و من الشهود إلى الشهادة المحضّة. و إذا بلغت إلى هذه المرحلة اكتسبت في الأصلاب و الأرحام مباني كثيرةً لو غفل عنها يحشر معها بصور مسانخة إيّاها.

فعلى الإنسان الذّكي صرّف الوقت في تجلّية النفس بالملكات و تخليّها عن الكثافات المكمونة فيها، و لادخاله لهذه النشأة و صورها إلّا في تقوية الملكات المودوعة فيها من السوابق و اللواحق. ولو كانت دار الدنيا من الأمور الحقيقية و المظاهر الأصلية و تمرّ النفس عليها و لايهدّ بها الإنسان، فهي تحشر على صور تحسن عندها القردة و الخنازير.

ففي الحقيقة الدنيا في حكم الكبريت و الفتنة لابدّ من العبور عنها و رفض المسانخات معها و كسب ما يناسب النشأة الثانية و الثالثة. و حملُ القاذورات إلى الباغات المملوّة عن الروائح الحسنة و الطيّبات

يوجب إزدياد تأثر الحامل عما كان في المحالّ المسانخة لها، وهذا هو الأمور المشاهد بالحسّ والعيان.

وإن شئت قلت: الملكات في النفس الإنسانية كأعضاء الحيوان بعد موته، فإنّه مادام لم ينكشف برّد جلده لا يعلم تعقّنها وتنتها، وإذا رُدّ ذلك يفرّ الناس منها. فإذا أصبحت في النشأة الباقية في البرزخ كان أوفى القيامة الخالدة يفتح باب الصندوق، ويظهر ما فيه عليك وعلى الملائكة الحافّين بك، فأنت تفرّ من نفسك وهي معك وهم يفرّون منك و يقرب منك الملائكة المناسبة مع هذه الصور المؤلمة، واللّه من ورائهم محيط. فما أفاده الماتن غير قابل للتصديق و ربّما يرجع إلى ما لايساعده لسان الشريعة المقدّسة، فإنّه يظهر منه ميله إلى أن تألم الإنسان من ألم الفراق عما يحبّه، وهو ليس ألماً شديداً؛ لما نجد في هذه النشأة مثل هذه الآلام مراراً وعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون وليس مسانخاً لما في هذه النشأة.

لمحرّره مصطفى

فصل (١٠)

في أنّ للنفس الإنسانية أنحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعي وبعضها بعده

قوله: أفراد نوع واحد. [٩ : ٢٣٢/٨]

قد تقرّر ممّا إيمان التكرّر في الخيال المنفصل في القوس النزول، وهذا هو مقتضى مقدارية عالم البرزخ والقيامة والمُلك. وقضية

الأدلة اللفظية: أن لكل فرد من أفراد الإنسان كينونة سابقة على هذه النشأة طبق مقالة الشيخين الإلهي والمشيائي، وهذه المعضلة لا تتحلل إنصافاً.

قوله: **إلا بحركة وزمان.** [٩: ١٣/٢٣٢]

فيعلم منه: أن المقصود من الحشر هو حشر الإنسان بالقوة لا بالفعل؛ لأن الصور السابقة نبات وجماد ومعدن وعنصر وغير ذلك بالفعل وإنساناً بالقوة، فلامعنى لحشر زيد: لأنه متقوم بالفعلية غير الحاصلة بغد، فلاحشر لزيد إلا بالمعاني المجازية والكنائية. وإذا وصلت النوبة إليها فعليك أن تقول: بأن حشره غير متناه؛ لأنه من المراتب العقلية والحركات الغير المتناهية الفلكية والإعدادات الأرضية تنزل إلى أن صار زيد أو تلك الحركات قابلة للقسمه إلى غير النهاية، فله الحشر بغير تناء. ولذلك قال الشيخ العارف الشاه آبادي رحمته الله: **إن القرآن يحرف بالتحريفات الكثيرة حتى وصل إلى سمعنا، وهذه النشأة محرّفة لا تغادر الكتاب الصغير والكبير. وهذا النوع من الحشر غير ما هو المقصود منه في هذا المقام، فلا تخلط.**

قوله: **قبل هذه النشأة.** [٩: ١٤/٢٣٢]

اعلم: أنه صحيح لوقوعه بين البرهان والشريعة، وعدم تمكنه من الجمع بينهما وقع في التناقض والخلط بين الواحد الشخصي المقصود بالذات في البحث وبين كيفية نزول الوجود من الإطلاق إلى المراتبي في الآفاق والأنفس نزولاً وصعوداً، وقد أنكر الوجود المقداري قبل أسطر حيث قال: «وَأَمَّا تَكْثُرُ نَوْعٍ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ عَوَارِضٍ» إلى آخره.

و بالجملة المعضلة في المقام هو: أنَّ الشريعة نظقت بأنَّ للأرواح قبل الأجساد كينونة، كما حكم به الشيخ الإشراقي و المشائي، بل ظاهر الشريعة يوافق أحدهما من الذهاب إلى تقدُّمها في الخلقة، و لا يقول بالمقارنة. و قضية البراهين و بعض الظواهر: أنَّها جسمانية الحدوث. و كون الموجود الشخصي الجزئي ذا قسمين و جزئين: أحدهما كذلك، و الآخر روحاني الحدوث؛ لا يقول به أحد. فلا كينونة لزيد قبل وجوده المادّي و حدوثه الجسماني، فإنَّه مركَّب من المادّة اللا بشرط و الصورة الإنسانية، و لاجزء آخر ورائها. و الكينونة السابقة لبعض الأشياء الآخر - المماثلة لزيد في الوجود و مرتبته - غير ما هو المقصود. فما أفاده الماتن هنا جمعاً بين العقل و النقل غير مساعد للبرهان و للوجدان.

فتحصّل: أنَّ الإنسان بتمام هويته من هذه النشأة، وفيه قوّة جميع الكمالات في القوس الصعود، و في السفر الثالث ترقى إلى أفق الوجوب برفض جميع التعيّنات الجزئية و الكلّية. و لاشيء منها في الأفق الأعلى إلّا مثل ما يكون لسائر الأشياء و هو الاستمداد من الغيب للارتقاء إلى الكمالات اللاتئة بها، هذا بحسب البرهان و المشاهدة و الوجدان. و أمّا ظاهر ما ورد من الشرع الأقدس، فهو يحتاج إلى بسطٍ لا يسعه المقام.

فبالجملة، ما أفاده من الكينونة السابقة لزيد و عمرو و سائر الأفراد من الأنواع الأصيلية، لا يرجع إلى محضّ. و وجود الروحانية المسانخة مع هذه الروحانية الحاصلة في القوس النزول ممّا لا ينكر. و إليه يشير

قوله ﷺ - على ما نسب إليه: «أَوَّلَ ما خلق الله نوري»^(١).

ثم إنّ جميع أقسام الحشر لا يثبت لجميع أفراد الإنسان، بل الميزان الكمال الثابت له في هذه النشأة، فافهم و تدبّر.

ليلة الأحد و عشرين من رمضان ٨٦

لمحرّره السيّد مصطفى الخميني

قوله: التي يدخل بها. [٩ : ٢٣٣/١٣]

و في الحديث: «أهل الجنة جُزُؤُ مُزِد»^(٢).

قوله: هذه الأمور الجسمانية. [٩ : ٢٣٤/٢٠]

اعلم: أنّ حقيقة الشيء التي بها هو المحفوظ في جميع المراحل و المراتب جوهره، و هذه الصور من الأعراض القائمة بتلك القائمة، الظاهرة فيها غير المانعة عن معروضيته تلك الحقيقة. فتلك الصور أعراض قائمة و أشكال صادرة تكون هي بها معلومة لدى الأبصار و ذوي الباصرات. و لا يكون زيد في صورة محجوباً عن عمرو فيما تبدّلت صورته، و يعرف يوم القيامة و إن كانت محشورة بتلك الصور المذكورة في السُّنَّة التي تحسن عندها القردة و الخنازير. و كثيراً ما يتفق لك أن ترى في الطفّ زيداً في غير صورة دنياوية و تعرفه أنّه زيد، و ليس هذا إلّا لأجل أنّ الحجب في النشآت الآتية نورانية ليست مانعة عن وضوح الحقيقة. و إن شئت تنظر إلى الأشكال المختلفة الواردة على الشمعة، فإنّها لا تحجب الشمعة عن العرفان بها. و من تلك الصور الصورة الدنياوية

١- بحار الأنوار ١ : ٩٧ / ٧.

٢- بحار الأنوار ٨ : ٢٢٠ / ٢١٤.

التي بها المعاد في القيامة دون غيرها من الصور المحشورة معها في البرزخ و عند الجنّة.

و بذلك ينحلّ الشبهة المعروفة و هو: أنّ زيداً هل يحشر على شكل مات فيه، أو شكل عَصَى فيه، أو شكلٍ شبابه، أو غيره من الأشكال، و هذا البدن للنفس في حكم العرض القائم بها و يكون من أشكالها.

قوله: لا بدّ أن يكون. [١١/٢٣٥ : ٩]

و إلّا يلزم الوقوف و عدم حصول الغاية الحقيقيّة التي هي متوقّفة على رجوع الكثرات إلى الوحدة المحضة على حسب بعض الاختصارات لا كلّها كما لا يخفى.



الفهرس

مقدّمة التحقيق

مقدّمة المؤلّف	٣
----------------------	---

في العلم الإلهي بالمعنى الأعمّ

المرحلة الأولى: في الوجود وأقسامه الأولى	٩
المنهج الأوّل: في أحوال نفس الوجود	٩
فصل (٨) في مساواة الوجود للشيئية	٩
المنهج الثالث: في الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود	١٠
فصل (١) في إثبات الوجود الذهني والظهور الظلي	١٠
فصل (٣) في ذكر شكوك اعتقادية وفيه فكوك اعتقادية عنها	١٢
فصل (٤) في زيادة توضيح لإفادة تنقيح	١٣
فصل (٥) في بيان مخلص عرشي في هذا المقام	١٤
المرحلة الثانية: في تتمة أحكام الوجود	١٥
فصل (٢) في أنّ الوجود على أيّ وجه يقال إنّه من المعقولات الثانية	١٥
فصل (٨) في أنّ المعدوم لا يعاد	١٥
فصل (١٠) في أنّ الحكم السلبي لا ينفكّ عن نحو من وجود طرفيه	١٦

فصل (١٢) فی أنّ المتوقّف علی الممتنع بالذات لا یلزم أن ینكون

ممتنعاً بالذات ١٦

المرحلة السادسة: فی العلة والمعلول ١٧

فصل (١) فی تفسیر العلة وتقسیمها ١٧

فصل (٤) فی إبطال الدور والتسلسل فی العلل والمعلولات ١٨

فصل (٢٢) فی تفصیل القول فی الغایة والاتّفاق والعبث والجزاف ٢٢

المبحث الثاني: فی الاتّفاق ٢٤

المبحث الثالث: فی غایات الأفعال الاختیاریة ٢٦

المرحلة السابعة: فی القوّة والفعل ٢٩

فصل (١) فی معانی القوّة ٢٩

فصل (٢) فی تحدید القوّة بهذا المعنى ٣١

فصل (٣) فی أنّ القدرة هل ینبغی أن تكون مع الفعل أم لا؟ ٣٣

فصل (٤) فی إیضاح القول بأنّ كلّ واحدة من القوّة الانفعالیة متى ینبغی معها الفعل و

متى لا ینبغی ٣٤

فصل (٥) فی تقسیم آخر للقوّة الفاعلیة ٣٥

فصل (٦) فی طور آخر من التقسیم ٣٦

فصل (٧) فی طور آخر من التقسیم ٣٦

فصل (١٠) فی الحركة والسكون ٣٧

فصل (١١) فی تحقیق القول فی نحو وجود الحركة ٤١

فصل (١٢) فی إثبات المحرّك الأوّل ٤٤

فصل (١٣) فی دفع شکوک أوردت علی قاعدة كون كلّ متحرّك له محرّك ٤٥

- فصل (١٤) في تقسيم القوة المحركة و في إثبات محرك عقلى ٥٠
- فصل (١٦) في أن كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة تحملها ٥٠
- فصل (١٧) في أن الفعل مقدّم على القوة ٥٢
- فصل (١٨) في تحقيق موضوع الحركة وأن موضوعها هل الجسم أم غيره ٥٤
- فصل (١٩) في حكمة مشرقية ٥٥
- فصل (٢٠) في إثبات الطبيعة لكل متحرك وأنها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعیه أو قسرية أو إرادية ٥٦
- فصل (٢١) في كيفية ربط المتغير بالثابت ٥٧
- فصل (٢٢) في نسبة الحركة إلى المقولات ٥٧
- فصل (٢٣) في تعيين أن أي مقولة من المقولات تقع فيها الحركة وأنها لم تقع فيها ٥٨
- فصل (٢٤) في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس ٥٩
- المرحلة التاسعة: في القدم والحدوث وذكر أقسام التقدّم والتأخّر ٦١
- فصل (٢) في إثبات الحدوث الذاتي ٦٢
- فصل (٣) في أن الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث ٦٥
- فصل (٤) في أن الحدوث ليس علّة الحاجة إلى العلّة المفيدة ٦٦
- فصل (٥) في ذكر التقدّم والتأخّر وأقسامها ٦٨
- فصل (٦) في كيفية الاشتراك بين هذه الأقسام ٧١
- فصل (٧) في دعوى أن إطلاق التقدّم على أقسامه بالتشكيك والتفاوت ٧٣
- فصل (٨) في أقسام المعية ٧٤
- فصل (٩) في تحقيق الحدوث الذاتي ٧٥

- المرحلة العاشرة: في العقل والمعقول ٧٩
- الطرف الأول: في ماهیة العلم ٨٠
- فصل (١) في تحديد العلم ٨٠
- فصل (٢) في أنّ العلم بالأشیاء الغائبة وجوداتها عتًا ٨٠
- لا بدّ فيه من تمثّل صورها عندنا ٨٠
- فصل (٣) في حال التفاسیر المذكورة في باب العلم ٨٠
- و تزيفها و تحصيل المعنى الجامع لأفراده ٨١
- فصل (٤) في تحقيق معنى العلم ٨٥
- فصل (٥) في الفرق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس ٨٥
- و بين حصولها في المادة ٨٦
- فصل (٦) في قولهم أنّ العلم عرض ٨٨
- فصل (٧) في بیان أنّ التعقّل عبارة عن اتّحاد جوهر العاقل بالمعقول .. ٨٩
- فصل (٨) في تأكيد القول باتّحاد العاقل بالمعقول ٩١
- فصل (٩) في قول المتقدمين إنّ النفس إنّما تعقل ٩١
- باتّحادها بالعقل الفعّال ٩٥
- فصل (١١) في تحقيق أنّ كون الشيء عقلاً و عاقلاً و معقولاً ٩٧
- لا یوجب كثرة في الذات و لا في الاعتبار ٩٧
- فصل (١٢) في حلّ باقي الشكوك في كون الشيء عاقلاً لذاته ٩٩
- فصل (١٣) في أنواع الإدراکات ١٠٠
- فصل (١٤) في أنّ القوّة العاقلة كيف تقوى على ١٠٣
- توحيد الكثير و تكثير الواحد ١٠٣

- فصل (١٥) في درجات العقل والمعقول ١٠٤
- فصل (١٦) في إمكان التعقّلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة ١٠٦
- فصل (١٨) في قسمة العلم إلى الأقسام ١٠٦
- فصل (١٩) في الإشارة إلى إثبات القوّة القدسية ١٠٨
- فصل (٢٠) في أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس . ١٠٩
- فصل (٢١) في أنّ العلم بذى السبب يتمتع حصوله
- إلّا من جهة العلم بسببه ١١١
- فصل (٢٢) في أنّ الشيء إذا علم من طريق العلم بعلمه
- و أسبابه علماً أنطباعياً فلا يعلم إلّا كلياً ١١٣
- فصل (٢٤) في تفسير معاني العقل ١١٧
- فصل (٢٥) في بيان معاني العقل التي نقلها الإسكندر
- الأفريديوسي على رأي الفيلسوف الأوّل أرسطاطاليس ١١٩
- فصل (٢٦) في دفع الإشكال في صيرورة العقل الهولاني عقلاً بالفعل ١٢٠
- فصل (٢٧) في الاستدلال على صيرورة العقل الهولاني
- عقلاً بالفعل و معقولاً بالعقل ١٢٢
- فصل (٢٨) في الأوليات و نسبتها إلى الثواني و الذبّ عن أوّل الأوائل ١٢٣
- الطرف الثاني: البحث عن أحوال العاقل ١٢٦
- فصل (١) في أنّ كلّ مجرّد يجب أن يكون عاقلاً لذاته ١٢٦
- فصل (٢) في أنّ كلّ مجرّد فإنّه عقل لذاته ١٢٩
- فصل (٣) في نسبة العقل الفعّال إلى نفوسنا ١٣١

فصل (٤) في أنَّ كلَّ من عقل ذاته فلا بدَّ أن يكون عقله لذاته

عين ذاته ويكون دائماً مادامت ذاته ١٣٣

فصل (٥) في أنَّ العاقل للشيء يجب أن يكون مجرداً عن المادة ١٣٥

فصل (٦) في أنَّ المدرك للصور المتخيَّلة أيضاً

لا بدَّ أن يكون مجرداً عن هذا العالم ١٣٨

فصل (٧) في أنَّ تعقل النفس الإنسانية للمعقولات

ليس أمراً ذاتياً ولا من اللوازم لها ١٤٥

الطرف الثالث: في الكلام في ناحية المعلوم ١٤٨

فصل (١) في أنَّ المعقولات لا تحلَّ جسماً ولا قوَّة في جسم ١٤٨

فصل (٢) في أنَّ الحواسَّ لا تعلم أنَّ للمحسوس وجوداً

بل هذا شأن العقل ١٥٠

فصل (٣) في أقسام العلوم ١٥١

خاتمة ١٥٤

الجواهر والأعراض

المقدِّمة ١٦٣

الفنَّ الأوَّل: في مقولة الكمّ ١٧٣

فصل (١) في تعديد الخواصَّ التي بها يمكن معرفة ماهية الكمِّ المطلق ١٧٣

فصل (٢) في الفرق بين المقدار والجسمية ١٧٥

فصل (٣) في تقسيم الكمِّ إلى المتَّصل والمنفصل ١٧٩

فصل (٤) في تقسيم آخر للكمِّ وهو التقسيم إلى ذي وضع وغير ذي وضع .. ١٨٣

فصل (٥) فيما ليس بكم بالذات وإنما هو بالعرض	١٨٤
فصل (٦) في أن الكم لا ضد له، أما المنفصل فلوجوه ثلاثة	١٨٥
فصل (٧) في أن الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف	١٨٧
فصل (٨) في إثبات تناهي الأبعاد	١٨٨
إشكالات وانحلالات	١٩٣
فصل (٩) في بقية أحكام اللانهاية وهي خمسة أبحاث	١٩٩
فصل (١٠) في أن المقادير هل يمكن تجزئها عن المادة؟	
وفي أحكام أخرى بين الثلاثة	٢٠١
فصل (١١) في مباحث أخرى متعلقة بالمقادير	٢٠٥
فصل (١٢) في المكان وإثباته	٢٠٧
فصل (١٣) في تحقيق ماهية المكان	٢١٢
فصل (١٤) في الرد على القائلين بالخلأ وهم طائفتان	٢١٨
فصل (١٥) في ذكر أمارات استبصارية تدل على بطلان الخلأ	٢٢٢
فصل (١٦) في أن الخلأ لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للأجسام	٢٢٤
الفن الثاني: في مقولة الكيف	٢٢٩
القسم الأول: في الكيفيات المحسوسة	٢٣٥
الباب الأول: في أحكام كلية لهذا القسم	٢٣٥
فصل (١) في خاصيته وفي تقسيمه بقسميه وسبب التسمية	٢٣٥
فصل (٢) في الرد على القول بأن كيفيات الأجسام نفس أشكالها	
وبأنها نفس الأمزجة	٢٣٧
الباب الثاني: في الكيفيات الملموسة	٢٤٠

فصل (١) في حدّ الحرارة والبرودة	٢٤٠
فصل (٢) في ماهية الحرارة الغريزية وإنيتها	٢٤٣
فصل (٣) في ماهية الرطوبة واليبوسة وإنيتهما	٢٤٦
فصل (٤) في اللطافة والكثافة والزوجة والهشاشة والبلّة والجفاف	٢٥٠
فصل (٥) في الثقيل والخفيف	٢٥١
فصل (٦) فيما يظنّ دخوله في الكيفيات اللمسية وليس منها	٢٦٠
الباب الثالث: في الكيفيات المبصرة	٢٦٢
فصل (١) في إثبات الألوان	٢٦٢
فصل (٢) في النور المحسوس	٢٦٩
فصل (٣) في حقيقة النور وأقسامه	٢٧٢
فصل (٤) في الفرق بين الضوء والنور	٢٧٦
الباب الرابع: في الكيفيات المسموعة	٢٧٩
فصل (١) في علّة حدوث الصوت	٢٧٩
فصل (٣) في سبب ثقل الصوت وحدّته ومعنى الصّداء والطين والحرف	٢٨١
فصل (٤) في تقسيم الحروف إلى صامت ومصوّت، وإلى آني وزماني	٢٨٢
الباب الخامس: في الكيفية المذوقه والمشمومات	٢٨٤
فصل (١) في الطعوم	٢٨٥
فصل (٢) في الروائح المشمومة	٢٨٧

القسم الثاني: من الأقسام الأربعة التي للكيف والقوة واللاقوة ٢٨٨

فصل (١) في أنواعه ٢٨٨

فصل (٢) في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي ٢٩٠

فصل (٣) في تحقيق أن اللين والصلابة من أي جنس من أجناس الكيف ... ٢٩٣

القسم الثالث: في الكيفيات التي توجد في ذوات الأنفس ٢٩٥

فصل (١) في القدرة ٢٩٧

فصل (٢) في الإرادة ٣٠٠

فصل (٣) في حدّ الخلق وأقسامه ٣٠٣

فصل (٤) في حقيقة الألم واللذة ٣٠٤

فصل (٥) في إبطال القول بأنّ المولم الموجع في الجميع هو تفرق الاتصال .. ٣١١

فصل (٦) في أن المولم أي نوع من سوء المزاج ٣١٩

فصل (٧) في تفصيل اللذات و تفضيل بعضها على بعض ٣٢١

فصل (٨) في تعقيب ما قاله الشيخ في لذة الحواس ٣٢٦

فصل (٩) في الصحة والمرض وهما من الكيفيات النفسانية ٣٣٣

فصل (١٠) في الواسطة بين الصحة والمرض ٣٣٨

فصل (١١) في الفرح والغمّ وغيرهما ٣٤٠

فصل (١٢) في أسباب الفرح والغمّ ٣٤٣

فصل (١٣) في ضعف القلب وقوّته ٣٤٦

فصل (١٤) في سبب عروض هذه العوارض البدنية ٣٤٨

فصل (١٥) في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيات النفسانية

وبين الدم الذي هو حامل الروح، الحامل لآثار تلك الكيفيات ٣٥٠

القسم الرابع: في الكيفيات المختصة بالكميات	٣٥٤
المقالة الأولى: في الاستقامة والاستدارة	٣٥٧
فصل (١) في حقيقتهما	٣٥٧
فصل (٢) في معرفة الدائرة وإثبات وجودها	٣٥٩
فصل (٣) في أنّ المستقيم والمستدير يتخالفان نوعاً	
و تحقيق أنّ الكيفية بأيّ معنى يكون فصلاً للكمية	٣٦٢
فصل (٤) في أنّ المستقيم والمستدير ليسا متضادّين	٣٦٥
فصل (٥) فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير	
من المساواة والمفاضلة	٣٦٧
المقالة الثانية: في الشكل	٣٦٨
فصل (١) في تعريفه	٣٦٨
فصل (٢) في أنّ الهيئة المذكورة هل هي من الكيف أو من الوضع	٣٧١
فصل (٣) في حال الزاوية وأنها من أيّ مقولة هي	٣٧٢
فصل (٤) في احتجاج كلّ من الفريقين في أمر الزاوية أنّها كمّ أو كيف	٣٧٥
فصل (٥) في نفي الأشدّ والأضعف والتضادّ في الأشكال	٣٧٨
المقالة الثالثة: في حال الخلقة وكميات الأعداد	٣٨٠
فصل (١) في حال الخلقة	٣٨٠
فصل (٢) في أنّه هل يجوز تركيب في الأعراض من أجناس وفصول	
أو مادة و صورة عقليتين	٣٨١
فصل (٣) في خواصّ الأعداد وكمياتها	٣٨٤
الفن الثالث: في بقيه المقولات العرضية	٣٨٥

المقالة الأولى: في المضاف	٣٨٥
فصل (١) في ابتداء الكلام في المضاف	٣٨٥
فصل (٢) في تحقيق المضاف الحقيقي	٣٨٨
فصل (٣) في خواص طرفي الإضافة	٣٩٠
فصل (٤) في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف	
الذي هو أحد الأجناس العشرة العالية	٣٩٦
فصل (٥) في أن الإضافة هل تكون موجودة في الخارج أم لا	٣٩٨
فصل (٦) في نحو وجود المضاف في الخارج	٤٠١
فصل (٨) في تقسيم المضاف من وجوه	٤٠٧
فصل (٩) في أن المضاف هل يقبل التضادّ والأشددّ والأضعف أم لا	٤٠٨
فصل (١٠) في الكلّي والجزئي والذاتي والعرضي	٤١٠
المقالة الثانية: في بقية المقولات	٤١٤
فصل (١) في حقيقة الأئين	٤١٤
فصل (٢) في تقسيم الأئين	٤١٧
فصل (٣) في تنمّة أحوال الأئين	٤١٧
فصل (٤) في حقيقة متى وأنواعه	٤١٩
فصل (٥) في الوضع	٤٢٠
فصل (٦) في الجدة	٤٢٢
فصل (٧) في مقولتي أن يفعل وأن يفعل	٤٢٤
فصل (٨) في دفع ما أورد على موجوديتهما	٤٢٧

٤٢٩	الفن الرابع: في البحث عن أحكام الجواهر وأقسامها الأولية
٤٢٩	مقدمة في بيان ماهية الجوهر والعرض وأحوالهما الكلية
٤٢٩	فصل (١) في تحقيق ماهيتهما
٤٣٧	فصل (٢) في تعريف العرض
٤٤٣	فصل (٣) في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع
٤٤٧	فصل (٤) في أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس أم لا
٤٦١	فصل (٥) في كون بعض الجواهر أول وأولى من بعض
٤٦٩	فصل (٦) في ذكر خواص الجواهر
٤٦٩	بحث وتحقيق
٤٧٧	فصل (٧) في استحالة أن يكون موجود واحد جوهرًا وعرضًا
٤٨١	المطلب الأول: في أحكام الجواهر
٤٨١	الفن الأول: في تجوهر الأجسام الطبيعية
	فصل (١) في ذكر اختلاف الناس في تحقّق الجوهر الجسماني
٤٩٦	و نحو وجوده الذي يخصّه
	فصل (٢) في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه
٤٩٩	و يتوارد عليه آحاده مع بقاء الأول
	فصل (٣) في أن جميع الامتدادات والاتصالات ممّا يستصح وجودها
٥٠١	بالجوهر المتصل
٥٠٤	فصل (٤) في أنحاء التقسيم إلى الأجزاء المقدارية
	فصل (٥) في إثبات المتصل الوحداني لينكشف به نحو وجود
٥٠٥	الصورة الجسمية

فصل (٦) في ذكر ما يختصّ بإبطال مذهب النظام المعتزلي ٥١٣

فصل (٨) في تقرير شبه المثبتين للجزء و مبنى خيالاتهم و كشف الغشاة

عن وجه المقصود بإزالتها ٥١٥

الفنّ الثاني: البحث عن حال الهيلوى ماهية و حقيقة ٥٢١

فصل (١) في الإشارة إلى ماهية الهيلوى من جهة مفهوم الاسم ٥٢١

فصل (٣) في إثبات الجوهر الهيلواني ٥٢٦

فصل (٤) في ذكر منهج آخر للفلاسفة لإثبات حقيقة الهيلوى

و نحو وجودها الذي يخصّها ٥٣٤

فصل (٦) في ذكر ما تجسّمه بعض المتأخّرين من أهل التحقيق لهذا المطلب

و سمّاه برهان خاصّ الخاصّ ٥٤٠

فصل (٧) في حجة أخرى أفادها صاحب «المباحث المشرقية» ٥٤١

الفنّ الثالث: في تصاحب الهيلوى والصورة بالعلاقة الذاتية ٥٤٣

فصل (١) في أنّ الجسمية من حيث هي لا تنفكّ عن الهيلوى ٥٤٣

فصل (٢) في ذكر أحكام كلّية متعلّقة بهذا المقام ٥٤٥

فصل (٣) في استحالة تعري الهيلوى الجسمية عن مطلق الصورة ٥٤٧

فصل (٤) في كيفية التلازم بين الهيلوى والصورة ٥٤٩

فصل (٦) في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علّة لشيء واحد بالعدد

بوجه خاصّ ٥٥١

الفنّ الرابع: في إثبات الطبايع الخاصّة للأجسام والإشارة إلى

جوهرية صورها المتنوّعة و ما يلتصق بها ٥٥٣

فصل (٢) في إثباتها من جهة مبدأيتها للحركات والآثار ٥٥٣

فصل (٣) في إثبات الصور الطبيعية من منهج آخر وهو كونها مقومة للمادة .. ٥٥٦

فصل (٤) في إيراد منهج ثالث لإثبات جوهرية الصورة النوعية ٥٥٧

فصل (٦) في دفع المناقضية التي ذكرت على الاستدلال

بالمناهجين الأخيرين ٥٥٨

فصل (٧) في أن تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل ٥٥٩

فصل (٨) في أن مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على مرتبة

وجود الصورة الجسمية ٥٦٠

فصل (١٠) في الإشارة إلى نحو وجود الأشياء الكائنات ٥٦٢

الفن الخامس: في أن نحو وجود الأجسام على سبيل التجدد ٥٦٥

فصل (١) فيه لامعة عرشية ٥٦٥

فصل (٢) في إثبات أن كل متحرك جسمًا كان أو طبيعة أو نفسًا سيؤول إلى فناء

بل كل شيء هالك إلا وجهه كما نطق به القرآن و وافقه البرهان ٥٦٧

الفن السادس: فيما يتسلمه العالم الطبيعي من العالم الإلهي من المبادئ .. ٥٧١

فصل (١) في تعريف الطبيعة ٥٧١

فصل (٢) في نسبة الطبيعة إلى ما فوقها من الصورة و النفس و إلى

ما تحتها من المادة و الحركة و الأعراض ٥٧٣

فصل (٤) في موضوع العلم الطبيعي و مبادئه ٥٧٥

فصل (٥) في تعدد المبادئ التي للطبيعيين أن يأخذوها على سبيل

المصادرة و الوضع ٥٧٦

فصل (٦) في كيفية كون هذه المبادئ المقارنة أعني المادة و الصورة

و العدم مشتركة ٥٧٨

- فصل (٧) في أن أيّ العلل ينبغي أن يكون أشدّ مطلباً واهتماماً للطبيعيين ٥٧٩
- فصل (٨) في معرفة كيفية تركيب الجسم الطبيعي عن مادّته وصورته ٥٨٠
- فصل (٩) في حلّ شكوك تنوّههم ورودها على القول بالاتّحاد بين
الصور والموادّ ٥٨٧
- فصل (١٠) في تتمة القول في الاتّحاد بين المادّة والصورة جرحاً وتعديلاً ٥٨٩
- فصل (١١) في تتمة القول في أحوال العلل من حيث كونها مبادئ
للمتغيّرات والطبيعيات ٥٩٢
- فصل (١٢) في تعيين المناسبات بين هذه المبادئ ٥٩٣
- فصل (١٣) في كيفية دخول العلل في المباحث والأفكار وطلب اللميّة
والجواب عنها ٥٩٤
- فصل (١٤) في تحقيق ماهية المزاج وإبتيته ٥٩٥

العلم الإلهي بالمعنى الأخصّ

- الفنّ الأوّل: فيما يتعلّق بأحوال المبدأ وصفاته ٥٩٨
- الموقف الأوّل: في الإشارة إلى واجب الوجود وأنّ أيّ وجود يليق به
رأته في غاية الوحدة والتمامية ٥٩٩
- صل (١) في إثبات وجوده والوصول إلى معرفة ذاته ٥٩٩
- صل (٢) في الإشارة إلى مناهج أخرى للوصول إلى هذه الوجهة الكبرى ٦٠١
- صل (٣) في الإشارة إلى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحقّقين من
مل فارس وظنّ أنّها برهانية وإلى ما فيها من الاختلال ٦٠٣

- فصل (٤) في الإشارة إلى طرائق أخرى لأقوام ٦٠٤
- فصل (٥) في أن الواجب الوجود إثبته ماهيته ٦٠٦
- فصل (٦) في توحيده؛ أي أنه لا شريك له في وجوب الوجود ٦٠٨
- فصل (٧) في تعقيب هذا الكلام بذكر ما أفاده بعض المحققين وما يرد عليه ٦٠٩
- فصل (٨) في أن واجب الوجود لا شريك له في الإلهية وأن إله العالم واحد ٦١٦
- فصل (٩) في أنه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة ٦١٧
- فصل (١٠) في أن الواجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسة ٦١٩
- فصل (١١) في أن واجب الوجود لا مشارك له في أي مفهوم كان ٦١٩
- فصل (١٢) في أن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات وإليه يرجع الأمور كلها ٦٢٠
- الموقف الثاني: في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم والإطلاق .. ٦٢٥
- فصل (١) في الإشارة إلى أقسام الصفات ٦٢٥
- الموقف الثالث: في علمه تعالى ٦٢٧
- فصل (١) في ذكر أصول ومقدمات ينتفع بها في هذا المطلب ٦٢٧
- فصل (٢) في إثبات علمه بذاته ٦٣٧
- فصل (٤) في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء ٦٣٨
- فصل (٥) في الإشارة إلى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب إلى أهل التصوف ٦٤٠
- فصل (٦) في حال ما ذهب إليه الأفلاطونيون القائلون بالمثل العقلية والصور الإلهية و حال ما ينسب إلى فرغوريوس وأتباعه من اتحاد العاقل والمعقول ٦٤١
- فصل (٧) في حال القوم بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى ٦٤٢

الموقف الرابع: في قدرته تعالى ٦٤٧

فصل (٩) في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين إرادة الله سبحانه و بين

إرادتنا من طريق الرواية والنقل ٦٤٧

الموقف الخامس: في كونه تعالى حياً ٦٤٨

الموقف التاسع: في فيضه تعالى و إبداعه و فعله و تحقيق وجود

الصورا المفارقة العقلية ٦٤٩

فصل (٣) في سياقة أخرى من الكلام لتبيين هذا المرام ٦٤٩

الموقف العاشر: في دوام جود المبدأ الأول و أزليّة قدرته ٦٥١

فصل (٢) في بيان حدوث الأجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقي غير ما سلف

في مباحث أحكام الجوهر من العلم الكلّي ٦٥١

في علم النفس

الباب الأول: في أحكام عامّة للنفس ٦٥٥

فصل (١) في تحديد النفس ٦٥٥

فصل (٢) في ماهية النفس المطلقة ٦٥٦

الباب الثاني: في ماهية النفس الحيوانية ٦٥٩

فصل (١) في جوهريتها ٦٥٩

الباب العاشر: في تحقيق المعاد الروحاني ٦٦١

فصل (٧) في بيان السعادة و الشقاوة الحسّيتين الأخرويّتين دون

العقليّتين الحقيقيّتين ٦٦١

الباب الحادي عشر: في المعاد الجسماني ٦٦٣

- فصل (١) في ذكر أصول یحتاج إليها في إثبات هذا المقصد أو ینتفع بها فيه .. ٦٦٣
- فصل (٢) في نتیجة ما قدّمناه و ثمره ما أصلناه ٦٧١
- فصل (٣) في دفع شبه المنكرين و شكوك الجاحدين لحشر الأجساد ٦٧٤
- فصل (٤) في القبر الحقیقي و أنّه روضة من ریاض الجنة أو حفرة
من حفر النيران ٦٨٥
- فصل (٦) في الأمر الباقي من الإنسان ٦٨٧
- فصل (٧) في مادة الآخرة و هیولی صورها الباقية ٦٨٩
- فصل (٨) في البعث ٦٩٠
- فصل (٩) في الحشر ٦٩١
- فصل (١٠) في أنّ للنفس الإنسانية أنحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل
حدوث هذا البدن الطبیعي و بعضها بعده ٦٩٥
- الفهرس ٦٩٧