

الاهيات من المحاكمات بين شرح لا شريك

لقُطْبُ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ الرَّازِي

(المتوفى ٧٦٧ هـ .)

مَعَ حَاشِيَةِ مِيرْزَا حَبِيبُ اللَّهِ الْمُشْتَهَرِ بِالْفَاضِلِ الْبَاغُوي

(المتوفى ٩٩٤ هـ .)

صحة

مجيد هادي زاده

الاهلياء من آل محمد بن عبد الله

لقطب الدين محمد بن محمد الرازي

(المتوفى ٧٦٧ هـ)

مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي

مع حاشية ميرزا حبيب الله المشتهر بالفاضل الباغوي

(المتوفى ٩٩٤ هـ)

صفحة

مجيد هادي زاده

قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد - ۷۷۶ ق
شارح.

[للمحاكمة بين شرحي الاشارات، برگزیده]

الإلهيات من المحاكمات بين شرحي الاشارات / تأليف لقطب الدين محمد بن محمد الرازي، مع حاشية
ميرزا حبيب الله المشهور بالفاضل الباغثوي؛ حققه و صححه مجيد هادي زاده - تهران: مركز نشر ميراث
مكتوبه كتابخانه مجلس شورای اسلامی، مركز پژوهش و آموزش، ۱۳۸۱.
۲۷۲ ص؛ نعوته - (میراث مكتوبه: ۱۰۰، علوم و معارف اسلامی: ۲۷)

ISBN 964-6781-66-7

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیها

AL-ILĀHIYYĀT MON AL-MUHĀKAMĀT BAYNA
ŠARḤAY AL-İŠĀRĀT

ص. ح. لاتینی شده:

کتاب حاضر شرحی است بر شرح الاشارات و التنبیهاة نصیرالدین طوسی، که خود شرحی است
بر الاشارات و التنبیهاة ابن سینا.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۲۷۰-۴۲۸ ق. - الاشارات والتنبیهاة - نقد و تفسیر، ۲. نصیرالدین
طوسی، محمد بن محمد ۵۱۷-۶۷۲ ق. شرح الاشارات و التنبیهاة - نقد و تفسیر، ۳. قطب الدین رازی،
محمد بن محمد - ۷۷۶ ق. المحاکمة بین شرحی الاشارات، برگزیده نقد و تفسیر، ۴. فلسفه اسلامی
- متون قدیمی تا قرن ۱۲، الف. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۲۷۰-۴۲۸ ق. - الاشارات و التنبیهاة، شرح.
ب. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد ۵۱۷-۶۷۲ ق. شرح الاشارات و التنبیهاة، شرح. ج. میرزا جان
باغثوی، حبيب الله، قرن ۱۰ ق. محشی. د. هادی زاده، مجید ۱۳۲۲ - و مصحح. ه. عنوان
و عنوان: الاشارات و التنبیهاة، شرح. ن عنوان: شرح الاشارات و التنبیهاة، شرح.

۱۸۷/۱

BBR ۲۱۵ / ق ۶

۲۱۱۳۲ - ۸۰ م

کتابخانه ملی ایران
محل نگهداری:



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



الإلهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات

تأليف: لقطب الدين محمد بن محمد الرازي
مع حاشية ميرزا حبيب الله المشهور بالفاضل الباغثوي
حققه و صححه: مجيد هادي زاده

ناشر: ميراث مكتوب

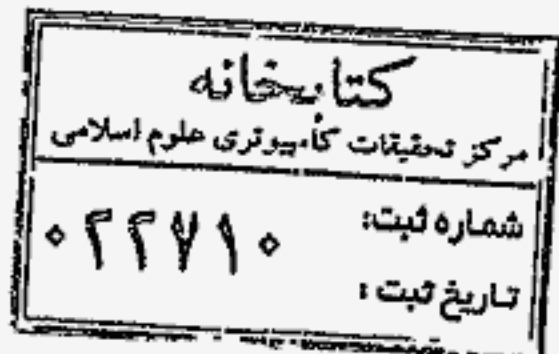
با همکاری کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
چاپ: ۱۳۸۱

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

شابک: ۷ - ۶۶ - ۶۷۸۱ - ۹۶۴

لیتوگرافی: نبأ اسکرین

چاپ: چاپخانه بنیاد اندیشه اسلامی



نشانی ناشر: تهران، ص. پ: ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵

تلفن: ۳ - ۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۴۰۸۷۵۵

E-mail: MirasMaktoob@apadana.com

http://www.apadana.com/MirasMaktoob



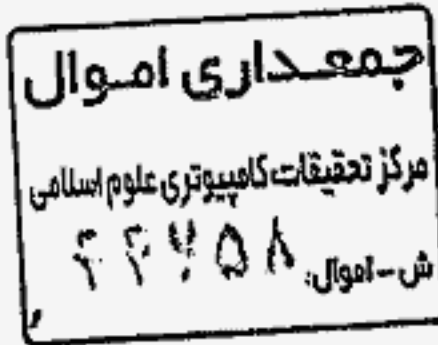
تزخر خزائن مكتباتنا بالمخطوطات القيّمة التي تضمّ ثقافة ثرة لإيران الإسلامية، وهي في جوهرها مآثر العلماء و النوابع العظام و التي تمثل هويتنا نحن الإيرانيين. وإنّ المهمة الملّقة على عاتق كل جيل أن يبجّل هذا التراث الثمين و يبذل قصارى جهده لإحيائه و بعثه للتعرف إلى تاريخه و ثقافته و أدبه و ماضيه العلمي.

و رغم جميع الجهود التي بذلت خلال العقود الأخيرة لاكتشاف الكنوز المخطوطة لتراث هذه الأرض و التحقيق و البحث اللذين انصبّا في هذا المضمار، و نشر مئات الكتب و الرسائل القيّمة، فإنّ الطريق ما يزال طويلاً حيث توجد آلاف الكتب و الرسائل المخطوطة المحفوظة في المكتبات داخل البلاد و خارجها ممّا لم يتمّ اكتشافه و نشره.

كما أنّ كثيراً من النصوص التراثية و رغم طبعها عدّة مرّات لم ترقّ إلى مستوى الأسلوب العلمي المتوخّى للنشر، بل هي بحاجة إلى إعادة تحقيقها و تصحيحها. إنّ إحياء و نشر الكتب و الرسائل المخطوطة هو الواجب الملّقى على عاتق المحققين و المؤسسات الثقافية، و انطلاقاً من هذا الواجب بادركلّ من مكتبة و متحف و مركز و ثائق مجلس الشورى الإسلامي و مركز نشر التراث المخطوط اللذين أسّسا تحقيقاً لهذا الهدف المنشود، للقيام معاً بتصحيح و تحقيق و نشر مجموعة قيّمة من النصوص التراثية التي خلّفها الأجيال على مرّ الأيام، و تقديمها بأسلوب علميّ دقيق إلى النخبة المثقّفة في العالم الإسلامي بعامة و المجتمع الإيراني بخاصة في حلّة جديدة و ثوب قشيب.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



الفهرس^۱

العنوان	طبعة دفتر نشر كتاب	طبعة مصر	طبعتنا هذه
تنبيه	۳/۲	۱/۸۹	۲۸
تنبيه	۳/۸	۱/۱۹۱	۳۴
تذنيب	۳/۹	۱/۱۹۲	۳۴
تنبيه	۳/۱۱	۱/۱۹۲	۳۶
تنبيه	۳/۱۳	۱/۱۹۳	۴۰
إشارة	۳/۱۴	۱/۱۹۳	۴۱
إشارة	۳/۱۷	۱/۱۹۴	۴۴
تنبيه	۳/۱۸	۱/۱۹۴	۴۵
إشارة	۳/۱۹	۱/۱۹۵	۴۵
تنبيه	۳/۲۰	۱/۱۹۵	۴۶
شرح	۳/۲۲	۱/۱۹۶	۴۸

۱. تسهيلاً للمثور على المواضع التي علق عليها الرازي من المتن و الشرح، وضعنا هذا الفهرست قارناً فيه بين فصول الإشارات في كل من شرحي الإشارات و شرح الطوسي، طبعة دفتر نشر كتاب و طبعتنا هذه؛ ليكون عوناً للمراجعين حين الرجوع إليها.

٥٢	١/١٩٨	٣/٢٥	إشارة
٥٣	١/١٩٨	٣/٢٧	إشارة
٥٧	-	٣/٣٠	إشارة
٦٦	-	٣/٤٠	إشارة
٧٨	١/٢٠٨	٣/٥١	فائدة
٨٠	١/٢٠٩	٣/٥٣	تذنيب
٨١	١/٢٠٩	٣/٥٤	إشارة
٨٥	١/٢١٠	٣/٥٧	إشارة
٨٩	١/٢١٠	٣/٦١	إشارة
٩٢	١/٢١٢	٣/٦٤	وهم و تنبيه
٩٣	١/٢١٣	٣/٦٥	إشارة
٩٥	تعليقات المحقق الباغتوي على متن المحاكمات (النمط الرابع)		

النمط الخامس

١٣٧	١/٢١٥	٣/٦٧	وهم و تنبيه
١٣٩	١/٢١٦	٣/٧٠	تنبيه
١٤٢	١/٢١٩	٣/٧٥	تكملة و إشارة
١٤٩	١/٢٢١	٣/٨٢	تنبيه
١٦٤	١/٢٢٥	٣/٩٤	إشارة
١٦٦	١/٢٢٦	٣/٩٧	إشارة
١٧٩	١/٢٢٩	٣/١٠٩	تنبيه
١٨٥	١/٢٣٢	٣/١١٦	تنبيه
١٨٦	١/٢٣٤	٣/١٢٠	تنبيه و إشارة
١٨٧	١/٢٣٥	٣/١٢٢	تنبيه
١٩٢	١/٢٣٧	٣/١٢٧	أوهام و تنبيهات
١٩٦	تعليقات المحقق الباغتوي على متن المحاكمات (النمط الخامس)		

النمط السادس

٢٣٦	٢/٣	٣/١٤٠	تنبيه
٢٣٨	٢/٤	٣/١٤٢	تنبيه
٢٣٩	٢/٤	٣/١٤٣	تنبيه
٢٣٩	٢/٤	٣/١٤٤	تذنيب
٢٤١	٢/٥	٣/١٤٥	تنبيه
٢٤٣	٢/٦	٣/١٤٩	إشارة
٢٤٤	٢/٧	٣/١٥٠	إشارة
٢٤٥	٢/٨	٣/١٥٤	تنبيه
٢٥١	٢/١٠	٣/١٥٩	إشارة و تنبيه
٢٥٦	٢/١٢	٣/١٦٥	تنبيه
٢٥٩	٢/١٣	٣/١٦٨	وهم و تنبيه
٢٦١	٢/١٥	٣/١٧٢	زيادة تبصرة
٢٦١	٢/١٦	٣/١٧٤	تنبيه
٢٦٣	٢/١٦	٣/١٧٧	إشارة
٢٨٠	٢/٢٢	٣/١٩٣	فائدة
٢٨٠	٢/٢٣	٣/١٩٤	تذنيب
٢٨٣	٢/٢٥	٣/١٩٩	مقدمة
٢٨٤	٢/٢٦	٣/٢٠١	إشارة
٢٨٥	٢/٢٧	٣/٢٠٣	وهم و تنبيه
٢٨٦	٢/٢٨	٣/٢٠٤	وهم و تنبيه
٢٨٨	٢/٢٩	٣/٢٠٧	استشهاد
٢٩٠	٢/٣١	٣/٢١١	تنبيه
٢٩٣	٢/٣٦	٣/٢٢١	هداية
٣٠٥	٢/٣٩	٣/٢٣٣	وهم و تنبيه
٣٠٦	٢/٤١	٣/٢٣٦	وهم و تنبيه
٣٠٧	٢/٤١	٣/٢٣٧	إشارة

٣٠٧	٢/٤٢	٣/٢٣٧	تذنيب
٣٠٩	٢/٤٣	٣/٢٤٠	هداية و تحصيل
٣١٠	٢/٤٤	٣/٢٤٢	زيادة تحصيل
٣١١	٢/٤٤	٣/٢٤٣	زيادة تحصيل
٣١٥	٢/٥٠	٣/٢٥٤	تذكير
٣١٦	٢/٥١	٣/٢٥٥	إشارة
٣٢٠	تعليقات المحقق الباغثي على متن المحاكمات (النمط السادس)		

النمط السابع

٣٦٥	٢/٥٦	٣/٢٦٣	تنبيه
٣٦٧	٢/٥٧	٣/٢٦٦	تبصرة
٣٧٣	٢/٥٩	٣/٢٧٣	زيادة تبصرة
٣٧٤	٢/٦٠	٣/٢٧٥	زيادة تبصرة
٣٧٥	٢/٦١	٣/٢٧٦	زيادة تبصرة
٣٨٢	٢/٦٣	٣/٢٨٥	تكملة
٣٨٩	٢/٦٦	٣/٢٩٢	وهم و تنبيه
٣٨٩	٢/٦٧	٣/٢٩٤	وهم و تنبيه
٣٩٠	٢/٦٧	٣/٢٩٥	إشارة
٣٩١	٢/٦٨	٣/٢٩٨	تنبيه
٣٩٢	٢/٦٩	٣/٢٩٩	إشارة
٣٩٣	٢/٧٠	٣/٣٠١	إشارة
٣٩٥	٢/٧١	٣/٣٠٢	وهم و تنبيه
٣٩٨	٢/٧٢	٣/٣٠٨	إشارة
٤٠٠	٢/٧٤	٣/٣١١	تنبيه و إشارة
٤٠١	٢/٧٧	٣/٣١٦	تذنيب
٤٠٣	٢/٧٨	٣/٣١٩	إشارة
٤٠٨	٢/٨٢	٣/٣٢٥	وهم و تنبيه

٤٠٩	٢/٨٣	٣/٣٢٧	تنبيه
٤١٠	٢/٨٤	٣/٣٢٨	وهم و تنبيه
٤١٥	تعليقات المحقق الباغنوي على متن المحاكمات (النمط السابع)		

النمط الثامن

٤٤١	٢/٨٦	٣/٣٣٤	وهم و تنبيه
٤٤٣	٢/٨٧	٣/٣٣٧	تنبيه
٤٤٦	٢/٨٩	٣/٣٤١	وهم و تنبيه
٤٤٦	٢/٩١	٣/٣٤٤	تنبيه
٤٤٨	٢/٩١	٣/٣٤٥	تنبيه
٤٤٩	٢/٩٤	٣/٣٥٠	تنبيه
٤٥١	٢/٩٥	٣/٣٥٢	تنبيه
٤٥١	٢/٩٧	٣/٣٥٥	تنبيه
٤٥٣	٢/٩٨	٣/٣٥٩	إشارة
٤٥٧	تعليقات المحقق الباغنوي على متن المحاكمات (النمط الثامن)		



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمة المحقق

و صلّ اللهم على سيّدنا و مولانا نبيّك و على أهل بيته الأطهار
الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم عبارة عن مؤلّفين في الحكمة، و رغم أنّ كليهما
نابعان من مصدر واحد تقريباً، إلّا أنّ من الممكن اعتبارها - مع التوسّع - ممثّلين لحركتين
فكريتين و فلسفتين دينيتين عظيمتين كانتا و ما تزالان تخلقان مواجهات بين أهل العلم
المسلمين، و الرسالتان الحاضرتان هما نموذجتان لهذه المناظرات الفكرية المفعمة
بالبركة و المثيرة للحماس في نفس الوقت على ما يرى الكاتب، و سوف أقدم من الآن
فصاعداً إيضاحاً أكثر حول ما مرّ على الأوراق المضطربة لهذه المقدمة المختصرة، و لكننا
سوف نستعرض بإيجاز شديد القصّة المبهجة للإشارات ريثما يتمّ التعرّف على الظروف
التاريخية لظهور هاتين الرسالتين كي نطلّع أكثر على الوسط التاريخي الفكري لهذين
الأثرين من استعراض خلال مسيرة هذه القصّة، و أضيف هنا دون أيّ تردّد أنّ «قصّة
الإشارات» هو عنوان أطلق بتسامح على جبين هذه المقالة القليلة الأوراق و الجدوى؛
فهدفي لم يكن سوى تحديد الوسط العقلي - الطبيعي لتدوين الرسالتين الحاضرتين، و
ليس إعادة قراءة مسيرة الإشارات في إطار حضارة المسلمين العقلية - الكلامية.

الإشارات والتنبهات

نحن نعلم أن كتاب العلم البشري كتب دوماً أوراقاً ولكن ما أكثر الأوراق الناصعة التي شهدتها في طيَّاتة، ورغم أن بداية ونهاية هذا الكتاب القديم ألقت بهما عواصف التاريخ في عالم النسيان، إلا أن تلك الأوراق الخالدة لم تسقط من يد العلم والعلماء فحسب بل كانت تزدد مع مرور الأيام قرباً منها. ولا شك في أن سرّ هذا الخلود هو المقدرة الكامنة في تلك النصوص - في كلا المجالين المعنوي واللفظي - النصوص التي يمكن بحق إطلاق اسم رسائل الخلود والبقاء على ساحل محيطها اللامتناهي. وهنا أضيف أن سمو المعنى، وحسن الإيجاز، وإيضاح المقصود والعوامل الأخرى التي كان لها دور في عصر الكمال والنضج الفكري - القلمي، وفي وسط الطراز الأول من مشاهير كل فن، كانت العناصر المكوّنة للكتب الخالدة والباقية. وأشير على سبيل المثال إلى الكتب الثلاثة الخالدة في ثلاثة علوم هي الفلسفة والكلام والعرفان، ورغم أن كلاً منها صدر من مجال مختلف، وأحدث في نطاق التاريخ العقلي حركة من نوع آخر - ومتناقضة أحياناً - إلا أنها كلّها قيّمة إلى حدّ بعيد، ومستحقّة للتكريم. هذه النصوص المقتدرة والخالدة هي الإشارات والتنبهات وتجريد الاعتقاد / العقائد / الكلام ونصوص الحكم حيث إنها كلّها لها وجه اشتراك مع بعض من العوامل السابقة، ويتضمّن كلّ منها أسباباً أخرى أيضاً من حيث مصدر خلوده ففصوص الحكم هو أكثر الجواهر إشراقاً حيث عدّ باعتباره حصيلة عمر كامل من السياحة التي قام بها الشيخ الأكبر في ديار المرسلات القيّمة، وتجريد الاعتقاد / العقائد / الكلام باعتباره أسمى مقصد في مسيرة فكر الكرام، والكرامة العقلية - النقلية للخواجة الطوسي. إن كلاً من هذين الكتابين لم يؤثرا إلى حدّ بعيد في تهذيب وإكمال، وتثبيت النحل التي كانت مرتبطة به فقط، بل إنهما حظيا بإقبال من العلماء المؤيدين لمذاهب مؤلفيها - وليس لنحلهم بالضرورة - والمخالفين أحياناً بحيث لا يمكن تتبّعه في «عصر الفصوص» و«عصر التجريد» في العصور المتأخّرة فحسب، بل إن من الممكن اعتبار مجموعة التقارير، والهوامش التي كتبت عن هذه الآثار أقوى التيارات التأليفية - الفكرية في هذا العصر.

وَأما الإشارات والتشبيهات - الذي سنعبّر عنه من الآن فصاعداً بالإشارات رعاية للاختصار - فله حديث آخر. فالإشارات - في اعتقادي - ليس مصدر خلق ذينك الأثرين فحسب - والأمر أوضح بالنسبة إلى الثاني وليس أقوى بالضرورة - بل هو أيضاً أكثر أصالة فيهما. فأصالة الإشارات إزاء ذينك النصين الآخرين هي - بالإضافة إلى سابقته من دون منازع - وليدة عوامل أخرى أيضاً مثل:

الف: الالتزام بالمباني العقلية باعتبارها الأساس المشترك لجميع سالكي مسار الفكر لفك أسرار الكون وتجلياته المتنوعة.

ب: بيان المباني النظرية، ودراسة القواعد الفكرية للعرفان النظري مع نظرة عابرة إلى العرفان العلمي.

ج: دراسة بعض من وجهات نظر المتكلمين التي تعتبر بسبب اشتراك الكلام والفلسفة في مصادر تلك الآراء من مسائل هذين العلمين المشتركة، ومنها طرح مسائل تشكّل أساس مسائل علم الكلام، ودراسة، ونقد، وجرح آراء المتكلمين، وأخيراً تقديم إجابات جديدة لهذه المسائل.

وقد جعل العامل الأول بصورة مشتركة، والثاني في باب الفصوص، وأخيراً العامل الثالث في باب التجريد، هذين الكتابين مدينيين للإشارات على الأقل فيما يتعلّق بالأسس الأولية للنظام الفكري. ولذلك فإنّ الإشارات للشيخ الرئيس يعدّ الموجد لأحد أقوى التيارات الفكرية - القلمية، ورغم مظاهر القساوة والجفاء التي تعرّض لها خلال الألفية الماضية، إلّا أنّ ذلك لم ينقص من قدره أبداً، ولم ينزله من صدارته.

وبالإضافة إلى أنّ آثار ابن سينا غنية إلى حدّ بعيد دون منازع فإنّها ضخمة في نفس الوقت. وبشهادة فهرست نسخ مصنفات ابن سينا فإنّ بإمكاننا اليوم أن نعثر له على ١٣١ مؤلفاً أصيلاً، و١١١ أثراً منسوباً إليه. ورغم أنّ البعض من كتاب التراجم بلغوا بعدد هذه الآثار إلى الضعف، إلّا أنّ هذا العدد يكفي لأنّ نعتبر ابن سينا في عداد أغزر المؤلفين في نطاق الحضارة الإسلامية وغيرها أيضاً.^١

ورغم أنّ بالإمكان تقسيم جميع مؤلفات الشيخ في ذيل عدد من المواضيع، أو إلى

عدد من المجموعات من ناحية الحجم، إلا أنه ممّا لا شكّ فيه أنّ الشفاء والنجاة والإشارات مرتبة أخرى بين آثار الشيخ الحكمية، وبغضّ النظر عن النجاة - الذي يعتبر الشكل المهدّب للشفاء - فإنّ بإمكاننا أن نعتبر الكتابين الآخرين بمثابة الرسالتين الخالدين للحكمة السينوية، وأفضل المؤلفات التي وصلتنا منه - وليس بالضرورة أفضل مؤلفاته - ورغم أنّ كلّاً من هذين المؤلفين يتمتّع بقدر عالٍ، وقيمة كبيرة، إلا أنّ للإشارات امتيازات يكمن فيها سرّ خلوده الفائق للحدود كما يرى الكاتب.

ومن هذه الامتيازات:

١. أنّه يمثل نصّاً تقوم هيكلية تأليفه على أساس الأبواب القصيرة والجملات المقطّعة، رغم أنّه لا يصنّف من ناحية الإيجاز في عداد بعض من الآثار الضئيلة الحجم - لا الوجيزة والمناسبة للمبتدئين - مثل تهذيب المنطق للتفتازاني، والتجريد للسطوسي. ولذلك فإنّ البعض من علماء الحكمة السابقين، كانوا يزيّنون أذهانهم بهذا المؤلف وكأنّه عقد من درر المعقول.

٢. نحن نعلم أنّ بعضاً من أشهر آثار الشيخ ليست مهذّبة كثيراً من ناحية قواعد علم اللغة، فالاضطرابات اللغوية - المعنوية، أو بالأحرى انعدام الانسجام بين ذهن الشيخ و لغته في آثار مثل الشفاء - وخاصّة النجاة - زاد من صعوبة المسائل الفلسفية نفسها. ويتمتّع الإشارات من بين هذه الآثار بسلاسة أكثر وحسن في التقرير بحيث إنّ البعض رأى أنّ حسن التقرير هذا هو نتيجة المآخذ التي أخذها علماء النحو على قوالب الشيخ اللفظية.

٣. يصنّف الإشارات في عداد آخر آثار ابن سينا، ولذلك فإنّه يقدّم لنا أسمى درجات الفكر الحكمي للشيخ.

٤. لا شكّ في أنّ المباحث الممتازة والمنقطة النظر في ختام هذا الكتاب - وبخاصّة النمط التاسع - لا يمكن الحصول عليها في آثار الشيخ الأخرى فحسب، بل وفي آثار المؤلفين الآخرين الميالين إلى الحكمة. إنّ البحث الفلسفي والخارجي للعرفان النظري هو جوهرة يلتقطها القارئ من صدف هذا الأثر، بل لا يمكن العثور عليها حتّى في مجموعة الشفاء الكبيرة. ولذلك فإنّ بالإمكان اعتبار الإشارات الممثل لأسمى سير روعي

للشيخ.

٥. العامل الخامس والأخير الذي يطالعنا هنا - وبالطبع فإنّ هذا العدد القليل يدلّ على إجمال ووجازة هذا الفهرس - هو في الحقيقة وليد الأسباب الأربعة السابقة؛ إلا أنّه زاد بالإضافة إلى تلك الأربعة من إزدهار سوق الإشارات، فمع الأخذ بنظر الاعتبار تلك البنود الأربعة يمكن أن نتصوّر أنّ هذا الكتاب كان دوماً في متناول أيدي طلاب الحكمة باعتباره نصّاً قصيراً، يمكن العثور عليه بسرعة، وقابلاً للحمل والنقل، وكاملاً، ولذلك فقد كتبت على هامشه دائماً تجريحات وشروح. وقد أدّى وجود هذه المعالجات - سواء التقريرات أم الهوامش أم التعليقات على نطاق أوسع - إلى أن يتجلّى هذا الشاهد القريب من القلوب أكثر فأكثر في عالم الحكمة، وينشر عطر حضوره على مدى الألف عام من حياة المعرفة الإسلامية الطيّبة.

و يعتبر الأثران اللذان يمثلان الآن إلى جانب بعضهما أمام القارئ الكريم في عداد هذه الهوامش التي كتبت على الإشارات.

مركز تحقيق كتاب في علوم إسلامي

الهوامش المكتوبة على الإشارات
سوف أسعى هنا جاهداً في أجل أن أسلّط الضوء على مكانة كلّ من هاتين الرسالتين الموجودتين في المجلّد الحاضر في إطار سلسلة التقارير والهوامش والتعليقات المكتوبة على الإشارات، وهنا نستعرض بإيجاز بعضاً من أهمّ هذه الهوامش حتّى عصر الفاضل الباغنوي:

١. تقرير الإمام فخرالدين محمّد بن عمر الرازي (م. ٦٥٦)
٢. تقرير المحقّق الأعظم نصيرالدين محمّد بن حسن الطوسي (م. ٦٧٩) / حلّ مشكلات الإشارات؛ انتهى من تأليفه في صفر ٦٤٤.
- أ: المحاكمات بين شرحي الإشارات. قطب الدين محمّد بن محمّد الرازي (م. ٧٦٦) / ألف في جمادى الآخرة ٧٥٥.

A. حاشية شمس الدين أحمد بن سليمان المشهور بابن كمال باشا (م. ٩٠٤)

- B. حاشية جلال الدين محمد بن أسعد الدواني (م. ٩٠٨)
- C. حاشية حبيب الله المشهور بميرزا جان الباغنوي الشيرازي (م. ٩٤٤)
- ب: المحاكمات (أيضاً بين الرازي والطوسي) بدرالدين محمد أسعد اليماني.
٣. تقرير رفيع الدين الجيلي (م. ٦٤١)
٤. تقرير عزالدولة سعد بن منصور المعروف بابن كمونة (م. ٦٧٦).
٥. تقرير سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (م. ٦٨٢)
٦. تقرير برهان الدين محمد بن محمد النسفي الحنفي (م. ٦٨٨)
٧. تقرير أول مفاخر علماء الشيعة أبي منصور حسن بن يوسف المشهور بالعلامة الحلّي (م. ٧٢٦)
٨. تقرير آخر له : بسط الإشارات.

و من خلال نظرة سريعة إلى هذا المختصر يمكن الاستنتاج أن ثمانية تقارير مستقلة على الأقل كتبت على الإشارات حتى زمان تدوين المحاكمات الذي كان حصيلة بحث الذهن النقّاد لقطب الدين في النصّ، وكذلك بعض من هذه الشروح نفسها. ورغم أن الذي يعنيني هذه السطور القليلة هو أن أسلط الضوء على خلفية ظهور المحاكمات و حاشيته فقط و لذلك لا أرى حاجة إلى إيراد ترجمة لحياة الرازي و الباغنوي، ولكن و من أجل أن تتم الإشارة إلى مذهبهما الكلامي - الفكري و التي هي ضرورة للغاية للتعرف على سبب تدوين الحاشية، فسوف أخصّص بضعة سطور من هذا المجال الضيق لإلقاء نظرة سريعة على حياتهما.

قطب الدين الرازي

ذكر باسم قطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهّي. و قد قيل في بيان سبب تلقّبه بالبويهّي: إن نسبته يرتفع إلى الصدوق بن بابويه أو إلى سلاطين آل بويه. تتلمذ لدى العلامة الحلّي (م. ٧٢٦)، و عضد الدين إيجي (م. ٧٥٦)، و قطب الدين الشيرازي (م. ٧١٠)، و عندما قرأ قواعد الأحكام لدى العلامة استلم منه إجازة الرواية. التقى في السنة الأخيرة من

عمره بالفقيه المعروف الشهيد الأول، وأجازه من جانبه. اعتبره البعض شيعياً، فيما عدّه البعض الآخر شافعيّاً. عدّ متبحراً إلى حدّ بعيد في العلوم العقلية وخصوصاً المنطق، و أشيد بفضله في هذه العلوم. وذكر أنّه كان حسن البيان، و غنياً، و مبتلى بضعف البصر. و يبدو أنّه كانت له مراسلة مع تقي الدين السبكي. كما ذكر أنّه كان يسكن في المدرسة الظاهرية بدمشق، ودعي بالقطب التحتاني تمييزاً له عن قطب الدين آخر كان يعيش في الطابق العلوي من هذه المدرسة نفسها. من جملة آثاره: شرح مطالع الأنوار، حاشية على الكشاف للزمخشري، شرح الشمسية، و الكتاب الحاضر المحاكمات بين شرعيّ الإشارات. يبدو أنّ قطب الدين كان ينوي في فترة من الفترات أن يكتب حاشية على تقرير الفخر الرازي على الإشارات، و يوضح آراءه حول بعض من مسائله الفكرية التي كانت تبدو صعبته في نظره، إلّا أنّه عدل عن ذلك بدعوة من قطب الدين الشيرازي، وبدأ بتدوين رسالة محاكمة بين تقرير الرازي و الطوسي. توفي الرازي في ذي القعدة سنة ٧٦٧ في دمشق، و وري الثرى أولاً في الصالحية بكون قاسيون التي كانت تضمّ مشاهير آخرين مثل الشيخ الأكبر، و الفارابي، و فخر الدين العراقي، ثم نقل إلى تربة أخرى.

الفاضل الباغنوي

إنّ معلوماتنا حول الباغنوي أقلّ و أضالّ حجماً حتّى من الرازي نفسه. ذكر أنّ اسمه حبيب الله المعروف بالملأ ميرزا جان الباغنوي الشيرازي. و قد كانت «باغ نو» حارة في شيراز ولد و نشأ فيها. كان معاصراً لجلال الدين الدواني (م. ٩٠٨)، و المحقّق الأردبيلي (م. ٩٩٣). اعتبر من المحقّقين في علم أصول الفقه، و المدقّقين في فنّ المعقول. و لاشكّ في أنّ الباغنوي كان شافعيّاً في الفروع، و أشعريّاً في الأصول، و لاشكّ أيضاً في أنّ هذه الصبغة الأشعرية نفسها هي التي دفعته إلى أن يكتب حاشية على أثر قطب الدين، و أن يبذل ما في وسع ذهنه في مقام الدفاع عن عقائد سلفه الفخر الرازي كي يوصل إلى برّ الأمان مباني الأشاعرة غير المعقولة في باب مواضيع، مثل الحسن و القبح العقليين - حيث إنّّه كان قد أدرك نقده المعقول في كلمات المحقّق الطوسي، و إيضاحات قطب

الدين و تقييماته.

إن حاشية الباغنوي على المحاكمات هي عبارة عن هوامش ألّفت - كما هو الحال بالنسبة إلي حاشيته الأخرى على شرح القوشجي للتجريد - بهدف تثبيت مباني الأشعرية والدفاع العقلي عن طروحاتهم الكلامية. ومن الواضح جداً أنه على الرغم من أن مؤلف الباغنوي أكثر تهذيباً و انسجاماً إلا أنه لم يستطع أبداً في مجال بيان عقائد الأشاعرة أن يأخذ إلي جانب سابقه، أي تقرير الفخر الرازي على الإشارات.

وقد ألّف الباغنوي بالإضافة إلى هذه الحاشية مؤلفات أخرى مثل: حاشية على إثبات الواجب للدواني / حاشية على حاشية الدواني القديمة على شرح التجريد / حاشية على شرح مختصر الأصول للعضدي / حاشية على شرح التجريد / حاشية على شرح الأصول للعضدي / حاشية على شرح ميرك بخاري على حكمة العين لنجم الدين دبيران / نموذج الفنون / ديوان شعر / حاشية على شرح مطالع الأنوار.

توفي محشينا الأشعري الطبع - الذي نقلت عنه بعض الحكايات حول مقدرته الذهنية، وجديته في الدراسة من جهة، و حول أخلاقه الذميمة في الانتحال عن الآخرين مثل غياث الدين منصور ابن صدرالدين دشتكي - توفي أخيراً سنة ٩٩٤ هـ، ورقد إلى جانب حكماء شيراز.

إن ما كان ينوي كاتب هذه السطور التعريف به تحت الإشارة إليه في هذه الصفحات القليلة؛ فمن خلال هذه العبارات القصيرة يمكن أن ندرك أن المحاكمات عبارة عن مؤلف مستقل يتناول بين الحين و الآخر عبارات المحقق الطوسي بالتقرير، بل إنه يتناول بالإيضاح في مواضع معدودة عبارات النص، إلا أنه يهدف بشكل رئيسي إلى بيان المباني الكلامية للمحقق الطوسي، والدفاع عنها أمام الانتقادات المحتملة، ولذلك فإنه يقف في صف الكلام المعتزلي أكثر مما يرجح كفة الكلام الأشعري. و حاشية الباغنوي - التي دونت على ضوء التزام كامل بمباني الأشعرية - هي بدورها تعليقة على المحاكمات، وفي اتجاه الدفاع عن طروحاتهم الكلامية.

التقديم الحاضر

إنَّ التقديم الحالي للكتاب تمَّ بهدف إعداد نصٍّ منقَّح و ثابت لكلام الأثرين المذكورين. ورغم أنَّ المحاكمات كان قد تمَّ عرضه قبل ذلك في هوامش صفحات تقرير المحقِّق الطوسي على الإشارات، إلَّا أنَّني قرَّرت تحقيقه مجدِّداً لسببين: الأول أنَّ ذلك التقديم يبدو مضطرباً ومغلوطاً إلى حدٍّ بعيد فضلاً عن أنَّه يفتر إلى التحقيق الفني اللازم رغم جمال حروفه، وجاذبية صفحاته.

والثاني أنَّ عدداً من أبواب متن المحاكمات قد تمَّ حذفها في هذا التقديم - على قلَّتْها - وطُبعت بدلاً منها حواشٍ أخرى، وسوف نتحدَّث في هذه الصفحات حول خصائص هذا التقديم.

وقد وضعنا في هذا التقديم عددٍ من الجانب الأيمن من كلِّ عبارة من العبارات المقدَّمة لتسهيل عملية العثور على الموضوع المبحوث من المتن والشرح في المحاكمات، و هذان العددان هما الهاديان إلى موضع العبارة المذكورة في الطبعتين الشائعتين لشرح الخواجة الطوسي للإشارات - «شرح الإشارات» طبعة مصر، و «شرح الإشارات» طبعة دفتر نشر كتاب -

النسخ المعتمدة

كان تحت تصرُّفي خلال تحقيق المحاكمات أربع نسخ، و صورة أخرى مطبوعة:

١. المخطوطة رقم ١٤٨٤ في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، و هي نسخة خطية قديمة وأصيلة نسخت بعد ٣٣ سنة من تأليف الأصل، و ٢٢ سنة بعد وفاة المؤلف. وقد تمَّ تنظيم باب الإلهيات في ٤٤ ورقة / ٨٨ صفحة بخط النسخ التحريري. ويتراوح عدد سطور كلِّ صفحة من ٣٢ و حتى ٣٧ سطراً. وقد انتهى استكتاب هذه النسخة بين ١٧ شوَّال سنة ٧٨٨ هـ على يد محبوب بن موسى فقيه اقسرائي (?). و قد أشرت إلى هذه النسخة بعلامة «ص»، و في علامات تغيُّر صفحات النسخة الخطية بحرف /S/ و قد فقد قسم من الأوراق الوسطى لهذه النسخة و تمَّ تجليد قسم من مبحث الطبيعيات لهذا

الكتاب نفسه في هذا الباب. و النسخة التي سيتم التعريف بها مباشرة بعد ذلك في هذا الباب كانت النسخة الأساسية التي استندت إليها.

٢. المخطوطة رقم ١٠٠٩٣ لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي، ويضم الباب المعتمد في التحقيق الحاضر ٥٤ ورقة / ١٠٨ صفحات من آخر النسخة. وقد كتب بخط النسخ التحريري القديم، ويطالعنا في كل صفحة ٢٩ سطراً. وتم الفراغ من نسخها يوم الأربعاء من الأيام الوسطى لذي القعدة سنة ٨٧١ هـ على يد ناسخ لم يذكر اسمه في الترقيمة. وقد ميّزت هذه النسخة في الهامش بعلامة «ج» وفي علامات تغيّر صفحات النسخة الخطية بعلامة / j/.

٣. نسخه خطية برقم ٦٩٦٦ في مكتبة الروضة الرضوية المقدسة (آستان قدس رضوي) - عليه وعلى آبائه وأولاده آلاف التحية والثناء - كتب باب الإلهيات لهذه المخطوطة في ٥٦ ورقة / ١١٢ صفحة بيد أحمد بن محمد الجيلي ليلة الثلاثاء ٢٣ رجب المرجب سنة ٩٨٥ هـ بخط النسخ البسيط.

وقد ميّزت هذه النسخة التي يبلغ عدد سطور كل صفحة منها ٢٩ بالحرف «ق».

٤. مخطوطة رقم ٧٩١١ في مكتبة آستان قدس رضوي. وهي نسخة كتبت بخط النسخ الحسن، أعيدت كتابتها على يد محمد قاسم بن محمد باقر قوشخاني في ١٠٣ ورقة / ٢٥٦ صفحات، بعدد ٢١ سطراً في كل صفحة، في يوم الاثنين ١٣ صفر سنة ١١١١ هـ. وقد تمّ تمييز هذه النسخة أيضاً بعلامة «س».

٥. جاءت النسخة المطبوعة السابقة في هامش شرح الإشارات للمحقق الطوسي في عداد منشورات «دفتر نشر كتاب» في المجلد الثالث من هذه المجموعة - والذي جدّد طبعه لمرّات عديدة حتى الآن -، والباب المذكور يتضمّن المجلد الحاضر.

وقد اعتمدت في تنظيم وإحياء حاشية الباغنوي على متن المحاكمات - والتي تطبع الآن لأول مرّة - نسخة أساسية، ونسختين مساعدتين:

النسخة رقم ١٧٢٦٦ في المكتبة المركزية لجامعة أصفهان. وهذه النسخة هي في عداد الكتب الوقفية للعلامة المرحوم الشيخ محمد باقر ألفت الأصفهاني، وهي بشهادة

خبراء النسخ مثل الأستاذ أفشار الذي قام بتدقيقها - المخطوطة الأصلية للمؤلف. تم تحرير باب الإلهيات من هذه النسخة سنة ٩٧٨ هـ. بقلم كاتب الحاشية نفسه في ٣٥ ورقة / ٧٠ صفحة بخط النسخ المشوش، وهي غير مقروءة في بعض المواضع، ويبدو أنها مبيضة الباغنوي الأصلية. وضعت كل صفحة من هذه النسخة القيمة من ٣٠-٣٢ سطراً. وقد سقطت بضع أوراق من وسط هذه النسخة بفعل غير الزمان. وقد قرأت هذه النسخة في علامات تغيير صفحات الحواشي أخذاً بنظر الاعتبار موضع حفظها /D/ وقد اعتمدت هذه النسخة كمرجع في تحقيق حاشية الباغنوي، ولم أرجع إلى النسخ المساعدة إلا لإعادة قراءة بعض الكلمات - التي كنت أشك في قراءتها الصحيحة -؛ ولذلك فإن من الطبيعي أن لا يدور الحديث في حواشي الفاضل الباغنوي عن النسخ غير الأصلية للمخطوطات المختلفة. وعلى أية حال فإن تلك النسخ المساعدة هي:

١. النسخة رقم ٧٨٨٥ في المكتبة العامة للمرحوم آية الله العظمى المرعشي النجفي. وهي نسخة حسنة الخط للغاية بخط النستعليق الممتاز كتبها ملك محمد بروجني في ١٠٠ ورقة / ٢٠٠ صفحة، تتضمن كل منها ١٥ سطراً، بتاريخ ١٧ ذي الحجة ١٢٤٤ هـ. وقد ميّزت هذه النسخة في التقديم الحاضر من ص ١٨٢ - ص ٢٠٩، حيث إن النسخة الأصلية لحاشية الباغنوي ناقصة، بعلامة /M/ - كنسخة رئيسية -.

٢. النسخة رقم ١٧٩٣ لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي. وهي نسخة رديئة الخط للغاية وغير مقروءة، ولم تتم الاستفادة منها إلا في بضعة مواضع. وتفتقر هذه النسخة إلى الترقيمة، ولذلك لا تتوفر لدينا معلومات عن الكاتب، وسنة تحرير هذه المخطوطة. تم تحرير باب الإلهيات في هذه النسخة في ٦٢ ورقة / ١٢٤ صفحة، وتشتمل كل صفحة منها على ٢٠ سطراً.

جاءت جميع حواشي الباغنوي بخط (الشكسته) الدقيق في حواشي النسخة «ج» من المخطوطات المذكورة. وقد راجعت هذه النسخة أيضاً في مواضع معدودة.



والآن وأنا أرى نفسي منتهياً من مشروع تحقيق المحاكمات، وحاشية الباغنوي

عليها، أحمد الموفق على الإطلاق الذي وفّقني لأن أهدي هذا الأثر الوجيز إلى محبّي الحكمة، والحمد لله ثمّ الحمد له.

كما أقدم شكري إلي صديقي العالم السيّد حامد ناجي الأصفهاني الذي دفعني إلى تحقيق متن المحاكمات، وأخي الفاضل السيد الدكتور محمّد رضا ابن الرسول الذي هيأ لي صورة النسخة الأصلية من تعليقة الباغنوي، وكذلك صديقي الفاضل الآخر السيّد علي أوجبي الذي جعل صدور هذا المجلّد ضمن سلسلة منشورات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي - جعلهم الله وإياكم في حفظه -.

والحمد لله أولاً وآخراً

١٣٧٩ / ٨ / ١

٢٢ شعبان المعظم ١٤٢١

مجيد هادي زاده



مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی



مركز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

النمط الرابع
في الوجود وعلله



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

النمط الرابع

[١/١٩٠ - ٣/١] قوله: النمط الرابع في الوجود وعلله.

بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الإلهية ورتبها على أنماط أربعة؛ لأنّ الفلسفة الإلهية هي العلم بأحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود، والبحث عنها؛ إمّا عن أحوال تلحقها لذاتها^١، أو عن أحوال تلحقها بالقياس إلى معلولاتها^٢. والأوّل نمط التجريد، والثاني لا يخلو:

إمّا أن يكون البحث عنها من حيث إنّها مبادٍ للوجود، وهو النمط الرابع؛ أو غايات له، وهو النمط السادس؛

أو لا هذا ولا ذاك، فهو النمط الخامس، الذي يبحث فيه عن كيفية فيضان المعلولات عن المجردات.

وأما الأنماط الثلاثة الباقية فكأنّها توابع، وإنّما المقاصد من الحكمة الإلهية هذه الأنماط الأربعة.

لا يقال^٣: الإلهي، لا يبحث عن أحوال المجردات فقط، بل عن أحوال جميع الموجودات من حيث الوجود، فكيف خصّصه بأحوال المجردات؟

١. م. ق: بذاتها.

٢. م، س: معلولاتها.

٣. م. + في.

لأننا نقول: هذا هو المقصد الأصلي^١ من القسم الإلهي، وأعظم بآييه وأشرفهما. ولهذا سمي باسم الكل^٢. وأما باب الأمور العامة فكالـمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض. والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلاً على اشتهاره فيما بين الأصحاب، وأن من تصدى لاقتناء كتابه^٣ فقد حصل على طرفٍ منه.

[١٩٠/١-٣/١] قوله: في الوجود وعلله.

المراد من «الوجود» ههنا هو الوجود المطلق، ومن «علله» الوجودات الخاصة؛ فإن الوجود المطلق^٤ مقولٌ بالتشكيك على الوجودات، والمقول بالتشكيك على أشياء لا يكون ذاتياً لها، لامتناع التفاوت في نفس المهيّة وأجزائها؛ بل عارضاً لها. فيكون الوجود المطلق^٥ عارضاً للوجودات الخاصة، فيكون مفتقراً إليها معلولاً لها، فلهذا قال: «في الوجود وعلله».

وإنما حمّله على ذلك، أمّا أولاً؛ فلنقضية اللفظ، وأمّا ثانياً؛ فلأنّ هذا النمط يبحث أولاً عن الوجود هل يساوق الإحساس أو لا؟ وأنه ينقسم إلى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق، ثم يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو بحث عن الوجودات الخاصة^٦. فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علله. [١]

ولقائل أن يقول: لانسلم أنّ المهيّة وجزءها لا تتفاوتان، و^٧ لم لا يجوز أن يكون حصول المهيّة وجزءها في بعض الأفراد أولى أو أقدم أو أكثر من حصولها في بعض؟ على أنّ من الناس من ذهب إلى أنّ الاشتداد والضعف اختلافٌ في نفس المهيّة بالكمال والنقص، ولو كان هذا مجرد احتمالٍ لكان^٨ من اللوازم إبطاله، ولا سيما قد ذهب إليه ذاهبٌ. ولئن سلّمنا ذلك لانسلم أنّ الوجود المطلق إذا كان عارضاً يكون مفتقراً إلى

١. م: الأعلى.

٢. م: الكلّي.

٣. م: اكتسابه.

٤. ج: - هو.

٥. ق: - المطلق.

٦. م: - بل عارضاً... المطلق.

٧. ج: خاصة.

٨. ق: - و.

٩. ق: وكان.

الوجودات^١، وإنما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات عروضاً عرضياً، أي: عروض العرض للجوهر. وليس كذلك، بل عروض العرض العام للمهيئات، ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية، فإن العرض العام يتحد مع المهيئة في الوجود فكيف يكون مفتقراً إليها؟ [٢]

وأيضاً: [٣] إنما يلزم أن يكون^٢ الوجود المطلق معلولاً لو كان موجوداً في الخارج، وهو ممنوع^٣.

ونقول أيضاً: مطلق الوجود لو كان معلولاً للوجودات الخاصة فإما أن يكون معلولاً لها في الخارج فيلزم أن يكون^٤ في الخارج وجوداً خاصاً ووجوداً مطلقاً، فيكون كل شيء^٥ موجوداً بوجودين، وإنه محال؛ وإما أن يكون معلولاً لها في العقل، فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور أحد الوجودات الخاصة، وليس كذلك.

قال الإمام: المراد «بالوجود» مطلق الوجود، وأما «علله» فالمراد بها علل الوجود، ولا يلزم منه أن يكون عللاً لكل وجود حتى يكون عللاً للواجب، فإن لفظ الوجود مهملة لا يقتضي الكلية؛ بل المراد علل الوجود الممكن، فإن هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود، ثم عن^٦ علل الوجود التي هي الفاعل والغاية، ثم يثبت العلل الموجودة ومنتهى العلل. فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود و^٧ علل الوجود الممكن. ولا بُعد في رجوع الضمير إلى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا الفن. وهذا أقرب إلى الحق.

[٣/٤١/١٩٥] يريد التنبيه.

إنما وسم هذا الفصل «بالتنبيه» لأن الحكم بأن من الموجودات ما لا يناله^٩ الحس قضية قريبة إلى الطبع سهلة الدرك يجب أن لا يختلف فيها. وأيضاً بني ذلك على أن الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك أنها منخرطة في سلك البديهيّات.

١. م: + الخاصة. ٢. ق: إن كان. ٣. س: محال.
٤. س: - معلولاً لها... أن يكون. ٥. س: + موجود. ٦. ص: و لا.
٧. ج: - عن. ٨. س: + عن. ٩. ق: لا ينال.

وإنما قدّم هذا البحث لما عرفت^١ أن هذه الأنماط في الحكمة الإلهية الباحثة عن الموجودات^٢ المجردة عن المادة في الذهن والخارج؛ فلو لم يكن هنا موجودات مجردة يبطل هذا العلم بالكلية، لكن وجود المجردات يتوقف على إبطال قول من زعم أن كل موجود محسوس، فلهذا قدّمه.

وإنما^٣ قال: «قد يغلب على أوهام الناس»، تنبيهاً على أن هذا الحكم إنما هو من قبيل^٤ القوة الوهمية التي تحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوسات. وأما قوله: «هو^٥ المحسوس وما في حكمه»، فالمراد بما في حكم المحسوس المتخيلات والمتوهمات، فإن^٦ القوم لا يسعهم أن ينكروها، فقالوا: إنها في حكم المحسوسات.

فإن قلت: المتخيّل والمتوهم محسوسان بالحسّ الباطن. فنقول: المراد بالمحسوس ههنا الحسّ الظاهر^٧، ولهذا قال: «فإن^٨ كل محسوس وكل متخيّل فإنه يختصّ لا محالة بشيء من هذه الأحوال». وسيذكر الشيخ^٩ في التنبيه الآتي: «أنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس^{١٠}...» إلى آخره^{١١}، فجعل الحسّ بإزاء الوهم دليل على أن المراد به الحسّ الظاهر.

[١/٩١ - ٣/٥] و^{١٢} قوله: كعكس نقيض لها.

إنما^{١٣} لم يقل: «عكس نقيض لها» لأنّ عكس نقيضها: «ما لا يكون محسوساً لا يكون SA2/ موجوداً». وأما أن فرض وجوده محال فلا دخل له في مفهوم العكس.

[١/٩١ - ٣/٥] قوله^{١٤}: لأنّ المحسوس هو ماله مكان أو^{١٥} وضع بذاته، وهو إمّا^{١٦} جسم أو

- | | | |
|------------------------|--------------------|-----------------|
| ١. ق: + من. | ٢. ص: الوجودات. | ٣. ق: إذا. |
| ٤. ص: ق: قيل. | ٥. ج: وهو. | ٦. ص: لأن. |
| ٧. م: المحسوس بالظاهر. | ٨. ص: ج: ق: - فإن. | ٩. ص: - الشيخ. |
| ١٠. ج: الحسّ والوهم. | ١١. ص: - إلى آخره. | ١٢. م: - و. |
| ١٣. ق: وإنما. | ١٤. ص: ق: وقوله. | ١٥. ق: ج: ص: و. |
| ١٦. ج: - إمّا. | | |

جسماني.

توضيح الحال أن^١ مذهبهم أن لا موجود إلا الجسم أو^٢ الجسماني، لأن كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس إما جسم أو جسماني، فما لا يكون جسماً أو جسمانياً لا يكون موجوداً عندهم.

لكن في عبارته شيء^٣، وهو أن الجسماني لا وضع^٤ ولا موضع له بذاته، فكيف يكون قسماً من المحسوس الذي له مكان و وضع بذاته؟

على أن الشيخ جعل تخصيصه^٥ بالمكان والوضع بسبب ما هو^٦ فيه، لا بذاته. وضمير «هو» راجع إلى «الشيء»^٧ وهو الحال. و ضمير «فيه» راجع إلى «ما» وهو المحل.

ثم إن الشيخ استدلل على بطلانه و تقريره^٨ على محاذاة ما في الكتاب: أن القدر المشترك بين المحسوسات موجود^٩، فلا يخلو إما أن يكون محسوساً أو لا يكون، والأول باطل، لأنه لو كان محسوساً لاختص بوضع معين وأين معين، فلم يكن مطابقاً لما ليس له ذلك الوضع المعين، فلا يكون مشتركاً فيه وقد فرضناه مشتركاً فيه^{١٠}؛ هذا خلف.

وفيه نظر؛ لأنه إن أريد بقوله: «اختص بوضع معين» أنه استلزم ذلك الوضع، فلانسلّم الملازمة [٤]؛ وإن أريد به^{١١} أنه قارن ذلك الوضع المعين فمسلّم، لكن لانسلّم أنه لو قارن وضعاً معيناً لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع. وإثماً لا يكون مطابقاً لو كان مع ذلك الوضع دائماً، وهو ممنوع.

وأيضاً؛ إن عني بقوله: «لم يكن مشتركاً مقولاً على كثيرين» أنه لم يكن مشتركاً في العقل، فلانسلّم لزومه، وإثماً يلزم أن^{١٢} لو كانت الطبيعة مختصةً بذلك الوضع في العقل أيضاً، وهو ممنوع؛ لأنه من العوارض الخارجية. وإن عني أنه لم يكن مشتركاً في الخارج فمسلّم، لكن لا يلزم منه الخلف؛ لأن المختص بذلك الوضع في الخارج إذا حصل في

٣. م: له.

١. ق، ج، ص: يوضح الحال بأن.

٦. س: شيء.

٥. ج: هو.

٤. س، ج: تخصصه.

٩. ص، ق: فيه.

٨. س: لا محالة.

٧. م: تقرير.

١١. ص، س: أن.

١٠. م، س، ق: به.

العقل كان صورةً كليةً منطبقةً على جميع الأفراد.

سَلَمناه، لكن معنا ما ينافيه، وهو أن الطبيعة الكلية إما أن تكون نفس الشخص المحسوس في الخارج أو جزئها ضرورة امتناع أن تكون خارجةً عنه، فإن كان نفس الشخص كانت أيضاً محسوسةً، وإن كانت جزئها^١ يلزم أن لا تكون محمولةً على الشخص، للتغاير^٢ في الذات والوجود، فاستحال أن يكون جزءاً للشخص. وعلى تقدير أن لا يكون محالاً لم يكن بدُّ من أن تكون محسوسةً، لأنَّ الأشعة الواردة على^٣ المجموع^٤ المركب الخارجي ترد^٥ إلى^٦ كلِّ واحدٍ من أجزائه، وصورة المجموع لو انطبعت في الحس ينطبع صور أجزائه فيه بالضرورة.

[٣/٦١/١٩١] قوله^٧: فإنه من حيث هو هكذا^٨ موجود في الخارج وإلا^٩ فلا تكون هذه^{١٠} الأشخاص أناساً^{١١}.

فيه منع، إذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ^{١٢} المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي. وقوله: «لا من حيث هو حيوان^{١٣} أو ناطق^{١٤}» غير مستقيم، لأنَّ الحيوانية والناطقية لهما^{١٥} دخل^{١٦} في ملاحظة الحقيقة الإنسانية. اللهم إلا أن يراد به لا من حيث إنه حيوان فقط أو ناطق فقط، فإنَّ الحقيقة الإنسانية إنما هي بالحيوانية^{١٧} والناطقية معاً، وحينئذٍ يستقيم الكلام^{١٨}، إلا أن التجريد إنما يعتبر بالقياس إلى الغواشي الغريبة^{١٩}، وهما متباينان للطبيعة الإنسانية.

وحاصل الفرق أن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة هو^{٢٠} طبيعة^{٢١} الإنسان من غير

- | | | |
|--|----------------------|----------------------|
| ١. س: جزءاً لها. | ٢. ق: التغاير. | ٣. ج: إلى. |
| ٤. م: مجموع. | ٥. ق: م: يرد. | ٦. م: على. |
| ٧. ص: وقوله. | ٨. ج: كذا. | ٩. ق: لا. |
| ١٠. م، ص: ج: هذا. | ١١. س: أناسياً. | ١٢. م، ص: ق: - مبدأ. |
| ١٣. م، ق: + فقط. | ١٤. م، ق: + فقط. | ١٥. س: لها. |
| ١٦. ق: مدخل. | ١٧. م، ق: الحيوانية. | |
| ١٨. ق، ص: - و حينئذٍ يستقيم الكلام. م: - الكلام. | | ١٩. ص، ق: - الغريبة. |
| ٢٠. ق: - هو. | ٢١. م: - طبيعة. | |

اعتبار الوحدة، والإنسان الواحد^١ هو^٢ طبيعة الإنسان مع اعتبار الوحدة. والأول مشترك فيه دون الثاني. ولذلك فسّر الشيخ قوله: «من حيث هو واحد الحقيقة» بقوله: «بل من حيث هو^٣ حقيقته^٤ الأصلية^٥»، فإن «بل» ههنا ليس نفيًا لما تقدّم، بل للإضراب عن العبارة الأولى إلى العبارة الثانية التي هي أوضح دلالة على المقصود.

[٣/٧-١/١٩١] قوله: واعترض بعض المعترضين.

لما كان الدليل^٦ الذي ذكره الشيخ قياساً من الشكل الثالث و صورته: أن الطبيعة المشتركة^٧ موجودة، و الطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة^٨، ينتج أن بعض الموجود^٩ ليس بمحسوسٍ اعترض على المقدمة الصغرى و هو معارضة في المقدمة بأن الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج، لأن كل موجود في الخارج^{١٠} مشخّص، فلا يكون مشتركاً.

و الجواب: أن المراد بالطبيعة^{١١} المشتركة الطبيعة^{١٢} الموضوعية للاشتراك في العقل، لا الطبيعة مع الاشتراك [٥]، وهي موجودة^{١٣} في الخارج.

و أمّا قوله: «وهم و تنبيه» فهو^{١٤} معارضة في المقدمة الكبرى بأن الإنسان المشترك إنما يكون إنساناً إذا كانت له أعضاء من يد و عين و حاجب و غير ذلك - على أبعاد مخصوصة و أوضاع مختلفة و أقدار متباينة، و لا شك أنه من حيث هو كذلك محسوس. و جوابه: أننا لا نسلم أن الإنسان إذا كان له أعضاء يكون محسوساً، وإنما يكون كذلك لو لم تكن الأعضاء مأخوذة من حيث إنها كلية مشتركة، و هو ممنوع؛ فإن الإنسان المشترك لا بد أن يكون أعضائه^{١٥} مشتركة.

و هذا الجواب وإن كان هو الحق في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم^{١٦} هذه

١. في، ص: + من حيث.	٢. ج: - هو.	٣. ج: - هو.
٤. ج: من: حقيقة.	٥. م: + التي لاختلاف فيها الكثرة.	٦. م، س: دليل.
٧. م: المشتركة.	٨. م، ص: محسوسة.	٩. م، س: الموجودات.
١٠. م: فيه.	١١. ص: من الطبيعة.	١٢. ص: - الطبيعة.
١٣. ج: الموجود.	١٤. م: هو.	١٥. م، س: ذا أعضاء.
١٦. م: - بهم.		

الطريقة، بل أنهج^١ منهجاً آخر أوضح منه^٢، فنقل الكلام إلى الأعضاء من حيث إنها مشتركة، واستأنف الدليل عليها. [٦]

[١٩١/٨١/٣] قوله: تنبيه.

للشيخ في بيان فساد قول من قال: لا موجود إلا المحسوس، طريقان:
الأول: الاستدلال بالمحسوسات /SB2/ على وجود ما ليس بمحسوس.
وفيه وجوه:

أحدها: ما تقدّم من أنّ المحسوسات مشتملة على طبائعها المجردة^٣ وهي غير محسوسة^٤، فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس.
وثانيها: أنّ الاعتراف بالمحسوس والمتوهم اعتراف بالحسّ والوهم؛ وهما غير محسوسين^٥.

و ثالثها: أنّ الاعتراف بالمحسوس والمتوهم وبالحسّ والوهم^٦ اعتراف بالعقل الذي يميّز^٧ بين الحسّ والمحسوس والوهم والمتوهم؛ والعقل ليس بمحسوس.
والطريق الثاني: الاستدلال بعلائق المحسوسات من العشق والغضب والخجل^٨ وغيرها، فإنّ الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها، لكنّها موجودة بالضرورة، وطبائعها ليست مدركة بالحسّ ولا بالوهم، فلذا^٩ ميّز بين الطريقين بقوله: «ومن بعد هذه الأصول».

[١٩٢/٩١/٣] قوله: ومنها حال القول و^{١١} العقد.

اعلم! أنّ الحقّ والصدق مشتركان^{١٢} في المورد وهو القول والعقد^{١٣} المطابق للأمر

١. ص: أنهج.	٢. م: منه.	٣. م: الموجودة.
٤. ق: محسوس.	٥. ص: محسوسان.	٦. ص: وبالحسّ والوهم.
٧. ص: مميّز.	٨. ص: و.	٩. ج، ص: الخجل والغضب.
ص: فلهاذا.	١١. م: و.	١٢. ص: يشتركان.
١٣. ص: الفعل.		

الواقع^١. والفرق بينهما^٢: أن القول مثلاً إذا كان مطابقاً للأمر الواقع فهناك نسبتان^٣: نسبة الأمر الواقع إلى القول، ونسبة القول إلى الأمر الواقع.

أما أولاً: فلأن مطابقة هذا لذاك غير مطابقة ذاك لهذا؛ لأن مطابقة هذا لذاك قائمة بهذا، و مطابقة ذاك لهذا قائمة بذاك، والعرض يختلف باختلاف المحل بالضرورة.

وأما ثانياً: فلأن المطابقة مفاعلة لا يتحقق إلا بين أمرين منسوبة إلى كل واحد^٥ منهما صريحاً و ضمناً متعلقة بالآخر كذلك، و يعرض لذلك القول بحسب^٦ كل واحد^٧ من النسبتين حال، فحال القول بحسب نسبة الأمر الواقع إليه هو الحق. و ذلك الحال هو كون القول مطابقاً^٨ للأمر^٩ الواقع، لأنه إذا نسب الأمر الواقع بالمطابقة إلى القول يكون الأمر الواقع مطابقاً إذا المنسوب إليه في باب المفاعلة فاعل، وإذا كان الأمر الواقع مطابقاً^{١٠} كان القول مطابقاً له^{١١}، فهو الحال الذي عرض للقول^{١٢} بحسب نسبة^{١٣} الأمر الواقع إليه.

وإنما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقاً لأن أول ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الأمر الواقع الذي هو الحق نفسه، و حال القول بحسب نسبته^{١٤} إلى الأمر الواقع هو الصدق. وذلك^{١٥} الحال^{١٦} كون القول مطابقاً للواقع، لما مرّ من^{١٧} أن المنسوب إليه في باب المفاعلة فاعل، فهو الحال العارض للقول^{١٨} بحسب نسبته إلى الأمر الواقع.

و كلام الشيخ في هذا التذنيب: أنه لما تبين أن كل موجود في الأعيان فهو من حيث حقيقته الكلية غير مشار إليه، فكيف لا يكون الموجود الذي هو محقق^{١٩} سائر الحقائق كذلك؟!

قال الإمام: هذا الكلام تمثيل إقناعي، فإنه لا يلزم من أن يكون الحقائق غير مشار إليها أن يكون محقق^{٢٠} الحقائق أيضاً غير مشار إليه.

- | | | |
|-----------------------|--------------------|------------------|
| ١. ق: المطابق للواقع. | ٢. ج، ص: - بينهما. | ٣. ص: سببان. |
| ٤. م: بهذا. | ٥. ج، ص: - واحد. | ٦. م: باعتبار. |
| ٧. س: واحد. | ٨. م، س: مطابق. | ٩. م: الأمر. |
| ١٠. س: + له. | ١١. م: به. | ١٢. ص، م: القول. |
| ١٣. ص: - نسبة. | ١٤. م: النسبة. | ١٥. ق: فذلك. |
| ١٦. م: + هو. | ١٧. ج: - من. | ١٨. ص: المقول. |
| ١٩. ق: ج: محق. | ٢٠. ق: - محقق. | |

وقال الشارح: إنه قياس برهاني، فإنه لما ثبت أن كل موجود في الأعيان فإنه من حيث حقيقته غير مشار إليه و^١ مبدأ الموجودات موجودة في الأعيان، انتظم قياس على هيئة الشكل الأول ينتج: أن^٢ مبدأ الموجودات من حيث حقيقته غير مشار إليه؛ وهو المقصود.

وفيه نظر؛ لأن الثابت بالدليل السابق هو أن كل موجود له حقيقة كلية فهو^٣ من حيث حقيقته الكلية غير محسوس، وهذا إنما يستلزم المقصود^٤ لو كان لمبدأ^٥ الكائنات حقيقة كلية؛ وهو ممنوع^٦. [٧]

ومما يدل على امتناع أن يكون له ماهية كلية^٦ أنه لو كانت لواجب الوجود مهية كلية يلزم^٧ أحد الأمرين: إما امتناع الواجب لذاته؛ وإما إمكان الممتنع لذاته. و^٨ كلاهما يبين الاستحالة.

بيان اللزوم: أنه لو كانت للواجب مهية كلية^٩ ووجد منها جزئي واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها إما لنفس تلك المهية^{١٠}، أو لغيرها. [٨] فإن كان لنفس تلك المهية امتنع أن يوجد ذلك^{١١} الجزئي الواحد أيضاً، فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود، وهو أحد الأمرين؛ وإن كان امتناعها لغير تلك المهية يكون بالنظر إلى نفس تلك المهية ممكنة، فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير. فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات، وهو الأمر الثاني.

[٣/١١-١/١٩٢] قوله: يريد أن يشير إلى العلل.

لما كان هذا النمط في الوجود و^{١٢} علله وبحث عن الوجود أنه هل يساوق الإحساس أو لا؟ أراد أن يبحث عن علل الوجود. فلكل شيء ممكن مهية ووجود و هما متغايران. فله من حيث المهية^{١٣} علل، ومن حيث الوجود علل. فالعلة إما علة^{١٤} للمهية أو للوجود.

٣. ص: فهي.

٢. ص: لأن.

١. ص: و.

٦. ج: كلية.

٥. ص: المبدأ.

٤. ج: المطلوب.

٩. ص: كلية.

٨. ص: و.

٧. ق: لزوم.

١٢. ص: و.

١١. م: + الشيء.

١٠. م، ج: الحقيقة.

١٤. م: علة.

١٣. م: المهية.

و علّة المهيّة إمّا أن تكون المهيّة معها بالقوّة وهي المادّية، أو بالفعل وهي^١ الصورية. و علّة الوجود إمّا مقارنة للمعلول أو مباينة له، والأولى الموضع؛ والثانية إمّا أن تكون علّيتها هي الإيجاد^٢ نفسه وهي العلّة الفاعلية، أو كونه علّة للإيجاد بأن يكون الإيجاد لأجله و هي العلّة الغائية.

وهذا الحصر فيه كلامٌ. لأنّ الشرائط و عدم الموانع /SA3/ علل^٣ خارجة عن الخمسة. أجب^٤: بأن بعضها لما كان من توابع العلّة الفاعلية كالشرائط و بعضها من توابع العلّة المادّية كعدم الموانع، اخذت منهما^٥ و لم يجعل قسماً برأسه^٦.

والذي يبيّن الحصر أن يقال: العلّة وهي^٧ ما يتوقّف عليه وجود الشيء^٨ إمّا أن لا يحتاج الشيء إلى غيره وهو العلّة التامة؛ أو يحتاج^٩ و يستحيل^{١٠} أن يكون نفسه، بل إمّا داخل فيه، أو خارج عنه. والداخل إمّا أن يكون الشيء به بالفعل وهو العلّة الصورية، أو بالقوّة وهو العلّة المادّية؛ والخارج إمّا أن يكون ما فيه وجود الشيء وهو الموضوع، أو ما منه وجوده^{١١} وهو الفاعل، أو ما لأجله وجوده وهو الغاية، أو ما لا يكون كذلك وهو الشروط و^{١٢} الآلات و عدم الموانع.

ثمّ إن جعلت العلّة المادّية و الموضوع قسماً واحداً لاشتراكهما في معنى القوّة والاستعداد حتّى تكون العلّة المادّية هي القابل للشيء أو لجزئه^{١٣}، كانت الأقسام ستّة؛ وإلا فسبعة^{١٤}.

[١٩٢/١-٣/١٢٠] قوله: و المادّة^{١٥} و الموضوع^{١٦} منها ليستا^{١٧} من العلل^{١٨} الموجبة.

العلّة^{١٩} الموجبة على ما هو المشهور هي ما يجب عنه صدور المعلول^{٢٠} بحيث

١. ج: هو.	٢. ق: لائحاد.	٣. س، م: علّة.
٤. م: و أجب.	٥. س: فيها.	٦. م: بذاته.
٧. م، ص: ق: - و هي، س: و هو.	٨. م: + و هو.	٩. م، س: + و هو.
١٠. م: مستحيل.	١١. ق: الوجود.	١٢. م: - و.
١٣. م: لرجزية.	١٤. ج: سبعة.	١٥. م، ص، ج: ق: الموضوع.
١٦. م، ص، ج: ق: المادّة.	١٧. م: ليسا.	١٨. م: علل.
١٩. ق: العلل.	٢٠. م، ج: الأفعال.	

لا يتخلف^١ عنه. و المراد بها هيهنا ما يكون مؤثراً في الوجود سواء كان بواسطة أو بغير واسطة. فالصورة مؤثرة في الوجود، لأنها شريكة للعلّة^٢ الفاعلية، وكونها من علل المهيّة لا ينافي ذلك. وكذلك الغائية^٣ مؤثرة في وجود المعلول، بخلاف الموضوع و المادّة فإنهما قابلان و القابل لا يكون مؤثراً، بل متأثراً.

[٣/١٢/١٩٣] قوله: و الجنس و الفصل و إن^٥ كانا مقومين.

جواب لسؤال مقدّر، و هو:

أنكم^٦ حصرتم العلل في الخمسة، و الجنس و الفصل من العلل مع أنّهما ليسا^٧ منها. أجاب: بأنّهما ليسا من العلل. لأنّهما محمولان على النوع و لا شيء من العلل كذلك؛ و لأنّهما لو كانا من العلل لتقدّما على النوع^٩ في الوجود، فلم يتّحدا معه بالوجود^{١٠}. لا يقال: هذا يناقض^{١١} ما ذكر^{١٢} في المنطق من أنّ الجنس و الفصل علل المهيّة؛ [٩] لأنّا نقول: المراد هيهنا أنّ الجنس و الفصل^{١٣} ليسا من العلل الخارجية، و ذلك لا ينافي كونهما من العلل في العقل. و هو المذكور في المنطق.

و^{١٤} اعلم! أنّ العلل إمّا من حيث الخارج أو من حيث العقل. و العلل بالقياس إلى الخارج إمّا علل الوجود و هي الفاعل و الموضوع و الغاية، و إمّا علل المهيّة و هي المادّة و الصورة و ما يشبههما^{١٥}، كما في المثلث. و أمّا بالقياس إلى العقل فكذلك إمّا علل المهيّة و هي الجنس و الفصل، و إمّا علل الوجود و هي الموضوع، أعني: النفس، و الفاعل و هو العقل الفعّال، و الغاية^{١٦} لو كانت. فلمّا كانت العلل بالقياس إلى الوجودين واحدة لا جرم انحصرت^{١٧} العلل في ثلاثة أصناف:

١. ق: لا يخلف.	٢. م: العلة.	٣. م: الغاية.
٤. ج: فإلّاها.	٥. ص: فإن.	٦. م: أنتم. ص: ج: أنه.
٧. ص: ليس.	٨. ص: - و.	٩. ص: - النوع.
١٠. م: من: في الوجود.	١١. م: + هذا.	١٢. ق: ذكره.
١٣. ج: - أنّ الجنس و الفصل.	١٤. ج: - و.	١٥. م: ص: أشبههما.
١٦. ص: - و إمّا علل المهيّة و هي المادّة... و الغاية.		١٧. ج: ق: انحصرت. س: انحصرت.

علل الوجود؛

وعلل المهيّة في العقل^١؛

وعلل المهيّة في الخارج؛ على ما مرّ في المنطق.

[١٩٣/١-٣/١٢] قوله: وإِنَّمَا قَالَ^٢: كَانَتْهُمَا عِلَّتَاهُ^٣ وَلَمْ يَقُلْ: هُمَا عِلَّتَاهُ، لِأَنَّ الْمَثَلَتَ لَا مَادَّةَ لَهُ. لِقَائِلٍ^٤ أَنْ يَقُولَ: هَبْ! أَنَّ الْمَثَلَتَ لَا مَادَّةَ لَهُ وَلَا صُورَةَ، [١٠] إِلَّا أَنَا لَا نَسْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ^٥ عِلَّةٌ مَادِّيَّةٌ وَصُورِيَّةٌ فَإِنَّ الْعِلَّةَ الْمَادِّيَّةَ هِيَ مَا يَكُونُ الشَّيْءُ مَعَهُ^٦ بِالْقُوَّةِ، وَالسَّطْحَ لِلْمَثَلَتِ كَذَلِكَ، وَالصُّورِيَّةُ^٧ مَا يَكُونُ الشَّيْءُ مَعَهُ بِالْفِعْلِ، وَالْأَضْلَاعُ الثَّلَاثُ^٨ لِلْمَثَلَتِ كَذَلِكَ.

وهذا السؤال لم يرد^٩ على الشيخ؛ لِأَنَّ كَلَامَهُ فِي عِلَلِ الْجَوَاهِرِ، فَالْعِلَّةُ الْمَادِّيَّةُ وَالصُّورِيَّةُ لَا تَكُونَانِ^{١٠} إِلَّا فِي الْجَوْهَرِ، وَلِهَذَا رُبَّ الْقِسْمَةِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمَوْضُوعَ مِنْهَا. وَأَمَّا الشَّارِحُ فَلَمَّا زَادَ^{١١} الْمَوْضُوعَ فَلَا يَبْدَأُ أَنْ يَرِيدَ «بِالْعِلَلِ»: الْعِلَلُ مُطْلَقًا، أَعْمٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ عِلَلُ الْجَوَاهِرِ أَوْ عِلَلُ الْأَعْرَاضِ. وَحِينَئِذٍ لَا يَنْتَظِمُ^{١٢} هَذَا الْكَلَامُ مِنْهُ^{١٣}. وَإِنَّمَا شَبَّهَهُمَا بِالْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ، لِأَنَّهُمَا جُزْءُ الْجِسْمِ فِي الْوُجُودِ^{١٤}؛ وَلَيْسَا شَبَّيْهَيْنِ بِالْجِنْسِ وَالْفَصْلِ^{١٥}، لِأَنَّهُمَا جُزْءَانِ^{١٦} عَقْلِيَانِ.

[١٩٣/١-٣/١٣] قوله: وَلَمَّا اقْتَصَرَ^{١٧} عَلَى الْفَاعِلِ وَالْغَايَةِ.

كَأَنَّ سَائِلًا يَقُولُ: لَمَّا كَانَ عِلَلُ الْوُجُودِ ثَلَاثَةً فَلِمَ لَمْ يَتَعَرَّضِ الشَّيْخُ إِلَّا لِاثْنَتَيْنِ؟ قَالَ: لِأَنَّ مَقْصُودَهُ^{١٨} يَتِمُّ بَدُونِ الْمَوْضُوعِ. فَإِنَّ كَلَامَهُ فِي الْجَوَاهِرِ، وَلِهَذَا أُورِدَ لَفْظَةُ «قَدْ» الْمُفِيدَةُ

- | | |
|--|------------------------------|
| ١. ص: - عِلَلُ الْمَهِيَّةِ فِي الْعَقْلِ، ج، ق: التَّعَقُّلِ. | ٢. ج، ص: - وَإِنَّمَا قَالَ. |
| ٣. ص: عِلَّتَانِ. | ٥. م: + وَلَا صُورَةَ. |
| ٤. ص: - وَ. | ٨. م: + الشَّيْءَ. |
| ٦. م: وَلِقَائِلٍ. | ١١. ج: لَا يَرِدُ. |
| ٧. ق: - لَهُ. | ١٤. م: ص: لَا يَنْتَظِمُ. |
| ٨. ص: الصُّورَةُ. | ١٦. م: ص: وَالْفَصْلُ. |
| ٩. ص: الصُّورَةُ. | ١٩. ص: اخْتَصَرَ. |
| ١٠. م: ج: لَا يَكُونُ. | ٢٠. م: الْمَقْصُودَةُ. |
| ١١. م: ج: لَا يَكُونُ. | |
| ١٢. م: - مِنْهُ. | |
| ١٣. م: - فِي الْوُجُودِ. | |
| ١٤. م: - جُزْئِي. | |

لذكر بعض علل الوجود. و^١ هذا إنما يتم لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل، ثم لم يذكر منها إلا الفاعل والغاية. أما لو أراد من العلل علل الجواهر، فهي منحصرة في الأربع لا مزيد عليها. على أن «قد» لو كان للبعضية^٢ لم يفد إلا تعلق المعلول بالفاعل والغاية في بعض الأوقات دون بعض، وليس كذلك. فليس «قد» هيئنا إلا للتحقيق، وهو كثير في كلام الشيخ.

[١٩٣/١-٣/١٤] قوله: يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الأعيان.

لما أورد الشيخ هذا البحث بعينه^٣ في المنطق فأعادته هيئنا كأنها تكرارٌ خالٍ عن الفائدة /SB3/، فاعتذر الشارح عنه بأن المقصود هيئنا التفرقة بين علل الوجود وعلل المهية بحسب^٤ الخارج. وكان المراد ثمة التفرقة بين علل المهية من حيث العقل وبين سائر العلل أي: علل الوجود وعلل المهية في الخارج.

فإن قلت: قوله: «وبين علل يفتقر^٥ إليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل، كالمادة والصورة» يكاد ينافي قوله في المنطق: «إن^٦ المادة والصورة من أسباب المهية من حيث الخارج، والجنس والفصل من أسباب المهية من حيث العقل».

فالجواب: أن الغرض ثمة أن الجنس والفصل سببا للمهية من حيث العقل فقط، لا من حيث الخارج، وأما الذي هو سبب المهية من حيث العقل^٧ والخارج فهو المادة والصورة. واعلم! أن المهية إذا كانت مركبة في الخارج فمتى حصل جميع أجزائها في العقل حصلت في العقل، ومتى وجدت في العقل فلا بد من وجود تلك الأجزاء أولاً في العقل؛ أما الأول فلأن المهية إذا فرضناها ملتزمة من أجزاء ثلاثة وتحقق في العقل جميع تلك الأجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا بد من تحقق المهية في العقل، فإن من تصور السقف والحائط والأساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت^٨ بالضرورة.

وأما الثاني فلا أنه ما لم توجد أجزاء المهية في العقل لم توجد المهية أصلاً في العقل؛ لأننا

٣. ص: تنبيه.

٦. ج: لأن.

٢. م: تبعيضية.

٥. م: + الشيء.

٨. ص: بيت.

١. ق: - و.

٤. م: في.

٧. ص: - العقل.

نتعقل المهيّة العقلية؛ بل المعقول هو^١ المهيّة الخارجية، فلا توجد في العقل إلا بعد تحقق أجزائها، وذلك بيّن لا سترة به. فتصوّر^٢ الأجزاء الخارجية ينساق إلى صورة^٣ المهيّة المركّبة، ولهذا لم يجب أن يكون التحديد^٤ بالجنس والفصل، ولا بالأجزاء^٥ المحمولة. وكأنّا بيّنا طرفاً من ذلك في المنطق.

[٣/١٤-١/١٩٣] قوله: العلة الموجدة للشيء الذي له علل.

لما حصر علل^٦ الوجود في قسمين: الفاعل والغاية أراد البحث عنهما. فلا ريب أن العلة الموجدة للمركّب الخارجي علة لبعض أجزائه، فإنّه لو وقع كلّ واحد من أجزائه بدون تلك العلة لم يحتج مجموع أجزائه؛ أعني: ذلك المركّب إليها، وقد فرضناه كذلك؛ هذا خلف! ثم لا بدّ^٧ أن تكون علة للصورة، لأنّها جزء أخير للمركّب وإذا حصلت^٨ حصل المركّب في الخارج، فلو لم توجد الصورة كانت تلك المهيّة غير حاصلّة منها بل من علة أخرى موجدة^٩ للصورة؛ وحينئذٍ إمّا أن توجد^{١٠} المادة أيضاً أو لا. وأيّاً ما كان فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة، ولذلك كانت علة للمركّب، وهذا هو المراد بقوله: «و^{١١} هي علة الجمع^{١٢} بينهما». فلا^{١٣} يعترض بأنّ الجمع أمر اعتباري لا يحتاج إلى العلة، فإنّه لا يلزم من كون العلة جامعة أن يكون الجمع أمراً موجوداً في الخارج.

[٣/١٥-١/١٩٣] قوله: والعلة الغائية التي لأجلها الشيء.

العلة الغائية لها مهيّة وجود، فهي بحسب مهيّتها علة لفاعلية الفاعل، و^{١٤} بحسب وجودها معلولة للفاعل إن كانت من الغايات الحادثة؛ أمّا الأوّل فلأنّ الفاعل إنّما يفعل الفعل المعيّن لغاية و غرض، فلو لا تلك الغاية لبقى فاعلاً بالقوّة، فصيروته فاعلاً بالفعل

٣. ج: صور.

٦. ص: على.

٩. ص: موجودة.

١٢. ص: للجمع.

٢. ق، س، ج: فصور.

٥. ص: ولأنّ الأجزاء.

٨. ص: - حصلت.

١١. ص: - و.

١٤. ص: - و.

١. م: المعقولة هي.

٤. ص: لم يجب التجريد.

٧. ق: - و. من: من.

١٠. م: توجد.

١٣. ج: ولا.

أمرٌ معلَّلٌ بتلك الغاية^١ والغرض^٢ [١١]؛ وأما الثاني فلأنَّ الفاعل إنما يفعل لتحصيل ذلك الغرض والغاية، فلو لا أنَّ حصول ذلك الغرض معلول ذلك الفعل^٣ لما كان ذلك الفعل لأجله. ثمَّ الفاعل وإن كان علةً لوجود الغاية إلاَّ أنَّه ليس علةً لعلية الغاية^٤، ولا لمعناها. أمَّا أنَّه ليس علةً لعليتها فلأنَّ الغاية إنما تكون علةً لذاتها لا لشيءٍ آخر، وهو ظاهرٌ. واحتجَّ الإمام بأنَّ فاعلية الفاعل معللةٌ بعلية الغاية^٥، فلو كانت علية الغاية معللة^٦ بالفاعل لزم الدور.

وفيه نظرٌ! لأنَّ^٧ فاعلية الفاعل ليست^٨ معللةٌ بعلية الغاية، بل بنفس الغاية، وعلى ذلك التقدير إنما يلزم الدور لو كانت علية الغاية معللةٌ بفاعلية الفاعل^٩؛ وليس كذلك. اللهم إلاَّ أن يكون المراد أنَّ الفاعل من حيث إنَّه فاعلٌ ليس علةً لعلية الغاية، لكن المنع الأوَّل لا يندفع^{١٠}. وأما أنَّ الفاعل ليس علةً لمعناها، فلأنَّ معنى الغاية إنما يوجد في الفاعل، فلو كان^{١١} علةً^{١٢} لزم أن يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً^{١٣} لشيءٍ واحدٍ، وإنَّه محالٌ؛ هذا كلام الشيخ. قال الشارح: الغاية شيءٌ من الأشياء ووجودٌ، ولا شكَّ^{١٤} أنَّ اعتبار شيءيتها غيرٌ واعتبار وجودها غيرٌ. وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء، حيث قال: «الغاية تفرض شيئاً وتفرض موجوداً وقرق^{١٥} بين الشيء والموجود وإن كان الشيء لا يكون إلاَّ موجوداً كالفرق بين الأمر ولازمه، فاعلة الغائية لها حقيقةٌ وشيئيةٌ ولها وجودٌ».

ثمَّ إنَّ^{١٦} المعلول إن لم يكن مسبوقاً بالعدم فهو «المبدع» وإن كان مسبوقاً بالعدم فهو «المحدث»، وغاية المبدع تكون مقارنة^{١٧} لوجوده، لأنَّ غاية المبدع هو فاعله^{١٨}، والفاعل مقارنٌ للمعلول المبدع في الوجود، فإنَّ من مذهبهم أنَّ الواجب فاعلٌ للفعل

- | | | |
|-----------------------|------------------------|--------------------|
| ١. م: الغايات. | ٢. ج: - والغرض. | ٣. ص: + والآ. |
| ٤. ص: العلية الغائية. | ٥. ص: و. | ٦. ص: + الغائية. |
| ٧. م، ق: - معللة. | ٨. ص: لأنه. | ٩. ق: ليس. |
| ١٠. ص: - ليست ... و. | ١١. ج: + به. | ١٢. م: كانت. |
| ١٣. م: + لها. | ١٤. م: قابلاً وفاعلاً. | ١٥. م: فلاشك. |
| ١٦. م، ص: الفرق. | ١٧. ص: - ثمَّ إنَّ. | ١٨. ق، ص: مقارناً. |
| ١٩. م: الفاعل. | | |

وغاية له. وإنما أبهم الشارح ذلك ولم يقل: إن^١ غاية المبدع هو الفاعل، بل قال^٢: «الغاية فيه مقارنة لوجود»، وهذا أعم بحسب المفهوم من أن يكون فاعلاً /SA4/ أو غيره، لأنه لم يثبت بعد أن الغايات في المبدعات هو^٣ الفاعل حتى يثبت ذلك على^٤ مهل. وأما غاية المحدث فلا يجب أن تكون مقارنة له، بل ربما توجد متأخرة عنه، فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علّة.

وفي هذا الكلام إشارة لطيفة إلى أن الغاية في القسم الأول علّة، فإنّ الفاعل هناك هو الغاية بعينها، بل علّة الغاية إنما هي بمهيّتها لفاعلية الفاعل و الفاعل علّة^٥ لوجودها، فيكون مهية الغاية علّة لعلّة وجودها؛ لكن لا^٦ مطلقاً بل على بعض الوجوه، فإنّ^٧ مهية الغاية إنما هي علّة للفاعل من حيث إنّه فاعلٌ وليس علّة لنفس الفاعل، فإنّها لو كانت علّة لنفس الفاعل يلزم الدور، ضرورة تقدّم نفس الفاعل على مهية الغاية من حيث إنّه^٨ محل لها، فلو كانت علّة لنفس الفاعل لزم الدور. فالغاية علّة لأن يصير^٩ الفاعل فاعلاً بالفعل، و الفاعل^{١٠} علّة لأن تصير الغاية موجودة، ولا دور ههنا.

واعترض الإمام: بأنّ لهم قاعدتين متنافيتين:
إحديهما: أن لأفعال الطبائع غايات [١٢] قالوا: النار مثلاً إذا تحرّكت فغاية حركتها كونها في الحيّز الطبيعي.

والثانية: أن الغاية علّة بمهيّتها^{١٣} لعلّة الفاعلية؛ ذلك لأن مهية^{١٤} غاية فعلها لا يجوز أن تكون موجودة في الذهن، إذ لا شعور لها؛ ولا في الخارج، لتوقف وجودها في الخارج^{١٥} على وجود المعلول؛ فتعيّن أن يكون معدومة، فيلزم تعليل الوجود بالمعدوم. والجواب: بالتزام أن لها شعوراً بمقتضاها، غاية ما في الباب أن شعورها ضعيف، وإليه أشار بقوله: «وشعور ما لها به».

١. م: ج، ق: - إن.	٢. م: + و.	٣. م: هي.
٤. ص: - على.	٥. م: - هذا.	٦. ص: + لوجود.
٧. ص: - لا.	٨. ق: فإنّما.	٩. م: إنّها.
١٠. ص: نصير.	١١. ق: والفعل.	١٢. ق: عميتها، س: يميّتها.
١٣. ق: - مهية.	١٤. ق: - في الخارج.	

ومنهم من أثبت هذا الاحتمال في جميع الأجسام البسيطة و المركبة، حتى ذكر أنه شوهد بعض الأنث من النخيل يتحرك إلى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح إلى خلاف تلك الجهة، وكذا ميل عروق الأشجار إلى صوب الماء في الأنهار وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها؛ وهو مما يؤكد الظن بأن للنبات شعوراً وإدراكاً^١.

[١/١٩٤ - ٣/١٧] قوله: إن^٢ كانت علة أولى هي علة لكل وجود.

العلة^٣ الأولى لا بد أن تكون^٤ علة فاعلية، لأن العلة منحصرة في الأربع والعلة الأولى ليست إحدى الثلاث، فهي^٥ الفاعلية؛

أما أنها ليست صورة، فلأن الصورة معلولة مطلقاً لما تقدم من أن كل مركب من المادة^٦ والصورة معلول، وعلة يجب أن تكون علة للصورة -، وإذا ثبت أن الصورة معلولة فلا تكون علة أولى، لأن العلة الأولى ما تكون علة ولا تكون معلولاً^٧.

وأما أنها ليست مادة، فلأن علة المركب من المادة والصورة إما علة لهما معاً، أو علة للصورة. فإن كانت علة لهما كانت علة للمادة على الإطلاق. وإلا كانت^٨ علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل، فإن المادة لا تكون مادة^٩ بالفعل إلا مع الصورة. [١٣]

لا يقال: ذكر^{١٠} في مثاله السرير، ولا شك أن الخشبة مادة بالفعل وإن لم تقترب بصورة السرير؛

لأننا نقول: هذا تمثيل على سبيل الاتساع^{١١}، وإلا فهيئة السرير ليست صورة، لأنها عرض والعرض لا يكون جوهر^{١٢}.

وأما أنها ليست غاية، فلأن^{١٣} الغاية معلولة في الوجود.

وإذا^{١٤} بطل أن تكون العلة الأولى إحدى الثلاث تعين أن تكون علة فاعلية لكل وجود

١. م: - واعترض الإمام... إدراكاً. ٢. ج: ق، ص: وإن.

٣. م: يكون. ٤. ص: في.

٥. م: معلولة. ٦. ج: لكنت.

٧. م: ما ذكر. ٨. ص: الإقناع.

٩. م: لأن. ١٠. ج: فإذا.

١١. م، ص: م: و العلة.

١٢. م: ص: -.

١٣. م، ج: ص: - مادة.

١٤. ق: مؤثراً.

بناءً على الوحدة، وكذلك^١ تكون علةً لتحقيق المادة و الصورة اللتين هما علتنا مهية كل مركب. فالمراد بالحقيقة في قوله: «ولعلّ حقيقة كل وجود»: المهية المركبة، و علة المهية^٢ المركبة المادة و الصورة؛ فالعلة الأولى علة لعلة كل مهية مركبة في الوجود.

[١/١٩٤ - ٣/١٨] قوله: تنبيه، كل موجود إذا التفت إليه.

لما أشار إلى علة الوجود أراد إثبات واجب الوجود. و قدّم على ذلك مقدّمتين: إحداهما: في^٣ تحقيق مهية الممكن، و هي هذا الفصل. و الثانية: في بيان احتياجه إلى المرجح، و هي الفصل الذي يليه. ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الأخر. هذا بيان ترتيب البحث.

[١/١٩٥ - ٣/١٩] قوله: ما حقّه في نفسه الإمكان.

ظاهر هذا الكلام أنّ وجود الممكن ليس من ذاته، فوجوده من غيره. بيان الأول: أنّ الممكن بالنظر إلى ذاته لما صحّ أن يكون موجوداً و أن يكون معدوماً، فليس اقتضاء ذاته الوجود أولى من اقتضاء العدم^٤. قال الإمام: هذا الكلام يشتمل^٥ على أمرين: أحدهما: أنّ وجود الممكن ليس من ذاته؛

والآخر: إنّ الممكن متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره. و الأول مستدرك، لأنّ الممكن لا معنى^٦ له^٧ إلا ما لا يقتضي لذاته الوجود و العدم [١٤]، فحمل هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه. و الثاني لا بدّ له من برهان، لجواز أن لا يكون وجوده من ذاته و لا من غيره، بل اتفاقاً^٨.

أجاب الشارح: بأنّ المراد إثبات احتياج الممكن في وجوده إلى غيره، و ذلك لأنّ الوجود و العدم بالنظر إلى ذات الممكن على السوية، فلو لم يحتج في وجوده^٩ إلى

١. م: لذلك. ٢. ج: مهية.

٣. م: و. ٤. م: اقتضائه.

٥. ج، س: لا معنى. ٦. ج، س، ص: به.

٧. م، ص: في وجوده.

٨. ق: - في.

٩. ق: يشمل.

١٠. م: اتفاق.

غيره^١ لزم ترجّح أحد المتساويين على الآخر لا لمرجّح، وإنّه محالٌ في بداية /SB4/ العقل، فلا استدراك في الأوّل؛ لأنّه أشار^٢ إلى امتناع استغنائه في وجوده^٣ عن^٤ الغير وبيّنه بقوله: «فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه»، فإنّه إشارة^٥ إلى استحالة الترجّح بلا مرجّح^٦. ولا افتقار في الثاني إلى البرهان؛ لأنّه بديهي الاستحالة.

وفي هذا التوجيه تعسّف ظاهر^٧؛ فإنّه إنّ عنى بذلك أنّ مفهوم قوله: «ليس يصير موجوداً من ذاته» هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده إلى الغير، فهو يبيّن البطلان، ضرورة اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الأوّل، وإنّ عنى به أنّ الأوّل مستلزمٌ للثاني فالسؤال عائدٌ، لأنّ في إيراد الملزوم استدراكاً كما كان [١٥]. وكذا الكلام في قوله: «أشار بقوله: فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه»، فإنّه إشارة^٨ إلى استحالة الترجّح بلا مرجّح؛ فإنّ معنى ذلك القول ليس إلّا أنّ ذات الممكن لا يقتضي وجوده ولا^٩ عدمه، وهذا لا يدلّ على استحالة الترجّح بلا مرجّح. وهو يبيّن لاسترة به. والأولى أن يقال: القضية لما كانت بديهيةً وكان فيها خفاءً ما أراد إزالة الخفاء بتصوير الممكن، فلهذا أورد مفهومه وحمله عليه إيضاحاً.

مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي

[١/١٩٥ - ٣/٢٠] قوله: و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن إلى الغير.

أي: لما ثبت أنّ كلّ ممكنٍ محتاجٌ إلى الغير في وجوده فذلك الغير إنّ كان ممكناً فهو يحتاج^{١٠} إلى شيءٍ آخر؛ فإمّا أن ينتهي إلى الواجب، أو يدور الاحتياج، أو يتسلسل. وذلك لأنّه إنّ انتهى إلى الواجب فذاك؛ وإلاّ فإنّ كانت السلسلة متناهيةً يلزم الدور، وإنّ كانت غير متناهيةً يلزم التسلسل^{١١}، فأجزاء الانفصال لا بدّ أن يكون ثلاثة؛ لكن الشيخ اقتصر على واحدٍ منها بقوله: «إمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية». وحذف^{١٢} الجزئين الآخرين؛ أمّا الأوّل: فلأنّه نفس المطلوب، وأمّا الثاني: فلأنّه يبيّن البطلان، وبسبب آخر

- | | | |
|----------------------------|----------------------------|-----------------------|
| ١. ص: - و ذلك... إلى غيره. | ٢. ق، س: إشارة. | ٣. م: الوجود. |
| ٤. ص، ق: إلى. | ٥. ج: أشار. | ٦. م، س: - بلا مرجّح. |
| ٧. م: ظاهر. | ٨. م، ص، ق: - فإنّه إشارة. | ٩. م، س: - لا. |
| ١٠. م، ق: محتاج. | ١١. م: متناهية يتسلسل. | ١٢. م: فحذف. |

يذكره. فهذا^١ هو السبب في حذف جزئي المنفصلة والاقتصار^٢ على جزء واحد.
ثم إن هذا البرهان قرره في هذا الفصل بوجه إجمالي، وفي الفصل الذي يليه بوجه
تفصيلي. ولهذا سمّاه شرحاً.

والتقرير على الوجه الأول: أن الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن محتاج^٣ إلى موجد^٤
آخر فلا بد من شيء محتاج إليه جملة تلك الممكنات، وكل واحد من آحادها. وما
يحتاج إليه الجملة وكل واحد يكون مغائراً للجملة ولاّحادها بالضرورة، وكل موجود
مغائر لها ولاّحادها خارج عنها. فلا يكون ممكناً واحتاج إلى موجود آخر، فيكون
بعض السلسلة؛ فإذن هو واجب، وهو المطلوب.

وفيه نظراً إن أريد أنه لا بد من شيء واحد^٥ [١٦] يحتاج إليه الجملة وكل واحد من
الآحاد، فلانسلم ذلك، ولم لا يجوز أن يكون ما يحتاج إليه الجملة غير ما يحتاج إليه كل
واحد؟ وإن أريد أنه لا بد من شيء^٦ يحتاج إليه الجملة وشيء يحتاج إليه كل واحد،
فلانسلم أن ذلك الشيء الذي يحتاج إليه الجملة مغائر لكل واحد من الآحاد، حتى يلزم
أن يكون خارجاً عن الجملة. وهذا لا يندفع^٧ إلا بأن يقال: الشيء الذي يحتاج إليه
الجملة لا يجوز أن يكون نفس الآحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها، بل خارج عنها؛
فلا بد من التقسيم. فلذلك صار هذا الوجه إجمالياً والوجه الثاني تفصيلياً.

وتقرير سؤال الإمام: أن السلسلة الغير المتناهية؛ وهي الموجودات الغير المتناهية
التي يكون بينها ترتب، فإنها إن لم يكن بينها ترتب لم يكن سلسلة إما أن يكون آحادها
موجودة معاً، أو غير موجودة معاً. فإن كان آحادها غير موجودة معاً لا يستحيل عندهم
عدم تناهيها، وإنما المحال ما يكون آحادها موجودة معاً. فتسلسل الممكنات إنما يكون
محالاً لو كان^٨ آحادها موجودة معاً. [١٧]

وإنما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن إلى سبب متقدم عليه بالزمان، فإنه لو

٣. ق: ص: موجود.

٢. ص: الاختصار.

١. ق: هذا.

٦. م: + خارج.

٥. م: آخر.

٤. م: الواجب.

٩. م: لا يدفع.

٨. م: + لا.

٧. م: محتاج.

١٠. م: كانت.

جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودةً معاً^١، وحينئذٍ يجوز استناد كلٍّ ممكنٍ إلى آخر لا إلى أولٍ.

قال الشارح: على هذا الكلام مؤاخذهٌ لفظيةٌ؛ وهو^٢: أن استناد الشيء إلى ما قبله بالزمان محالٌ، لأنه استنادٌ إلى معدومٍ. بل الواجب أن يقال: هذا البيان موقوفٌ على بيان^٣ امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة، فإنه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز أن لا يكون كلٌّ واحدٍ من السلسلة باقياً إلا في زمانين يكون في أحدهما موجوداً وفي الآخر موجوداً^٤. وحينئذٍ جاز استناد كلٍّ ممكنٍ إلى آخر لا إلى أولٍ. ولما كانت^٥ المؤاخذه يندفع بتغيير العبارة سماها لفظيةً.

ونحن نقول: لا نسلم أن^٦ استناد^٧ الشيء^٨ إلى ما قبله بالزمان استناداً^٩ إلى المعدوم^{١٠}، وإنما يكون كذلك لو لم يصر المتقدم^{١١} بالزمان على الشيء مقارناً له. وهو ممنوعٌ؛ فإن الأب متقدمٌ على الابن ومقارن^{١٢} له، لا من جهة التقدم بل من جهة أخرى. وليس كلام الإمام إلا أن السبب يمكن^{١٣} أن يوجد ويكون في الوجود زماناً ثم يوجد المسبب ثم يندعم. وهكذا المسبب/SA5/ يكون موجوداً زماناً ثم يوجد مسبباً^{١٤} آخر ثم يندعم. وهكذا كلٌّ مسبب^{١٥} يكون فوقه سببٌ كان متقدماً عليه بالزمان، فيكون كلٌّ مسببٌ فوقه سببٌ لا إلى أولٍ، ولا يلزم منه محالٌ. وهذه الصورة وإن كانت مبنيةً على إمكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة، تبتني^{١٦} أيضاً على تقدم السبب على المسبب بالزمان [١٨]، فلا غبار على كلام الإمام.

[١/١٩٦ - ٣/٢٢] قوله: شرح.

تحرير الدليل: أن الممكن لا بد أن تكون له علةٌ. فعلته إن كانت^{١٧} واجبةً فهو المطلوب،

- | | | |
|-----------------------------|-----------------|-----------------|
| ١. ص: - وإنما... يكون معاً. | ٢. م: هي. | ٣. ج: - بيان. |
| ٤. ص: في: موجود. | ٥. ص: ج: كان. | ٦. ج: - أنه. |
| ٧. م: إسناد. | ٨. ص: - الشيء. | ٩. م: إسناد. |
| ١٠. م: ص: معدوم. | ١١. ص: المتقدم. | ١٢. م: مقارناً. |
| ١٣. م: ج: ممكن. | ١٤. م: سبباً. | ١٥. م: مسبب. |
| ١٦. م: مبنية. | ١٧. في: كان. | |

وإن كانت ممكنة فإما أن تنتهي إلى الواجب، أو يدور، أو يتسلسل. وأياً ما كان يلزم وجود الواجب. أما على تقدير الانتهاء فظاهراً؛ وأما على تقدير الدور أو التسلسل فلأن كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت^١ أو غير متناهية إما أن تكون واجبة الوجود^٢ أو ممكنة. والأول باطل؛ لأنها لم تجب بذاتها، بل بأجزائها. والثاني لا بد لها من علة، فتلك العلة إما كل أحادها، أو بعضها، أو أمر خارج عنها^٣. فإن كان كل أحادها فإن كانت^٤ العلة جميع أحادها يلزم أن يكون الشيء علة لنفسه، وإن كان كل واحد واحد^٥ منها فهو أيضاً باطل؛ لأن كل واحد لا يستقل بإيجاد الجملة. وإن كانت العلة بعض أحادها فهو أيضاً باطل؛ لأن كل واحد فرض فعلته^٦ أولى بالسببية منه، فتعين أن يكون العلة أمراً خارجاً عنها؛ وهو^٧ المطلوب.

لا يقال: لانسلم أن الجملة إما واجبة أو ممكنة، وإما تكون كذلك لو كانت موجودة، وهو ممنوع. فإن الموجود ما قام به الوجود، ومن المستحيل أن يقوم الوجود^٨ بجميع الممكنات. وعلى تقدير إمكانها لا يلزم أن يكون موجودة حتى يحتاج إلى علة موجودة. لأننا نقول: متى كان كل واحد من الموجودات ممكناً كان وجوده من غيره، فهو بالنظر إلى ذاته ليس بموجود. ومتى كان كل موجود^٩ ممكن بالنظر^{١٠} إلى ذاته معدوماً، فجميع الممكنات بالنظر إلى ذاتها^{١١} يكون معدوماً، فلا يكون وجودها إلا من الغير.

ولا نقول: إن جميع الممكنات ممكن واحد، بل هي^{١٢} ممكنات لا توجد بالنظر إلى ذاتها^{١٣}؛ بل من الغير، لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها^{١٤} موجوداً. وهذا بديهي لا شك فيه. فإن قلت: لما ثبت أن جميع الممكنات لا بد لها من موجود خارج عنها، فأبي حاجة إلى الانفصال إلى الأجزاء الثلاثة؟ فإنه يكفي أن يقال: من^{١٥} الموجودات الواجب، وإلا لكان

- | | | |
|--------------------------------|--------------------------------|----------------------------|
| ١. س: كانت. | ٢. ج: ص: - الوجود. | ٣. ص: - أو بعضها ... عنها. |
| ٤. م: كانت. | ٥. م، ص: - كل أحادها فإن كانت. | ٦. م: كانت. |
| ٧. ص: - واحد. | ٨. م، ص: - واحد. | ٩. ص: + ليس. |
| ١٠. ق: هي. | ١١. م، ص: وجود. | ١٢. ج: موجوداً. |
| ١٣. ص: ومتى كان ممكناً بالنظر. | ١٤. ج: ذاتها. | ١٥. ج: هي. |
| ١٦. ج: ذاتها. | ١٧. ص: منهما. | ١٨. م، ج: في. |

جميع الموجودات ممكنات^١؛ وحيثُئذٍ يحتاج إلى الواجب.

فنقول: هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب؛ و^٢ الغرض الاستدلال بكلّ موجودٍ من الموجودات، ولا يتمّ إلّا بتلك المنفصلة.

واعلم! أنّ الشيخ قرّر البرهان في الشفاء هكذا: كلّ ما هو معلولٌ وعلّة [١٩] فهو وسطٌ بين طرفين بالضرورة، فإنّه لما كان معلولاً كانت له علّة؛ ولما كانت له علّة كان له معلولٌ، فلو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولةً وعلّةً، إذ لا واحد من آحادها إلّا وهو معلولٌ وعلّةٌ أيضاً. أمّا أنّها علّةٌ فلاّنها علّةٌ للسّمك الطرف المفروض، و أمّا أنّها معلولةٌ فلاّنها يتعلّق بالمعلولات و المتعلّق^٥ بالمعلول لا بدّ أن كون معلولاً. فلما ثبت أنّ سلسلة العلل معلولةً^٦ وعلّةً، و ثبت أنّ كلّ ما هو معلولٌ^٧ وعلّةً^٨ وسطٌ؛ فتكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطاً، فيكون وسطاً بلا طرفٍ، وإنّه محالٌ. ويمكن أن يورد السؤال المذكور عليه، لكنّه يندفع بما ذكرنا.

[١/١٩٦ - ٣/٢٤] قوله: واعلم، أنّ حصول الجملة من الأجزاء^٩.

حصول الجملة من الأجزاء^{١٠} بوجود ثلاثة؛

- فإنّه ربّما ينضمّ جزءٌ مع جزءٍ فيحصل الجملة بمجرد اجتماعهما.

- وربّما ينضمّ جزءٌ مع جزءٍ و تتحقّق^{١١} هيئة اجتماعية، و يحصل^{١٢} بسبب^{١٣} ذلك جملة.

فإنّ قلت: لما تحقّق الاجتماع في الأوّل فلا بدّ أن تكون ثمة هيئة اجتماعية، فهو المجموع الثاني^{١٤}؛

منعناه؛ فإنّ المجموع الثاني إذا تحقّق فمعروض الهيئة الاجتماعية ليس أحد الجزئين،

- | | | |
|---------------------------------|-----------------|---------------|
| ١. م، ج: ممكنات. | ٢. م: - و. | ٣. م: - له. |
| ٤. ج، م، ق: - النهاية... الغير. | ٥. م: المتعلّق. | ٦. ق: معلول. |
| ٧. م: علّة. | ٨. م: معلول. | ٩. م: أجزائه. |
| ١٠. م: أجزائه. | ١١. م: + منه. | ١٢. م: فيحصل. |
| ١٣. م: بحسب. | ١٤. م: + قلنا. | |

بل مجموعهما، وليس فيه هيئة اجتماعية أخرى.

- وربما ينضم جزء مع جزء ويفيض على المجموع صورة أو مزاج ويحصل بحسب ذلك جملة. فالحاصل في الأول مجرد الاجتماع وهو شيء مع شيء، وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بأنه شيء لشيء مع شيء، فإن الهيئة الاجتماعية شيء حاصل لمجموع وهو شيء مع شيء، وفي الثالث صورة نوعية أو مزاج فيهما وقد عبر^٢ عنه بأنه شيء من شيء مع شيء.

فلقائل^٣ أن يقول: لفظة «من» تارة يستعمل في العلة الفاعلية، فيقال: وجود الممكن من الواجب، وأخرى يستعمل في العلة المادية، فيقال: السرير من الخشب؛ فإن كان المراد بقوله: «الحاصل في الثالث شيء من شيء مع شيء» أن المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له، فهو باطل؛ ضرورة أن المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية، وإن كان المراد أنه قابل له^٤ فلا فرق بين الحاصل في الثالث والحاصل في الثاني.

والجواب: أن المراد القابل، ولا نسلم عدم الفرق بين الحاصلين، وإنما يكون لو لم يختلفا بجهة أخرى، فإن الاشتراك /SB5/ في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات^٥ والصفات^٦. فالحاصلان^٧ وإن اشتركا في قابلية المجموع إلا أن الحاصل في الثاني مجرد هيئة اجتماعية، وفي الثالث صورة^٨ أو مزاج.

نعم؛ يرد أن يقال: لا فرق بين العبارتين في المفهوم [٢٠]، فإن مفهوم الثاني أن الحاصل شيء في مجموع قابل له^٩، ومفهوم الثالث أيضاً أن الحاصل شيء في مجموع قابل له. فعبارته لا يفيد الفرق وهو بصدده.

وتحقيق الكلام في هذا المقام: أن المركب الخارجي إما أن تكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد، أو لا. فإن لم يكن فهو القسم الأول، وإن كان إما أن تحصل له صورة منوعة حتى صار نوعاً في الخارج يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث؛ وإلا الثاني.

١. ص: + ذلك. ٢. ق: بخبر. ٣. ج: ولقائل.
٤. ج: أنه. ٥. م: له. ٦. ج: - الجهات.
٧. ص: ق: - والصفات. ٨. م، ق: والحاصلان. ٩. م: + نوعية.
١٠. ص: به.

وأما العبارة وإن كانت قاصرة عن المراد، فهذا هو المراد^١.
ولما كانت جملة الممكنات المفروضة من القسم الأول حكم الشيخ بأن الجملة
والآحاد شيء واحد. وفيه إشارة إلى ما فصلناه.

[١/١٩٧ - ٣/٢٥] قوله: إشارة: كل علة جملة هي^٢ غير شيء من آحادها.

قد ثبت أن كل سلسلة معلولات تحتاج^٣ إلى علة خارجية^٤. فتلك العلة الخارجية لا بد
أن تكون علة لكل واحد من آحادها؛ لأن تلك العلة الخارجية لا بد أن تكون^٥ علة لبعض
آحادها، وذلك ظاهر. فإما أن يوجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولاً لذلك البعض،
أو لا. فإن لم يوجد فهو المطلوب، وإن وُجد فإما أن يكون ذلك الواحد علة لذلك البعض،
أو لا. فإن كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد، وإنه محال؛ وإن لم يكن علة
يلزم أن يوجد في الجملة أمران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية. وذلك في السلسلة
المفروضة محال.

لا يقال: لانسليم استحالة اجتماع علتين، وإنما يكون محالاً لو كانتا مستقلتين.

لأننا نقول: العلة الخارجية^٦ لا بد أن تكون علة مستقلة بإيجاد بعض منها، فإنه إن
لم يصدر عنها شيء من الآحاد لم يصدر عنها الجملة بالضرورة، فلو احتاج ذلك البعض
إلى فاعل آخر لم تكن العلة الخارجية^٧ مستقلة، وقد ثبت أنها كذلك؛ هذا خلف. فسقوله:
«فهي علة أولاً للآحاد» أي: علة لكل واحد واحد، وإلا فليكن كل واحد غير محتاج إلى
تلك العلة، إذ لا يجوز في هذه الصورة أن يكون علة لبعضها دون بعض. فإن^٨ جاز
أن توجد جملة لا كالجملة المفروضة تكون علتها علة لبعض آحادها دون بعض، فإن
حقيقة الجملة المفروضة هي^٩ حقيقة الآحاد. فإن كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن

١. ص: - فهذا هو المراد.

٢. ص: هو.

٣. ق: محتاج.

٤. ص: - الخارجية.

٥. م: يكون.

٦. ق، س: و أن.

٧. م: الخارجية.

٨. ص: خارجية.

٩. ق: - هي.

علةً للجملة بالحقيقة، بل علةٌ لذلك البعض فقط.

هذا هو كلام^١ الشيخ، وهو دليل آخر غير ما ذكرنا^٢.

قال الشارح في شرح هذا الكلام: العلة الخارجية إن كانت علةً لتلك الجملة على الإطلاق كان أولاً علةً لواحدٍ واحدٍ من آحادها^٣، وإلا فإما أن لا يكون علةً لشيءٍ من الآحاد فلا يكون علةً للجملة، وإما أن يكون علةً لبعضها دون بعض فيلزم أن لا يكون علةً للجملة على الإطلاق.

وفيه نظر؛ لأنه إن أريد بالعلة المطلقة، [٢١] العلة التي يستند إليها كل واحدٍ من آحاد الجملة، فذلك الكلام يرجع إلى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالي، وهو هذان لا حاجة فيها إلى بيان؛ وإن أريد بالعلة المطلقة، العلة الفاعلية للجملة فقيدها الإطلاق مستدرك، لأنها المرادة^٤ من العلة وإن لم يقيّد بالإطلاق.

والذي غلط الشارح قوله: «فلم تكن علةً للجملة^٥ على الإطلاق»، فظن أن «الإطلاق» متعلق «بالعلة» أي: لا يكون علةً مطلقة، وليس كذلك؛ بل متعلق^٦ بـ «لم يكن». فكأنه^٧ قال: فلم يكن علةً للجملة على التحقيق؛ كما ذكرنا^٨.

مرکز تحقیق فایز علوم اسلامی

[٣/٢٧-١/١٩٨] قوله: كل سلسلة.

المراد أن كل سلسلة من علل^٩ ومعلولات^{١٠} فهي تنتهي إلى الواجب؛ لأنه إما أن يكون فيها ما ليس بمعلول^{١١}، أو لا يكون، وأياً ما كان، فواجب الوجود طرفٌ ونهايةٌ لها. أمّا على التقدير الأول فظاهر؛

وأما على التقدير الثاني فلما ثبت أن^{١٢} العلة الخارجية لا بد أن تكون علةً لبعض آحادها؛ فذلك الواحد إما أن تكون له^{١٣} علةً في السلسلة، أو لا يكون. لا سبيل إلى الأول

٣. س ج، ق: الآحاد.

٢. ج: ما ذكرناه.

١. ص: كلام.

٥. ص: فقيد الإطلاق... للجملة.

٤. م: المراد.

٩. م: العلل.

٨. س: ذكرناه.

٧. ص: وكأنه.

١٢. ق: أن.

١١. م: بمجموع.

١٠. م: المعلولات.

١٣. م: له.

وإلا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وإنه^١ محال.
وبعبارة أخرى: العلة الخارجة لا بد أن يكون شيء من آحادها صادراً عنها. فلو كان له
علة فاعلية في السلسلة لزم أن يصدر واحد عن^٢ علتين، وهو محال. فتعين^٣ أن تكون
العلة الخارجة^٤ علة لواحد لا تكون له علة في السلسلة، فتكون سلسلة العلية والمعلولية
منتهية إلى العلة الخارجة^٥ فهي طرف قطعاً.

وقد ذكر الشارح أن هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لإنتاج المطلوب، وهو وجود
الواجب. وبه يتم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره.

ويرد عليه: أنه^٦ لو كان المراد ذلك لكان قوله: «إشارة: كل علة جملة هي شيء غير
آحادها» [٢٢]... إلى آخره، على ما فسره به^٨ كلاماً أجنبياً فاصلاً بين المطلوب
ومقدماته.

والحق أن الشيخ لما ثبت في أول الفصول وجود الواجب من^٩ كونه علة خارجة عن
سلسلة الممكنات ذكر له^{١٠} من تلك الحيشية أحكاماً في فصول آخر.

فمنها^{١١}: أنه علة لكل واحد من آحاد السلسلة؛
ومنها: أنه طرف لكل سلسلة، حتى يتبين أن السلسلة التي فرضت غير متناهية
تتناهى بواجب^{١٢} الوجود.

و^{١٣} قال الإمام: بقي ههنا مقام آخر، وهو إبطال الدور.
أجاب الشارح بقوله: «واعلم! أن الدور»... إلى آخره^{١٤}، وهو ظاهر. /SA6/

[٣/٢٨١/١٩٩] قوله: هذه قسمة يحتاج إليها في بيان توحيد واجب الوجود.

الشيخ أراد بيان وحدة واجب الوجود، لكن قدم عليه مقدمتين:

- | | | |
|-----------------------------|-----------------|--------------|
| ١. ق: هو. | ٢. ص: ق: من. | ٣. م: فبقي. |
| ٤. م: ص: الخارجية. | ٥. م: الخارجية. | ٦. ج: - أنه. |
| ٧. م: هي غير شيء من آحادها. | ٨. م: - به. | ٩. م: + حيث. |
| ١٠. م: - له. | ١١. ج: منها. | ١٢. ق: واجب. |
| ١٣. م: - و. | ١٤. ص: آخر. | |

أوليها^١: أن الأشياء تختلف إما لا بالأعيان^٢ أو بالأعيان^٣. والتي تختلف لا بالأعيان تختلف إما بالاعتبار أو بغيره؛ أما بالاعتبار فكالعاقل^٤ و المعقول، فإن النفس إذا عقلت نفسه^٥ فالعاقل و المعقول شيء واحد بالذات مختلف^٦ بحسب الاعتبار؛ وأما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم، كالناطق و الإنسان يختلفان في المفهوم و يتحدان في الوجود. و المختلفة بالأعيان إما أن يتفق في أمر مقوم^٧ أو في^٨ عارض، فإذا كان الأشياء تختلف بأعيانها و تتفق^٩ في أمر مقوم لها فهي تشتمل على ما به الاختلاف و ما به الاتفاق، و النسبة بينهما إما باللزوم أو بالعروض، و على التقديرين إما من جانب ما به الاختلاف أو من جانب ما به الاتفاق. فهذه أقسام^{١٠} أربعة لا مزيد عليها.

أما باللزوم^{١١}: فإذا كان ما به الاتفاق لازماً فهو غير منكر، لجواز اشتراك الأمور المختلفة في لازم واحد، وإذا كان ما به الاختلاف لازماً فهو منكر و إلا لكان الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً.

و إنما أردف الاختلاف بالتقابل، لأن اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز أن تتوارد^{١٢} على موضوع^{١٣} واحد كالسواد و السطح و الشكل على الجسم^{١٤}؛ أما إذا كانت متقابلة فلا يجوز، و إلا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد، و هو محال.

و أما بالعروض: فإذا كان ما به الاتفاق عارضاً فهو غير منكر. و لعل قائلًا يقول: ما به الاختلاف هي هنا^{١٥} في الأشياء و هو أعيان الأشياء، مستلزم للأشياء و الأشياء مستلزمت^{١٦} لما به الاتفاق، لأنه مقوم لها، فلا يكون ما به^{١٧} الاتفاق عارضاً، بل لازماً.

و أما المثال الذي ذكره الشارح فساقط، لأن هذا الجوهر و ذاك^{١٨} العرض إن لم يعتبر^{١٩}

- | | |
|-----------------------------|-----------------|
| ١. ق، ج: أوليها. ص: أحدهما. | ٢. م: بالعيان. |
| ٣. م: لا بالأعيان. | ٤. ص: و كالعقل. |
| ٦. ص: + مختلف. | ٧. م: + أمر. |
| ٩. ص: الأقسام. | ١٠. م: اللزوم. |
| ١٢. م: مريض. | ١٣. م: + و. |
| ١٥. ج: مستلزم. | ١٦. ص: في. |
| ١٨. م: يعتبر. | ١٧. م: ص: ذلك. |

مع الوجود لم يكن ما به الاتفاق و هو الوجود مقوّمًا، وإن اعتبرنا مع الوجود كان ما به الاتفاق^١ لازماً بالضرورة.

فنقول في جوابه: تقرير المثال إن « هذا الموجود » و « ذاك الموجود » إذا كانا إشارتين إلى هذا الجوهر و ذاك العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوّمًا لهما، و ما به الاختلاف هذا الجوهر و ذاك العرض، و الوجود عارض له، لا لازم^٢.

إذا^٣ تقرّر هذا فنجيب^٤ عن أصل الإشكال: بأننا^٥ لا نسلم أن ما به الاختلاف في الأشياء مستلزم لها. فإن هذا الجوهر و ذاك العرض ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود و ذاك العرض الموجود^٦ أي: للمجموع من أحدهما و من الوجود، ضرورة أن كل واحد منهما موجود و المجموع ليس بموجود [٢٣].

و عن الإشكال في المثال: بأننا نختار أن هذا الجوهر و ذاك العرض يعتبران^٧ مع قيد الوجود؛ فقولكم: « ما به الاتفاق^٨ لازم حينئذٍ » إن أردتم به أنه لازم لما به الاختلاف، فهو ممنوع، وإن أردتم^٩ أنه لازم للمجموع فمسلم، لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف. و إنما يكون كذلك لو كان المجموع لازماً لما به الاختلاف، و ليس كذلك.

واعلم أن هذه القسمة لا انتفاع بها^{١٠} في توحيد واجب الوجود. فإننا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين بأعيانهما متفقين في أمر مقوّم لهما، إذ لا مقوّم لواجب^{١١} الوجود قطعاً، وإلا لزم تركيبه^{١٢}، و هو محال.

نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين ما به الاشتراك و هو الوجوب و بين ما به الامتياز الذي هو التعيّن باللزوم و العروض على ما ذكره الإمام، و أمّا على ما ذكره الشارح فلا حاجة إلى هذا القدر أيضاً، بل إلى مجرد قسمة الشيئين المستلزمين^{١٣} باللزوم و العروض، لأنّه لم يفرض الكلام إلا في الواجب الواحد على ما سيأتيك بيانه.

- | | | |
|-------------------------|-----------------|------------------------|
| ١. س: و هو ... الاتفاق. | ٢. م: + له. | ٣. م: و إذا. |
| ٤. م: ق: فيجب. | ٥. ص: أنّا. | ٦. ص: عارض له لا لازم. |
| ٧. م: معتبران. | ٨. م: الاختلاف. | ٩. ص: + به. |
| ١٠. م: لها. | ١١. ق: للواجب. | ١٢. م: ج: تركبه. |
| ١٣. م: شيئين متلاقيين. | | |

[١/٢٠٠ - ٣/٣٠] قوله: إشارة. قد يجوز أن تكون^١ مهية الشيء سبباً.

اعلم! أن المراد بالمهية غير الوجود، فإن الشيء إما مهية، أو وجود. فما هو غير الوجود يمكن أن يكون سبباً لصفته^٢ ويمكن أن يكون صفته^٣ سبباً لصفة أخرى؛ لكن لا يمكن أن يكون سبباً لوجوده، فإن السبب متقدم بالوجود و لا شيء يتقدم بالوجود على الوجود. وهذا تنبيه على أن الواجب^٤ الوجود ليس غير الوجود، فإن الذي هو غير الوجود لا يكون سبباً لوجوده^٥، فلا يكون موجوداً بذاته، فلا يكون واجب الوجود؛ بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجوداً بذاته.

فإن قلت: ما ذكرتم^٦ في غير الوجود آت في الوجود [٢٤]؛ فإن الوجود لو كان سبباً لوجوده والسبب يتقدم^٧ بالوجود كان الوجود متقدماً^٨ بالوجود على وجوده؛ وإنه محال! فنقول: لا نسلم أنه محال. فإن تقدم الوجود على وجوده إنما هو بنفسه /SB6/ وهو الوجود، وغير الوجود يتقدم لا بنفسه على وجوده، بل بوجوده، ولا شك في^٩ استحالته. ونقول لمزيد الإيضاح: كل ما هو غير الوجود فهو معلول، لأن الإنسان مثلاً^{١٠} إنما أن يكون موجوداً للإنسانية ولأنه إنسان، وإما أن يكون موجوداً بسبب شيء من خارج^{١١}. لا سبيل إلى الأول، لأن الإنسان إنما يكون إنساناً إذا كان موجوداً، فلو كان كونه موجوداً لأنه إنسان لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً، فيكون الإنسان موجوداً قبل كونه موجوداً وهو محال. فبقي أن لا يكون الإنسان موجوداً إلا عن علّة، وينعكس بعكس^{١٢} التقيض إلى أن كل ما لا يكون معلولاً لا يكون غير الوجود، بل هو نفس الوجود.

فلو قيل: الوجود أيضاً كذلك لا يجوز أن يكون موجوداً. لأنه وجود، لأنه إنما يكون وجوداً لو كان^{١٣} موجوداً، فيكون موجوداً لأنه موجود، فيعود المحال. فالجواب: إن الوجود إنما يكون موجوداً لا بوجود آخر، بل بنفسه. فلامعنى لقولنا:

- | | | |
|------------------------|-----------------------------------|---------------|
| ١. ق: - تكون. م: يكون. | ٢. ص: ج: لصفة. | ٣. ص: ج: صفة. |
| ٤. م: واجب. | ٥. ق: ص: + فلا يكون سبباً لوجوده. | |
| ٦. س: ق: اذكر. | ٧. ج: س: متقدم. | ٨. م: مقدماً. |
| ٩. ص: + عدم. | ١٠. م: - مثلاً. | ١١. ق: + و. |
| ١٢. ص: - بعكس. | ١٣. ص: - وجوداً لو كان. | |

الوجود موجودٌ لآلته وجودٌ، إلّا أنّ الوجود موجودٌ بنفسه، فلا يلزم أن يكون الوجود موجوداً قبل كونه موجوداً، بل اللازم أن الوجود متقدّم^١ بنفسه على كونه موجوداً، ولا محذور فيه.

فقد ظهر أن كلّ ما هو غير الوجود إنّما يكون موجوداً بالوجود والوجود موجودٌ^٢ بنفسه، كما أن الزماني يتقدّم^٣ ويتأخّر^٤ بحسب الزمان والزمان بنفسه، وكما أن الأجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها، وكما أن الأشياء تظهر بين يدي الحسّ بالنور والنور بنفسه، لا بنور آخر.

فلما كان هذه المقدمة أصلاً لإثبات أن وجود الواجب عين^٥ مهيّته، شرع الإمام في البحث عن هذه المسألة. لكن ههنا شيء؛ وهو أن هذه المسألة تتوقّف على مقدّمتين: إحداهما: هذه المقدمة؛

والأخرى^٦: إن الواجب غير مركّب.

والشيخ سيصرّح بهذه المسألة بعد إثبات المقدّمتين. فالموضع الأليق بالبحث فيها هناك لاهيئنا^٧.

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

[٢/٣٢-١/٢٠] قوله: والفاضل الشارح.

لما بيّن أن الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد^٨، زعم أن وجود الواجب مساوٍ لوجود^٩ الممكنات من حيث إنّه وجودٌ، وإنّ وجود الواجب عارضٌ لماهيته^{١٠}، كما أن وجودات الممكنات كذلك. وظنّ أن وجود الواجب لو لم يكن عارضاً لمهيّته^{١١} بل يكون نفس مهيّته^{١٢} لزم أحد الأمرين: إمّا أن يكون وجود الواجب مساوياً للوجودات المعلولة^{١٣}، وإمّا وقوع الوجود على الوجود الواجب و^{١٤} الوجود الممكن بالاشتراك

- | | | |
|--------------------------|----------------------|-------------------|
| ١. م: مقدّم. | ٢. م، ص، س: موجوداً. | ٣. م: متقدّم. |
| ٤. م: متأخر. | ٥. م، ص: غير. | ٦. م: والآخر. |
| ٧. ص: - لاهيئنا. | ٨. م: + و | ٩. م، ق: لوجودات. |
| ١٠. م، ق: المهيّة. | ١١. س، ج: لماهيته. | ١٢. م: مهيّة. |
| ١٣. م: لوجودات الممكنات. | ١٤. م: + على. | |

اللفظي، لأن حقيقة وجود الواجب إما أن يكون عين حقيقة وجود الممكن، أو غيرها. فإن كان حقيقته عين حقيقته يلزم أن يكون وجوده مساوياً للوجود المعلول في الحقيقة، وإن كان^١ غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة^٢ ولوجود غيره حقيقة^٣ أخرى يلزم الاشتراك اللفظي. و تقرير آخر في بيان أحد الأمرين: إن وقوع الوجود على الوجودين إما أن يكون بمعنى واحد، أو لا يكون؛ والشأن يستلزم^٤ الاشتراك، والأول يستلزم^٥ أن يكونا متساويين في الحقيقة.

وهي هنا نظر: لأن الأمرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للمهية لازم أيضاً على تقدير العروض، فإن وجوده لو كان عارضاً لمهيته فإن اتحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الأمر الأول، وإن لم يتحدا^٦ يلزم الأمر الثاني. وأيضاً وقوع الوجود عليهما إما^٧ بمعنى واحد أو لا.

والإمام لما أثبت أن الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال: ثبت أن وجود الله - تعالى - مساوٍ لوجود الممكنات من حيث إنه وجود، وحينئذ لا يخلو إما أن يكون وجود الله - تعالى - مع مهيته، أو لا يكون. والأول: مذهب أكثر المتكلمين، والثاني: مذهب أكثر الحكماء. فهذا الكلام صريح في أن عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل من المذهبين، فيكون أحد الأمرين وهو إما: المساوات، أو الاشتراك لازماً على كل تقدير، لأن كل ملازمة يستلزم منع الخلو من^٨ عين اللازم ونقيض الملزوم، فنقل تخصيص لزوم أحد الأمرين بتقدير عدم المقارنة^٩ غير مطابق. [٢٥]

لا يقال: أحد الأمرين^{١٠} هو إما أن يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات، وإما اشتراك الوجود وفي قوله: «لزم كون ذلك الوجود» إشارة إلى هذا، لأن المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب. وبيان لزوم أحد الأمرين أن الوجودين إما أن

٣. ص: - يستلزم.

٢. ص: مستلزم.

١. ج: من: كانت.

٦. ص: ما.

٥. م: يتحد.

٤. م: ص: كلما.

٩. م: المنايرة.

٨. م: من.

٧. ص: - تعالى.

١٠. م: + و.

يتَّحدا في المعنى و الحقيقة أو لا. فإن اتَّحدا و التقدير أنه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساويةً لسائر وجودات^١ الممكنات التي هي معلولات. وإن لم يتَّحدا في المعنى يلزم الاشتراك.

لأننا نقول: لا يلزم من كون الوجودين متَّحدين في الحقيقة [٢٦] و كون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب SA7/ مساويةً لحقيقة وجودات^٢ الممكنات مطلقاً، و إنما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود، و ليس كذلك، بل الوجود بشرط لا. نعم قد اعترف الإمام بتساويها من حيث الوجود، و لا يلزم منه تساويهما مطلقاً. قال الشارح: الوجودان إما^٣ يختلفان في الحقيقة فلا يلزم^٤ الاشتراك أو يتفقان في المعنى فلا يلزم^٥ تساويهما في الحقيقة. لجواز أن يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك.

و منشأ الغلط أنه ظن أن لا واسطة بين الاشتراك اللفظي و المتواطى^٦؛ و ليس كذلك، و سند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود، فإنه يجوز أن يختلف الوجودان في الحقيقة و يكون قول الوجود عليهما بالتواطى كما إذا كان عرضاً عاماً أو جنساً؛ لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره. و اعلم! أن هذا البحث من أوله إلى آخره مبني على كلية الوجود و تعدده، و الحق أن المتعدد هو الموجود لا الوجود [٢٧]

[٣/٣٤٤: ١/٢٠١] قوله: و ذلك لأن بين طرفي التضادّ الواقع في الألوان.

هذا ليس تعليلاً لخروج البياض عن حقيقتي^٧ بياض الثلج و بياض العاج و إن كان ظاهره ذلك، فإنّ دليله^٨ ما ذكر من أن المهيّة و جزؤها لا تختلف؛ بل بيان للتمثيل. و تقريره إن البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على البياضين، و لا اسم لهما على التفصيل، فإن جميع الألوان الغير المتناهية بين طرفي التضادّ الواقع في الألوان لا اسم لهما^٩

٣. ق، س، ج: - إمّا.

٢. س: وجود.

١. ص: الوجودات.

٦. س، ج: التواطى.

٥. ق، س، ج و لا.

٤. ق، س، ج: و لا.

٩. ق: لهما.

٨. م: - دليله.

٧. م: حقيقي. ص: الحقيقي.

على التفصيل، ويقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد^١ على التشكيك.
 أو جواب لسؤال؛ فإنه لما ثبت أن البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا
 جنسية تبين أن البياضين ليسا بمشتركين^٢ في ذاتي [٢٨]، فيكونان^٣ نوعين مفردين^٤.
 وكأن^٥ سائلاً يقول: كل نوع ندركه وضع اسم بإزائه كالإنسان والفرس والحصان وغير
 ذلك، فلو كانا نوعين فلا بد أن يكون لكل منهما اسم على التفصيل.
 فأجاب: بأن كل نوع لا يجب أن يكون له اسم، فإن بين طرفي التضاد أنواعاً لنهاية لها
 ولا يمكن أن يوضع لكل منها اسم^٦.

[٣/٣٥-١/٢٠٢] قوله: والجواب ما عرفته ممّا مرّ^٧.

وهو أنا نسلم أن الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض واللاعروض لا يحتاج
 وجود الواجب و وجود الممكن إلى سبب منفصل^٨، وإنما يكون كذلك لو كان وجود
 الواجب مساوياً لوجود الممكن، وهو ممنوع؛ بل هما مختلفان في الحقيقة، فلم لا يجوز
 أن يكون وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض؟ كما
 في النور والحرارة.

سلمنا المساوات، لكن لا يحتاج وجود الواجب إلى سبب عدم العروض، بل يكفي
 فيه عدم سبب العروض.

ولما كان في هذا المنع الأخير ضعف لأن احتياج الواجب إلى عدم أشنع أشار إلى أن
 الحق ما ذكره أولاً.

ويمكن أن يقال: هب! أن اللاعروض محتاج^٩ إلى سبب، لكن لا نسلم أنه محال، فإن
 من الحائز أن يكون الواجب محتاجاً في صفة عدمية إلى سبب عدمي [٢٩]، والمحال أن
 يحتاج في ذاته أو صفاته الحقيقية.

٣. ق: فيكونا.

٢. ص: مشتركين.

١. ج: ص: - بمعنى واحد.

٦. ص، س: منهما.

٥. س: فكان.

٤. م: مفردين.

٩. س: يحتاج.

٨. ص: المنفصل.

٧. ص: بما عرفته ما.

[٢٠٢/١/٣٦٤] قوله: والجواب إن^١ الحقيقة.

توجيهه أن يقال: إن أراد بقوله: «وجوده معقول^٢» الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته، فلا نسلم أنه معقول؛ وإن أراد به الوجود المطلق فمسلم^٣، لكن لا يلزم منه إلا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته، لا مغايرة الوجود الخاص.

فإن قلت: المعقول من الوجود هو الكون، وتخصيصه^٤ بالإضافة إلى المحل^٥؛ فالوجود الخاص الواجب^٦ إنما يتخصص بالإضافة إلى مهيته.

وأيضاً: الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون^٧ مفهوم الوجود الكون، لأن حقيقته ليست هي^٨ الكون الخاص، وحينئذ يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولاً بالاشتراك اللفظي.

فنقول: لا نسلم أن تخصيص الوجود بالإضافة إلى المحل^٩، وإنما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائماً بالذات، وهو ممنوع؛ فإن الوجود^{١٠} الواجب وجود خاص قائم بذاته. وأما الثاني فلا نسلم أن نفس^{١١} حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص^{١٢}، فإن الشيخ يصريح فيما بعد: إن الوجود مقوم للواجب عارض للممكن.

[٢٠٢/١/٣٧٠] قوله: ومنها قوله: لو لم تكن حقيقة الواجب.

تقريره: إن حقيقة الواجب لو كانت^{١٣} نفس الوجود وهي علة للممكنات^{١٤} فعلة الممكنات إما أن يكون مجرد الوجود، أو الوجود مع القيود السلبية^{١٥}. والثاني باطل، لأن السلب لا يصح أن يكون جزءاً من العلة. فيلزم أن يكون مبدأ الممكنات SB7/ مجرد الوجود، فيكون سائر الوجودات مباديء الممكنات، وهو محال.

١. ص: - إن.	٢. م: المعقول،	٣. م: فممنوع.
٤. ص: وتخصيصه.	٥. م: المحال.	٦. م، ص: - الواجب.
٧. ص: فلا يكون.	٨. ص: من.	٩. م: المحال.
١٠. م، ج: الوجود.	١١. م، ج: - نفس.	
١٢. ص: + و حينئذ يكون قول ... الخاص.	١٣. م، ص: - كان.	
١٤. م: الممكنات.	١٥. ص: السلسلة.	

[٣/٣٧-١/٢٠٣] قوله: ومنها قوله^١ إنهم اتفقوا.

تحريره إن الوجود عارض للمهيات الممكنة، فيكون في الواجب كذلك، لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف.

و صورة القياس أن يقال: لو كان الوجود عارضاً للمهية الممكنة^٢ كان في الواجب كذلك، لكن المقدم حق، فالتالي مثله.

[٣/٣٧-١/٢٠٣] قوله: ثم إنه اعترض على قول الشيخ.

قال الشيخ: لو كانت المهية علّة لوجود نفسها^٣ كانت متقدمة بالوجود على الوجود، لأن العلّة متقدمة بالوجود^٤ على المعلول.

قال الشارح نقلاً عن الإمام: لا معنى لتقدم العلّة بالوجود إلّا تأثيرها، وحينئذ يكون معنى التالي أنها مؤثرة في الوجود؛ وهو إعادة المقدم بعبارة أخرى.

وأجاب: بأن لا نسلم أن معنى التقدم هو التأثير، بل^٥ أمر مغاير له^٦، فإن التقدم شرط التأثير والشرط مغاير للمشروط. ولئن سلمنا أن التقدم هو التأثير لكن الدليل تام، لأن المهية لا يتصور مؤثرة^٧ إلّا إذا كانت في الأعيان، فكونها في الأعيان شرط تأثيرها في الوجود، وهو كونها في الأعيان، فيكون كونها في الأعيان مشروطاً بكونها في الأعيان وهو^٨ محال.

وهذا المنقول غير ما ذكره الإمام [٣٠]، لأن الإمام^٩ استفسر في قول الشيخ: «إن العلّة متقدمة على المعلول»^{١٠} وقال: إن أردتم بتقدم العلّة^{١١} كونها مؤثرة، فحاصل قولكم ذلك: إن العلّة لا تكون^{١٢} مؤثرة إلّا بعد وجودها وهذا بعينها^{١٣} إعادة التالي، لأن معناه حينئذ^{١٤} أن المهية لا تكون مؤثرة في الوجود إلّا باعتبار الوجود، وهو محل النزاع: لأن عندنا

١. م، ج: - قوله.

٢. م: + فيكون في الواجب ... الممكنة.

٣. م: م: لنفسها.

٤. م: + هو.

٥. م: م: بالوجود.

٦. م: م: ص: له.

٧. م: م: ق: إنّه.

٨. م: م: ق: تفريده.

٩. م: - لأن الإمام.

١٠. م: - وهذا ... المعلول.

١١. م: + على المعلول.

١٢. م: لا يكون.

١٣. م: فهذا بعينها.

١٤. م: - حينئذ.

المهيّة علّة للوجود بنفسها لا بالوجود.

وإن أردتم معنى آخر فبيّنوه، فإن التصديق بعد التصوّر وعلى هذا لا يتوجّه كلام الشارح، لأنّ جواب الاستفسار لا يكون بالمنع. ولو قال^١: نحن^٢ نعلم بالضرورة أنّه أمر وراء التأثير - لأنّه مشروط بالتقدّم -؛ فلا بدّ من بيان ذلك الأمر المغائر، ولو بيّن كان هذا القول حشواً لا فائدة فيه!

ثمّ الإمام لم يقل: إنّ معنى تقدّم العلّة بالوجود هو التأثير، بل معنى مجرد التقدّم الذاتي، وحينئذٍ يكون بين المقدّم والتالي فرق، لأنّ معنى التالي أن المهيّة لا تكون مؤثّرة في الوجود إلّا بعد الوجود، والمقدّم^٣ أنّ المهيّة مؤثّرة في الوجود ولا شكّ أنّه مغائر للمقدّم. على أنّ الإمام لم يقل: إنّ التالي هو إعادة المقدّم بعبارة أخرى، بل قوله: العلّة متقدّمة بالوجود على المعلول إعادة التالي بعبارة أخرى^٤؛ فأين هذا من ذلك!

والحقّ في الجواب: إنّ المراد بالتقدّم الذاتي هو الترتيب^٥ العقلي، فإنّ العقل يجزم بأنّ العلّة لا بدّ أن توجد أولاً وبالذات، ثمّ يصدر عنها^٦ شيء.

فحاصل سؤال الإمام منع الملازمة؛ وهو إنّنا لا نسلم أنّ المهيّة لو كانت علّة للوجود^٧ لكانت متقدّمة عليه بالوجود. وإنّما يكون كذلك لو كان تأثيرها في وجودها مشروطاً بالوجود، وهو ممنوع بل تأثيرها بنفسها.

وجوابه ما تبّهنا عليه من قبل: أنّ المراد بالمهيّة غير الوجود^٨، وغير الوجود إنّما يكون مؤثراً في الوجود بشرط الوجود؛ والعلم به ضروري. [١/٢٠٣ - ٣/٣٨] قوله: وكما كانت المهيّة قابلة للوجود.

أورد الإمام على ما ذكره نقضين^٩:

تفصيلي؛ وهو منع الملازمة،

وإجمالي؛ وذلك بوجهين [٣١]:

١. م: +، و. ٢. ص: من. ٣. ص: الوجود المتقدّم. ٤. ق: - بل قوله ... أخرى. ٥. م، ص: ق: الترتيب. ٦. م، ص: عنه. ٧. ص: من، ج: و حاصل. ٨. ص: الموجود. ٩. ص: - و غير الوجود. ١٠. ق: نقض.

أحدهما؛ لو صحَّ ما ذكرتموه لزم أن لا تكون المهيّة علّةً قابلةً للوجود، لوجوب تقدّم العلّة بالوجود^١؛ واللازم باطلٌ.

و الجواب؛ إنّه إن أُريد بقوله: «المهيّة الممكنة قابلة للوجود»، أنّها كذلك في العقل، فلا نسلم أنّها ليست بمتقدّمة، بل هي متقدّمة بالوجود العقلي، ضرورة أن المهيّة تتحقّق في العقل^٢ أولاً ثمّ يعتبر الوجود الخارجي لها؛ وإن أُريد أنّها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك، وإنّما تكون قابلةً في الخارج لو كان للمهيّة وجودٌ وللوجود وجودٌ منفردٌ - كما في اتّصاف الجسم بالبياض، وهو ممنوعٌ. هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام.

الثاني: النقص بما ذكره الشيخ: «إنّ مهيّة الشيء يجوز أن يكون علّةً لصفاتها»، فإنّ تلك المهيّة لا يجوز أن تكون متقدّمةً على تلك الصفة بالوجود، وإلاّ لم تكن العلّة نفس المهيّة فقط، بل المهيّة الموجودة^٣، لكنّه جعل العلّة نفس المهيّة.

فإنّ قلت: إذا لم تكن العلّة المهيّة مع الوجود وكلّ ما لا يكون مع الوجود كان معدوماً يلزم أن تكون المهيّة مؤثّرةً في^٤ حال عدمها.

فنقول: لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلّية اعتبار العدم، بل العلّة المهيّة من حيث هي هي. فقلوه: «و لا يلزم من ذلك كونها معدومةً»، إشارةً إلى هذا السؤال والجواب.

وأجاب: بأنّ المراد من علّية المهيّة من حيث هي ليس أنّ الوجود لا دخل له في علّتها، بل المراد أنّ المهيّة علّةٌ في الوجودين: العقلي والخارجي؛ فلا يعتبر في علّيتها أحد الوجودين على التعمين كالانقسام بمتساويين للزوجية، فإنّ الزوجية تقتضيه^٥ سواءً في العقل أو^٦ في الخارج، فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء^٧ أحدهما. مع أنّنا نعلم بالضرورة أنّها ما لم يتحقّق في العقل أو في الخارج يستحيل اقتضاؤها له؛ فالمهيّة تقتضي شيئاً تارةً بشرط SA8/ الوجود الخارجي، وأخرى بشرط الوجود العقلي^٨، وأخرى لا بشرط أحدهما، بل مع^٩ كلّ منهما، وهو اقتضاء المهيّة.

٣. م: + و.

٢. ق: الفعل.

١. م: على المعلول.

٦. ص: و.

٥. م: مقتضيته له.

٤. م: + وجودها.

٩. ص: في

٨. م، ق: الذهني.

٧. م: اقتضاء.

[٣/٤٠-١/٢٠٤] قوله: إشارة، واجب الوجود المتعین.

واجب الوجود متعین، لأنه لو لم يكن متعیناً لم يكن^١ موجوداً، وقد ثبت بالبرهان^٢ أنه موجود. فقله: «ما لم يتعین لم يكن علّة لغيره» أكثر المقدمات فيه مستدركٌ وذلك واضح. ثم إن تعينه إما لكونه واجب الوجود، أو لغيره. والأول: يستلزم المطلوب، لأنه إن كان تعينه^٣ لكونه واجب الوجود فأينما وجد واجب الوجود وجد ذلك التعین، فيلزم انحصار واجب الوجود فيه.

و الثاني: يقتضي أن يكون واجب الوجود المتعین^٤ معلولاً لغيره، لأن معنى واجب الوجود إما أن يكون لازماً لتعينه، أو عارضاً، أو معروضاً له^٥، أو ملزوماً؛ والكل محال. هذا توجيه الشارح.

وفيه نظر لأن تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجاً في تعينه إلى غيره [٣٢]، فيلزم أن يكون واجب الوجود المتعین معلولاً للغير^٦، وهذا لا حاجة له إلى دليل. ولو استدل بقوله: «لأنه إن كان لازماً لتعينه» كان تلك المقدمة مستدركة في البيان^٧، إذ يكفي أن^٨ يقال: لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود إما^٩ لازماً لتعينه أو عارضاً^{١٠} أو معروضاً^{١١} أو ملزوماً؛ والكل محال.

ثم لو جرينا على هذا الاستدلال فقول الشارح: «والكل محال» بعيدٌ عن التقريب، إذ التقريب أن يقال: وأياً ما كان يلزم أن يكون واجب الوجود المتعین معلولاً للغير^{١٢}. وكذلك قول الشيخ: «إن كان تعين الواجب لازماً كان الوجود لازماً لمهية غيره أو صفة، وذلك محال» لا يناسب التقريب.

وأيضاً قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلاثة مواضع أخرى^{١٣}:
أما أولاً وثانياً: فحيث بين أن القسم الثالث يقتضي كون واجب الوجود المتعین معلولاً

١. ص: - متعیناً لم يكن. ٢. م: في البرهان. ٣. ص: بعينه.

٤. ص: المتعین. ٥. ص: - له. ٦. م: لغيره.

٧. ص: + لأنه. ٨. ص، م: بأن.

٩. ص: - بل لغيره... إما، + محتاجاً في تعينه إلى غيره، فيلزم أن يكون واجب الوجود المتعین معلولاً للغير، وهذا لا حاجة له إلى دليل. ولو استدل بقوله: لأنه إن

١٠. م: + له.

١١. م: + له. ١٢. م: لغيره. ١٣. م: آخر.

لما جعله متعيّناً، وإنّ طبيعة وجود^١ الواجب لو تخصّصت بعين ذلك التعيّن لزم أن يكون وجود^٢ الواجب المتخصّص^٣ معلولاً لعلّة ذلك التعيّن؛
وأمّا ثالثاً؛ ففي القسم الرابع حيث قال: «إنّه يقتضي كون الواجب معلولاً للغير، فلو احتاجت تلك المقدّمة ثمة إلى الدليل^٤ فكيف صارت في هذه المواضع بيّنة بنفسها؟!
والصواب أن يقال: أراد الشيخ أن يستدلّ على استحالة كون التعيّن لغير^٥ واجب الوجود بدليلين:

أحدهما: أنّه يستلزم كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً للغير، وهو محال.
والثاني: أنّه لو كان تعيّن لغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه، أو عارضاً أو ملزوماً أو معروضاً^٦، والكلّ محال.

وحينئذٍ يتوجّه^٧ الكلام لكن لا بدّ من «واو» العطف في قوله: «لأنّه إن^٨ كان واجب الوجود لازماً»، حتّى يكون دليلاً آخر. ويحتمل أنّها سقطت من قلم الشيخ أو^٩ الناسخ. ومما يدلّ على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء على الدليل الأوّل من غير التعرّض^{١٠} لبيان التلازم والتعارض؛

منها: مقاله في ثامنة الإلهيات: «الواحد ممّا هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته، ومعناه إمّا أن يكون مقصوراً عليه لذات ذلك المعنى، أو لعلّة. مثلاً لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الإنسان فلا يخلو إمّا أن يكون هو هذا الإنسان للإنسانية ولأنّه إنسان، أو لا يكون؛ فإن كان لأنّه إنسان هو هذا فالإنسانية يقتضي أن يكون^{١١} هذا فقط و إن وجدت لغيره. فما اقتضت الإنسانية أن يكون^{١٢} هذا، بل إنّما صار هذا^{١٣} الأمر^{١٤} غير الإنسانية. فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود، فإنّها إن كانت لأجل نفسها هي هذا المعيّن استحالة^{١٥} أن تكون تلك الحقيقة لغيره، فتكون تلك الحقيقة ليست إلّا هذا؛ وإن

٣. ص: للتخصّص.

٢. ص، ج: الوجود.

١. ق، ص: الوجود.

٦. م: أو معروضاً أو ملزوماً.

٥. م: بغير.

٤. م: دليل.

٩. م: + قلم.

٨. م: لو.

٧. م: يوجه.

١٢. م: + هو.

١١. م: هو.

١٠. م: تعرّض.

١٥. م: لاستحالة.

١٤. ص: الأمر.

١٣. ج: - هذا.

كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لاعتدائه بل عن غيره وإنما^١ هو هو لأنه هذا^٢ المعين^٣، فيكون وجوده الخاص له مستفاداً من غيره، فلا يكون واجب الوجود؛ هذا خلف! فإذا حققة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط». هذا كلام الشيخ بعبارة من غير تغيير، وهو مصرح بما ذكرنا.

ونقول في بيان استحالة الأقسام الأربعة في الدليل الثاني على محاذاة^٤ الكتاب: أما إذا كان معنى واجب الوجود لازماً لتعيينه فلائذ يلزم أن يكون الوجود معلولاً للتعيين^٥. وهو إما مهية الواجب^٦، أو صفته. فيكون وجوده معلولاً لمهية أو صفته؛ وإنه محال.

وأما إذا كان عارضاً فلأن العارض المفارق يحتاج إلى علّة غير المعروض، وإليه أيضاً، /SB8/ فهو^٧ أولى بأن يكون لعلّة.

وأما إذا كان التعيين عارضاً للوجود^٨ الواجب، فلأن عروض التعيين لعلّة بالضرورة، ولا بد أن يكون محلّ التعيين وهو الوجود متخصصاً. فتخصّصه إن كان بعين ذلك التعيين يكون علّة ذلك التعيين علّة لخصوصية ذات الواجب، وهو محال؛ وإن كان بتعيين آخر سابق للكلام فيه كما في ذلك التعيين إن محله يكون متخصصاً.

وأما إذا كان التعيين لازماً للوجود الواجب وهو باقي الأقسام، فهو محال. لأن التعيين حينئذ يكون معلولاً للوجود الواجب، والمقدّر خلافه.

ولنشرح بعد هذا كلام الشارح ليتّضح ما فيه من الخلل؛ فقله^٩: «واعلم! أننا بيننا أن اللزوم لا يتحقق»... إلى آخره بيان للشرطية القائلة: إن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه كان الوجود لازماً لمهية غيره أو صفة. وتوجيهه على ما قال أن اللزوم لا يتحقق إلا إذا كان أحدهما علّة للآخر، أو كانا معلولين لعلّة واحدة.

وهيهنا لا جائز أن يكونا معلولين، وإلا لزم أن يكون الوجود^{١٠} الواجب معلولاً لغيره،

١. ج: + يكون.	٢. س: لهذا.	٣. ص: المعين.
٤. م: + متن.	٥. ق: لتعيينه.	٦. م: واجب الوجود.
٧. م: وإليه أشار بقوله.	٨. ص: + و.	٩. م: - فقله.
١٠. م: وجود.		

ولا أن يكون الوجود^١ الواجب علةً للتعين، لأنه القسم الأول. فتعين أن يكون الوجود^٢ الواجب معلولاً لغيره، ولا أن يكون الوجود الواجب علةً للتعين، لأنه القسم الأول. فتعين أن يكون الوجود الواجب معلولاً للتعين. و التعين إما نفس مهية الواجب أو صفة من صفاته؛ فيلزم أن يكون وجود الواجب^٣ معلولاً لمهيته أو لصفة من صفاته.

وقد تقرر في المقدمة الثانية^٤ السابقة أنه محال؛ لكنه قرر ذلك بأننا أن اللزوم يستدعي أن يكون الملزوم أو جزء منه علةً أو معلولاً مساوياً للزوم أو لجزء منه أو كانا معلولي علة واحدة^٥. وعلى ذلك التقدير لا يمكن أن يكون وجود الواجب علةً^٦ للتعين، فهو إما معلول له أو هما معلولان. وإما كان يكون الوجود الواجب معلولاً؛ أما على تقدير أن يكونا معلولين فظاهر، وأما على تقدير أن يكون الوجود الواجب معلولاً للتعين فلأن الوجود معلول للتعين، والتقدير أن التعين معلول لغير^٧، فيكون الوجود^٨ الواجب معلولاً للغير؛ وإنه محال.

وهي هنا نظر من وجود؛

أحدها؛ أنه لا تقريب فيه، لأنه حاول بيان الملازمة [٣٣]، وهي أنه يلزم من كون الوجود الواجب لازماً للتعين كون الوجود بسبب مهية أو صفة. وهذا لا يتبين باستحالة كون الوجود الواجب معلولاً. فالأولى في بيان الملازمة ما ذكرناه.

الوجه^٩ الثاني: أن الثابت فيما سبق هو أن التلازم^{١٠} من^{١١} الطرفين يستدعي علية أحدهما للآخر، أو كونهما^{١٢} معلولين لعلة رابطة، والمقدر هي هنا ليس إلا أن الوجود^{١٣} الواجب لازم للتعين مطلقاً، لا أنه^{١٤} لازم مساوٍ.

ويمكن أن يقال: الدليل المذكور ثمة قائم في مطلق اللزوم، فإنه لو لم يكن أحدهما من

١. م: وجود.

٢. م: وجود.

٣. ص: + للتعين و التعين إما ... الواجب .

٤. ق: - الثانية.

٥. ج، س: - واحدة.

٦. ص: - أو معلولاً مساوياً ... علة. ٧. م: للغير.

٨. م: وجود.

٩. م: والوجه.

١٠. ج، ق: اللزوم.

١١. م: بين.

١٢. م: كانا.

١٣. م: وجود.

١٤. م: لأنه.

الملزوم واللازم علة للآخر، فلا يكون بينهما لزوم أصلاً لكن هذا الدليل لو صحّ دلّ^١ على انحصار حال اللازم والملزوم في عليّة أحدهما للآخر. وأمّا على معلوليتهما لثالث^[٣٤] أو على عليّة جزء الملزوم أو اللازم أو على مساواة اللازم، فلا. وليت شعري لم ردّد بين الملزوم وجزئه، واللازم وجزئه، وقيد المعلول بالمساواة؟ ولا دخل لشيء منها في الاستدلال!

فنقول: شرط في اللزوم أحد الأمور التسعة، لأنّ الشرط إمّا عليّة أحدهما أو معلوليتهما، وعلى التقدير الأوّل أحدهما إمّا الملزوم، أو جزئه، أو اللازم، أو جزئه. وعلى التقادير الأربعة إمّا أن يكون علة أو معلولاً. والدليل دالٌّ على الملزوم للازمه، أو على العكس^[٣٥] فباقي الأقسام مستدرك.

الوجه الرابع^٢: إنّ اللزوم^٣ وإن ساعدنا على اقتضائه عليّة لا يقتضي إلاّ عليّة في الجملة؛ لكن القسم الأوّل ما يكون الواجب^٤ الوجود علة مستقلة للتعين، فلا يلزم من كون الواجب^٥ الوجود لازماً للتعين^٦ وعلة له أن يكون علة مستقلة، فلا يعود القسم الأوّل. الوجه الخامس^٧: إنّ المقدّر لزوم معنى الواجب^٨ الوجود للتعين، واللازم منه كون معنى الواجب الوجود معلولاً للتعين لا كون الوجود معلولاً له حتّى يكون^٩ معلولاً لمهيئته^{١٠} أو صفة.

و جوابه: أنّه مبنيّ على أنّ الوجود عين الواجب، فليس^{١١} الكلام إلاّ أنّ الواجب موجودٌ وهو عين الوجود وكلّ موجود متعين بالضرورة، فيكون واجب الوجود وجوداً متعيناً. فإمّا أن يكون تعينه لذاته فلا واجب وجود الآهو، وإمّا أن يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجاً^{١٢} في تعينه إلى غيره؛ وإنّه محال.

وأيضاً إذا قيس التعين إلى الوجود الواجب^{١٣} يفرض بينهما^{١٤} الأقسام الأربعة؛ والكلّ

٣. م: الملزوم.

٢. م: الثالث.

١. م: لدلّ.

٦. ص: - و.

٥. م: واجب.

٤. م: واجب.

٩. ج: - يكون.

٨. م: واجب.

٧. م: الرابع.

١٢. م: - محتاجاً.

١١. م: وليس.

١٠. ج: - س: لمهيّة.

١٤. م: فيه.

١٣. م: واجب الوجود.

محال.

فإن قلت: هذه الأقسام الأربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض أيضاً على التقدير الأول أعني: ما إذا كان تعيينه لذاته، فيلزم^١ أن لا يوجد الواجب؛

فنقول: إذا كان تعيينه لغيره كان هناك أمران: الوجود^٢ الواجب، و التعيين. لأن الوجود الواجب ليس لعلية، و التعيين لعلية. فهما غيران، يفرض بينهما التلازم و التعارض بخلاف ما إذا كان تعيينه لذاته، فلا يلزم أن يكون هناك تعيين^٣ SA9/ مغائر لذاته، فلا يفرضان بينهما. فإن قلت: لانسلم أن واجب الوجود لو كان تعيينه لذاته انحصر^٤ في ذلك المتعين، وإنما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتاً واحدة؛ و هو ممنوع لجواز أن يكون عرضاً عاماً او طبيعةً جنسيةً فيكون تحته أنواع و كل نوع يقتضي لذاته تعييناً، فيلزم انحصار كل نوع في شخص، لا انحصار واجب الوجود في شخص.

أجيب عنه: بأن واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له أنواع لكان له حقائق مختلفة، فيكون الوجود مشتركاً اشتراكاً لفظياً، و هو باطل.

وفيه ضعف^٥ لأن واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق، بل عين الوجود الخاص، و غاية ما في الباب أن يكون للوجودات^٦ الخاصة حقائق مختلفة، فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظاً.

و الحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفا: «إن واجب الوجود ليس إلا مجرد وجود، و لا اختلاف في مجرد الوجود» [٣٦]. نعم الوجود المقارن للمهيات يختلف بحسب اختلاف إضافته^٧ إليها، و أما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة.

[١/٢٠٤ - ٣/٤٥] قوله: ثم أخذ بيان استحالة بمعنى آخر.

حمل الكلام ههنا على دالتين: على استحالة كون التعيين عارضاً للوجود^٨ الواجب، لكن «الفاء» في قوله: «فإن كان ذلك و ما يتعين به مهية واحدة» ممّا ياباه [٣٧]، لأن أحد

٣. م: ج: المعين.

٢. م: وجود.

١. م: يلزم.

٦. م: الموجودات.

٥. ج: و هو ضعيف.

٤. لا انحصار.

٨. م: لوجود.

٧. م: اختلافه اضافة.

الدليلين لا يترتب على الآخر. وقد مرّ أيضاً أنّ الدلالة الأولى ليست بجيدة^١؛ فالأولى أن يجعل الكلام هيهنا دليلاً واحداً كما قرّرناه.^٢

و تقريره على محاذاة الشرح^٣ أن يقال: لو كان التعيّن عارضاً للوجود الواجب لكان عروضه لعلّة، فمعرضه^٤ إمّا أن يكون وجوداً عاماً أو وجوداً خاصّاً. لاسبيل إلى الأول، وإلا لكان الوجود عاماً متعيّناً، وهو محال. فتعيّن أن يكون خاصّاً. فاختصاصه^٥ إمّا أن يكون بذلك التعيّن، فيكون^٦ علّة ذلك التعيّن علّة لخصوصية ذلك الوجود، فيكون الواجب المتخصّص معلولاً^٧ وإنه محال؛ وإمّا أن يكون بتعيّن آخر سابق، فيعود فيه الكلام^٨.

وقوله^٩: «من حيث هو طبيعة لا عامّة^{١٠} ولا خاصّة»، إشارة إلى أن قوله: «فإذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامّة» لا يريد به^{١١} ما يعتبر فيه عدم العموم، بل ما لا يعتبر فيه العموم، حتّى إذا عرض له التعيّن صار مخصوصاً. وقوله: «ولفظه^{١٢} ذلك إشارة إلى ما يتعيّن^{١٣} به^{١٤} أي: إشارة إلى قول الشيخ «ما يتعيّن به» في قوله: «وإن كان ما يتعيّن^{١٥} به عارضاً». وبالجمله إشارة إلى التعيّن العارض.

وقوله المذكور قبله^{١٦} مجرور صفة لما يتعيّن به، والضمير في «قبله» راجع إلى قوله: «فإن كان ذلك». وفي قوله «علّة لخصوصية الوجود الواجب» إشارة إلى أن «ما» في قول الشيخ: «لخصوصية ما لذاته يجب وجوده» موصولة؛ و «لذاته»^{١٧} يتعلّق بقوله: «يجب وجوده»، أي: بخصوصيته^{١٨} الذي يجب وجوده لذاته، وهو^{١٩} الوجود الواجب.^{٢٠}

١. ج: ص: - وقد مرّ... بجيدة.	٢. س: قرّنا.	٣. ص: س: ج: شرحه.
٤. ص: فمعرضه.	٥. ق: وجوده.	٦. ق: وجوده.
٧. ص: واختصاصه.	٨. ص: ليكون.	٩. ق: فمعلولاً.
١٠. م: الكلام فيه.	١١. + و.	١٢. س: علته.
١٣. ق: - به.	١٤. ج: ق: لفظ.	١٥. ج: تعيّن.
١٦. ص: - به.	١٧. ج: تعيّن.	١٨. م: - قبله.
١٩. م: لذا.	٢٠. ق: ص: بخصوصه.	٢١. ج: - هر، + ماله.

[١/٢٥٦ - ٣/٤٧] قوله: والفاضل الشارح.

قال الإمام في تقرير ما ذكره الشيخ: لو وجد واجبا الوجود كان كل^١ منها مخالفاً للآخر في تعيينه ومشاركاً له في وجوب وجوده، وما به الاشتراك مغائر لما به الاختلاف، فكل^٢ منهما مركب من الوجوب والتعيين، وعند ذلك يفرض الأقسام الأربعة التي في المقدمة الأولى:

أحدها: أن يكون التعيين للوجوب. فأينما حصل الوجوب حصل ذلك التعيين، فيكون واجب الوجود واحداً لا كثيراً، وإليه أشار بقوله^٣: «واجب الوجود المتعين إن كان تعيينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره».

القسم الثاني: أن يكون التعيين عارضاً للوجوب، وكل^٤ عارضٍ مفارقٍ لا بدّله من علة، فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعيينه إلى علة منفصلة، وهذا يقتضي إمكانها، وإليه أشار بقوله: «وإن لم يكن تعيينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول».

القسم الثالث^٥: أن يكون الوجوب لازماً للتعيين، وهو باطل لما تقرّر في المقدمة الثانية، فإن وجوب الوجود لو كان لازماً لمهية أخرى لكان معلولاً لتلك المهية، فيتقدّم^٦ تلك المهية^٧ بالوجود على الوجود وبالوجوب^٨ على الوجوب، وإليه أشار بقوله: «لأنه إن^٩ كان واجب الوجود لازماً لتعيينه كان الوجود لازماً لمهية غيره أو صفة، /SB9/ وإنه^{١٠} محال».

القسم الرابع: أن يكون الوجوب عارضاً للتعيين، فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوبه إلى سبب منفصل، وهو محال، وإليه أشار بقوله: «ولو كان عارضاً فهو^{١١} أولى بأن يكون لعلّة». وعند هذا الكلام تمّ فساد الأقسام، وبه يتم الدلالة.

وأما قوله بعد ذلك: «وإن كان ما يتعين به عارضاً لذلك فهو لعلّة^{١٢}» فهو زيادة^{١٣} لبيان

١. م: + واحد.	٢. م، ص: وكل.	٣. م: - بقوله.
٤. م: فكل.	٥. ص: + و.	٦. م، ق: فتقدّم.
٧. ص: - فيتقدّم تلك المهية.	٨. ق، ص، ج: بالوجود.	٩. ج، ق، ص، س: - لأنه إن.
١٠. م: ذلك.	١١. ق: فهي.	١٢. م، ق، ج: علة.
١٣. س: فهو.		

بطلان القسم الثاني، فإن الذي جعلناه علةً للتعين فإما أن يكون علةً لتعينه الذي به صارت مهيةً مشخصةً، فحينئذ تكون تلك^١ العلة علةً لخصوصية ما لذاته يجب^٢ وجوده، وإنه^٣ محال؛ وإما أن تكون علةً لتعين آخر بعد التعين السابق، فكلامنا^٤ في ذلك التعين السابق. وباقي الأقسام محال؛ هذا توجيه الإمام.

ونقل الشارح أنه قال في آخر الدلالة: وعند هذا يتم^٥ فساد الأقسام الثلاثة الأخيرة^٦ وبه صحَّ القسم الأول. وهو نقل لا يساعد توجيهه عليه، لأنه قرّر الأقسام^٧ على تقدير الواجبين، فلا يكون القسم الأول صحيحاً، بل خلفاً.

اللهم إلا أن يقال: هذا نقل كلامه على تقدير إصلاحه. فإن في^٨ توجيه^٩ ذلك نظراً^{١٠} من وجهين:

أحدهما: أن تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ، فإنه لم يفرض الكلام إلا في الواجب^{١١} الوجود الواحد.

والآخر: أن المقدمة القائلة: كل واحد من الواجبين مركّب ممّا به الاشتراك وما به الاختلاف، مستدركة^{١٢} لتمام الدلالة بدونها^{١٣}. فغيّر الشارح تقرير دلالته بأن حذف^{١٤} هذه المقدمة، وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال: واجب الوجود المتعين^{١٥} إما أن يكون تعينه لازماً لوجوب وجوده أو عارضاً، أو وجوبه لازماً أو عارضاً، والأقسام الثلاثة الأخيرة باطلة، فصحَّ القسم الأول. ثم أشار إلى أنه مع هذا الإصلاح لا ينطبق على^{١٦} المتن؛

أما أولاً: فلأن توجيهه إنما يتم لو كان في المتن: «وإن كان واجب الوجود لازماً لتعينه»، وليس كذلك؛ بل ما في المتن: «لأنه إن كان واجب الوجود» ... إلى آخره.

١. ق: - تلك.	٢. ق، س: بحسب.	٣. ج، ص: هو.
٤. ج، س: وكلامنا.	٥. م: - يتم.	٦. م: الآخر.
٧. م، ق: + الأربعة.	٨. ص: - في.	٩. ق: توجيهه.
١٠. م: نظر.	١١. م: واجب.	١٢. م: مستدرك.
١٣. م: هيئنا.	١٤. ص: صدق.	١٥. ق، ص: المعين.
١٦. م: مع.		

وأمّا ثانياً: فلاّنه لم يبق هناك قسمٌ يُحمل عليه. وباقي الأقسام محالٌ.
ثمّ اعترض بأنّ الوجوب والتعيّن وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب واختلافهما في التعيّن وقوع الكثرة في ذات كلّ واحدٍ منهما. فإنّ كلّ بسيطين يشتركان في سلب ماعداهما عنهما مع عدم الكثرة.
ثمّ سأل نفسه قائلاً: هب! أنّ الوجوب^١ والتعيّن سلبيان^٢، لكن لا بدّ أن تكون^٣ بين الوجوب والتعيّن ملازمة. فإمّا أن يكون الملزوم هو الوجوب أو التعيّن أو^٤ يعود الإلزام. و^٥ أجاب: بأنّ الأمر السلبي عدمٌ صرفٌ ونفيٌ محضٌ، فكيف يعقل فيه ما ذكرتم؟
وأنت خبيرٌ بأنّ السؤال الأوّل إنّما يرد على المقدّمة المستدركة، وفي السؤال الثاني تغيير الدليل إلى الإصلاح^٦ المذكور.

قال الشارح: الوجوب وإن كان أمراً اعتبارياً إلاّ أنّ الكلام ليس فيه، بل في الوجود الواجب، وهو ليس بسلبي، وأمّا التعيّن فهو ثبوتي لأنّ الطبيعة إذا تكثرت^٧ في الخارج فلا يخلو إمّا أن يكون تكثّرُها لذاتها وهو محالٌ، لأنّ مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف -، أو لأمرٍ غيرها ينضاف إليها، فهي التعيّنات فيكون لها وجودٌ في الخارج [٣٨].
وأيضاً إذا وجدت الطبيعة في الخارج فإمّا أن يكون الموجود مجرد الطبيعة، أو هي مع أمرٍ آخر. والأوّل محالٌ، وإلاّ لم يصحّ عليها التعدّد، لأنّها لو تعدّدت وهي هي^٨ تكون موجودةً بعينها في موارد متعدّدة على أحوال متضادّة، وإنّه محالٌ بالضرورة.

[١/٢٠٧-٣/٤٩] قوله: لأنّ تعيّنات الأشخاص.

لا شكّ أنّ مفهوم التعيّن وهو ما^٩ يتميّز به الشيء ذهنياً وخارجاً مشتركٌ بين التعيّنات اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع بين أفرادها، فتعيّنات الأشخاص من حيث تعلّقها بالمتعيّنات لا تشترك^{١٠} في شيءٍ أي: في ذاتي، فإنّ كلّ تعيّن فهو بهويته

- | | | |
|----------------|-------------------|----------------|
| ١. م: الوجود. | ٢. م، ج، ص: سلبي. | ٣. م: يكون. |
| ٤. ق، ص، ج: و. | ٥. م: - و. | ٦. ص: الإصلاح. |
| ٧. ق: كثرت. | ٨. ص: هي. | ٩. ج: ممّا. |
| ١٠. م: يشترك. | | |

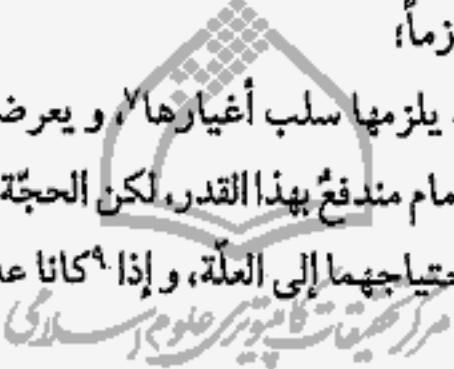
مغاير لتعيين آخر، فإنها لو اشتركت^١ في ذاتي لم يكن تعيينات.

[٣/٥٠-١/٢٠٧] قوله: ولو كان التعيين^٢ بالفرض.

هذا كلام على جواب الإمام عن السؤال الثاني.

و تقريره أن يقال: هب أن التعيين والوجوب أمران عديان، لكنهما ليسا عدماً محضاً حتى لا يصح عليهما التعارض والتلازم. و فرق^٣ بين العدمي والعدم؛ و الأمور العدمية /SA10/ يصح أن يكون فصلاً^٤ لأمر موجود^٥ [٣٩]؛ كما يقال: الإنسان حيوان ناطق مائت، والمائت^٥ عدمي، فبالأولى جواز أن تكون عارضة له أو لازمة.

لا يقال: المراد بالعدم^٦ المحض أنه معدوم في الخارج، والمعدوم في الخارج لا يصح أن يكون عارضاً أو لازماً؛

لأننا نقول: كل مهية يلزمها سلب أغيارها^٧، ويعرضها سلب بعض أحوالها المفارقة. و لا شك أن^٨ ما ذكره الإمام مندفع بهذا القدر، لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير [٤٠]، لأن إتمامها يتوقف على احتياجها إلى العلة، وإذا كانا عديمين فكيف يحتاجان إلى العلة؟! 

[٣/٥٠-١/٢٠٧] قوله: الواجب يساوي الممكنات.

هذا نقضُ أورده الإمام على الدليل حسب توجيهه. و هو أنه لو تم الدليل لزم أن لا يكون الواجب موجوداً، لأنه لو وجد الواجب لكان مشاركاً لسائر^٩ الموجودات^{١١} في الوجود و^{١٢} مخالفاً^{١٣} في التعيين، و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركباً ممّا به الاشتراك و ما به الامتياز، و حينئذ إن^{١٤} كان بينهما ملازمة فإن كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك التعيين لازماً لكل وجود، فيلزم انحصار كل وجود في ذلك

- | | | |
|------------------|-------------------------------|-----------------|
| ١. م: اشترك. | ٢. س: - التعيين. | ٣. م: ففرق. |
| ٤. م: فصلاً. | ٥. م: فالمائت. | ٦. م: من العدم. |
| ٧. م: اعتبارها. | ٨. ص: أنّها. | ٩. م: أن. |
| ١٠. ق: ج: كسائر. | ١١. ق: الموجودات، ص: الموجود. | ١٢. م: و. |
| ١٣. ج: + له. | ١٤. ص: به. | |

التعيين؛ هذا خلفٌ وسفسطةٌ وأما بالعكس فيكون الوجود لازماً ومعلولاً ويعود المحال؛ وإن^١ لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات.

وأجاب الشارح: بأننا لا نسلم لزوم التركيب ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، فإنّ امتياز وجود^٢ الواجب عن سائر الوجودات بعدم عروض المهية الذي لا يستلزم تركّبه إلّا في العبارة، فإنّه أمرٌ واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركّب، وهو الوجود الغير العارض للمهية. وكأنّه منع لزوم التركيب وأسند^٣ه إلى أنّه إنّما يلزم لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتياً.

ثمّ كأن^٤ سائلاً قال: لا بدّ أن يكون ما به الامتياز ذاتياً له، فإنّه لو كان عارضاً^٥ لزم أن يكون الواجب معروضاً للعوارض؛ وهو محالٌ على مذهبكم.

فأجاب^٦ بمنع ذلك. وإنّما يكون كذلك لو لم يكن أمراً^٧ عديماً، وهو التجرد. وهذا الجواب لا يدفع^٨ النقض، لورود هذا المنع على أصل الدليل، ولأنّ الإلزام بأنّ ما به الامتياز هو التعيّن الذي هو ثبوتي لا التجرد، وإنّما أوردته تنبيهاً على فساد توجيه الدليل، ثمّ حقّق الجواب بأنّ تعيّن الوجود^٩ الواجب ليس بمغائر له حتّى يصحّ التعارض^{١٠} والتلازم بينهما؛ بل هو نفسه.

وفي قوله: «على أنّ الوجود ليس طبيعة نوعية» إشارة إلى أنّه الجواب المحقّق بقوله: «على»، وإلى جواب سؤالٍ مقدّر بقوله: «ليس طبيعة نوعية». وهو أن يقال: تعيّن الوجود^{١١} الواجب زائدٌ على مهيتّه، لأنّ مهية الواجب هو الوجود. فالحاصل في الخارج من مهية الواجب إمّا مجرد الوجود، أو هو^{١٢} مع شيءٍ آخر. لا سبيل إلى الأوّل، وإلّا لزم أن يكون مساوياً للممكنات من غير امتياز عنها^{١٣}. فتعيّن أن يكون معه أمرٌ آخر؛ وهو التعيّن. والجواب: إنّ حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته، وليس نفس الوجود المطلق،

١. ج: فإنّ.	٢. ص: ج: الوجود.	٣. ص: أسند.
٤. ص: س: ج: ق: إنّه.	٥. م: ق: + له.	٦. م: وأجاب.
٧. ق: - أمراً.	٨. ص: لا يندفع.	٩. م: وجود.
١٠. م: التعارض والتلازم.	١١. م: وجود.	١٢. م: هو.
١٣. م: بينهما.		

فإن الوجود المطلق ليس طبيعةً نوعيةً بل عارضاً للوجود الخاص الواجب، فيكون مغايراً^١ له في المفهوم، إلا أنه صادق عليه. وهذا كالبعد، فإنه^٢ على قسمين: بُعد قائم بذاته؛ وبُعد قائم بالغير - وهو البعد الجسماني -، وإطلاق البعد عليهما بالتشكيك. فإن قلت: هب! أن الوجود ليس طبيعةً نوعيةً، لكن الوجود الواجب طبيعةً نوعيةً ينحصر في واحد، فيعود الكلام في تلك الطبيعة الكلية. فنقول: قد سبق أن الواجب ليس له مهية كلية، بل هو الجزئي الحقيقي، وهو الوجود المحض القيوم^٣ بذاته.

[٢٠٨-١/٣٠١] قوله: فائدة.

اعلم أن الطبيعة النوعية لا يخلو إما أن يكون تعيينها لازماً لمهيتها، أو لا يكون. فإن كان لازماً يكون نوعها منحصراً في شخص، وإن لم يكن لازماً أمكن أن يتعدّد؛ فتعدّد أشخاصها إما أن يكون لذاتها وهو محال، لأن مقتضي الطبيعة لا يختلف، أو لعل مغايرة لها، فلا بد من شيء يقبل تأثير العلل وهو المادة، سواء كان هيولى كما في الصورة الجسمية، أو موضوعاً كما في السواد المتعدّد، أو مطلقاً كما في النفوس بحسب تعدّد الأبدان.

وقوله: «أو بسببها»، أي: عوارض المادة كما في النطفة، فإن عوارضها الدموية تُهيّؤها^٤ لقبول الصورة العقلية^٥ ثم عوارضها تُعدّها للصورة اللحمية إلى غير ذلك. وهيئنا نظراً؛ لأننا لا نسلّم أنه لا بد من موجود قابل لتأثير العلل، وإنما يكون كذلك^٦ لو كان التأثير وجودياً وهو ممنوع^٧ [٤١]. سلّمناه، لكن لا نسلّم أن القابل هو المادة، فإن أشخاص العلوم يتعدّد بحسب تعدّد الذوات القابلة، وهي ليست مادّية بل مجردات. وسمعت /SB10/ الفضلاء حملة هذا الكتاب^٨ أن المراد بالمادة هيئنا القابل لتأثير العلل، سواء كان مجرداً أو غيره^٩. وعلى^{١٠} هذا يجوز أن يتعدّد المفارقات أشخاصاً و

٣. ق، س: القيوم.

٦. م: العقلية.

٩. م: غير مجرد.

٢. س، ص: إته.

٥. م: يتهيّؤها.

٨. ق: - الكتاب.

١. ص: مغايرة.

٤. س، ج: متملاً.

٧. ق، ص، ج: - كذلك.

يقال: أنها مادية مع قطعهم بأنها أنواعٌ منحصرةٌ في أشخاصٍ، وبأنها مجردة^{١١} عن المادة.

[٣/٥٢-١/٢٠٨] قوله: وإذا حصلت هذه الفائدة ممّا ذكره بالعرض.

لعلّ قائلًا يقول: هذه الفائدة لا تعلّق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وبما بعدها وهو نتيجة البرهان، فلم يذكرها وهي أجنبية ههنا؟

أجاب الشارح: بأنّه قد ذكر في الفصل المتقدّم أنّ تعيّن الواجب إن كان لذاته انحصر الواجب في شخصٍ واحدٍ، وإلا كان^{١٢} الواجب في تعيّن معلولاً للغير. فقد تبين من هذا أنّ الطبيعة النوعية إن كان التعيّن لازماً لها ينحصر نوعها في شخصها، وإن كان غير لازم كان معلولاً لعلل غير الذات، فلا بدّ لها من قابل للتأثير. فلمّا كانت هذه الفائدة معلومة ممّا تقدّم من البرهان ثبته عليها^{١٣} ههنا تنبيهاً على أنّها^{١٤} فائدةٌ جليّةٌ، وإن حصلت بالعرض.

قال الإمام: إنّما أورد هذه الفائدة لأنّها حجةٌ خاصّةٌ في أنّ الواجب لا يجوز أن يكون نوعاً لأشخاصٍ، فإنّ أشخاص النوع إنّما يتعدّد إذا كان النوع مادياً، والواجب يستحيل أن يكون مادياً. وأمّا الحجة المتقدّمة فعامّةٌ في أنّه يستحيل أن يكون جنساً لأنسواع أو نوعاً لأشخاصٍ، فإنّها ينفي أن يوجد^{١٥} من الواجب شخصان سواء كانا من نوع أو^{١٦} جنسٍ، لا اشتراكهما في الوجوب وافتراقهما في التعيّن؛ فيفرض بينهما الأقسام الأربعة المحالة.

وأما نقله أنّ الحجة المذكورة هي: أنّ التعيّن إذا كان عارضاً... إلى آخره فهو نقلٌ غير مطابق [٤٢]. على أنّ هذا القسم غير كافٍ في الاحتجاج؛ وهو ظاهرٌ.

[٣/٥٣-١/٢٠٩] قوله: وأمّا الذي يقبل التكرّر لذاته أعني: المادة فلا يحتاج في أن يتكرّر إلى قابلٍ آخر.

اعلم! أنّه قد تكرّر في هذا الكتاب أنّ تكثر المادة واختلافها لذاتها؛ وليس كذلك! فإنّ

١٢. ج: لكان.

١٥. م، ق: يكون.

١١. ق: مجرد.

١٤. م، ق: أنّه.

١٠. ق، ص: على.

١٣. ق: عليه.

١٦. ج، س: + من.

الصورة لما كانت علّة لوجود المادّة [٤٣] كان عوارضها الموقوفة^١ على وجودها بحسب الصورة قطعاً على ما أشرنا إليه في بحث إثبات الهيولى.
فالحق في الجواب: أن تكثر المادّة بحسب تكثر الصورة، و تكثرها ليس لتكثر المادّة، بل للمادّة^٢ نفسها، فلا دور.
فإن قلت: نحن نعلم بالضرورة أنه لو لا تغاير المحليين لم يتغاير^٣ الحالان، كما أنه لو لا تغاير الحالين لم يتغاير المحليان، فالدور لازم.
فنقول: هذا لا يستلزم توقّف كلٍّ من المتغايرين على الآخر، بل التلازم بينهما كما في المتضايقين^٤.

[٣/٥٤-١/٢٠٩] قوله: و^٥ أفاد بقوله: «بحسب تعيّن ذاته» أن^٦ التعيّن ليس زائداً على ذاته^٧.
لأن^٨ معناه أن الواجب واحدٌ بالشخص فلا يكون تعيّن زائداً، إذ التعيّن إنما يزيد على الذات إذا تكثرت.
و فيه نظر؛ لجواز أن يزيد التعيّن ولا يكون الذات مقولةً على كثرة، كما إذا كانت علّة للتعين، أو لم يكن ينحصر في شخصٍ إمّا لأن المبدأ كافٍ في فيضانه كما في العقول، أو لوحدة القابل كما في الافلاك.
قليل^٩: الذات إذا لم تكن مقولةً على كثرة لم يشاركها غيرها في المهيّة فمهيّتها مخالفة بالحقيقة^{١٠} لسائر المهيّات، فتكون^{١١} مهيّة متعيّنة ممتازةً بنفسها لا يحتاج إلى شيءٍ يميّزها، فتعيّنها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر المهيّات، كما أن التعيّنات موجودةٌ في الخارج ولا يتعيّن إلا بذاتها. وهذا الكلام إنما يتمّ لو كان سبب التعيّن^{١٢} قطع المشاركة؛ وهو ممنوعٌ [٤٤].

١. س: الموقوفة.	٢. ق: المادّة.	٣. ص: علّة تغاير.
٤. س: المضايقين.	٥. ص: - و.	٦. ق: إذ.
٧. ج، ص، ص: على ذاته.	٨. ص: إلا أن.	٩. م، ص، ق: قبل.
١٠. م: في الحقيقة.	١١. م: فيكون.	١٢. ص: - التعين.

[٣/٥٤-١/٢٠٩] قوله: لوجب بها و لكان^١ الواحد منها^٢ أو كل واحد منها قبل واجب الوجود و^٣ مقوماً له.

و فيه نظر لأن المراد بالقبلية إما الزمانية [٤٥] فلا نسلم الملازمة، فإن من الجائز أن يلتئم الواجب عن أمور لم يتقدم^٤ عليها بالزمان -، وإما الذاتية^٥، فيكون كل واحد من الأجزاء متقدماً عليه، فلا يكون للواحد^٦ في قوله: «وكان الواحد منها» فائدة. والشارح حملها على التقدم الزماني، حيث قال: «والتركيب قد يكون عن أجزاء يتقدم المركب»، أي^٧: لا شك أن أجزاء المركب يتقدم عليه بالذات؛ وإما بالتقدم الزماني، فيمكن أن تقدم كل واحد من الأجزاء على المركب كما في المركب من العناصر، أو بعضها كما في السرير. فإن قيل: يستحيل أن يتقدم كل واحد من الأجزاء بالزمان على المركب، ضرورة أن الجزء الأخير معه بالزمان؛ أيضاً المثل غير مستقيم، فإن المركب من العناصر لا بد أن يكون له صورة نوعية أو مزاج، وهما معه بالزمان؛ أجيب: بأنه فرض المركب من العناصر دفعة^٨، كتركيب^٩ شيء مع SA11/ شيء، فزال السؤال، لكن منع الملازمة باقي. والحق في الجواب: أن المراد القبلية الذاتية. وأما ترديد الشيخ فلاختلافهم^{١٠} في أن الجزء الأخير^{١١} مع المركب بالذات أو قبله بالذات.

ولما لم يكن ههنا^{١٢} موضع تحقيقه تردد فيه^{١٣}.

[٣/٥٤-١/٢٠٩] والانقسام قد يكون بحسب الكيفية.

قسم الانقسام إلى ثلاثة أقسام. وفي بيان الحصر وجوه، فإن الانقسام إما إلى أجزاء

- | | | |
|---------------------------------|---------------------|-----------------|
| ١. ص: من كان. | ٢. ج: ق: ص: - منها. | ٣. ق: ج: - و. |
| ٤. ص: كم يتقدم. | ٥. ص: للزمانية. | ٦. ص: الواحد. |
| ٧. ص: إذا. | ٨. ص: - دفعة. | ٩. ق: ج: تركيب. |
| ١٠. ص: فاختلفهم. | ١١. ق: الآخر. | ١٢. ق: هنا. |
| ١٣. م: - قوله لوجب بها ... فيه. | | |

عقلية وهو الانقسام بحسب المهية، كانقسام النوع إلى الجنس والفصل، أو خارجية؛ ولا يخلو إما أن يكون متشابهة وهو الانقسام بحسب^١ الكمية، أو غير متشابهة - وهو الانقسام في المعنى، كما في الجسم إلى الهولي والصورة. أو نقول: الانقسام إما بحسب العقل أو بحسب الخارج؛ ولا يخلو إما أن يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم؛ أو بالفعل، وهو الانقسام بحسب^٢ المعنى، أي: بحسب الحقيقة إلى حقائق مختلفة، فإن حقيقة الجسم ينقسم إلى الهولي وهي معنى، و^٣ الصورة وهي معنى^٤ ٤٦].

فإن قلت: يرد على الوجه الأول أن الانقسام الكمي ليس إلى الأجزاء، لأنه إذا طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل كميات أخرى ليست أجزاء للكم الأول. وعلى الوجه الثاني الانقسام في الكم المنفصل، فإنه انقسام بالفعل وليس بالمعنى^٥، بل بحسب الكم. فنقول: أقسام الكم وإن لم يكن أجزاء له في الحقيقة إلا أنه يُطلق عليها الأجزاء تسامحاً حتى يقال: إنها أجزاء يحصل بعد حصول الكل. فالمراد بالأجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها أجزاء^٥، سواء كان بالحقيقة أو لا، وعلى هذا قوله: «كما للمتصل إلى الأجزاء المتشابهة». ولا نسلم أن انقسام الكم المتصل^٦ ليس في المعنى، فإن انقسامه ليس إلى الكميات، بل إلى الوحدات وهي معانٍ.

والأوضح في القسمة أن يقال: الانقسام إما إلى أمور عقلية كالمركب من الجنس والفصل، أو إلى أمور خارجية. فإما أن يكون متشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل، فإن العشرة لا يتركب من الستة والأربعة، بل من الوحدات وهي متشابهة^٧، أو غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى [٤٦].

[٢٠٩/١-٣/٥٥] قوله: وكل واحد^٨ من التركيب والانقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء المركب أو المنقسم إنما يجب بما هو جزء له^٩.

١. ص: - المهية كانقسام ... بحسب. ٢. ج: - بحسب.
٣. ج: في المعنى. ٤. م: + بالحقيقة.
٥. ص: المتشابهة. ٦. م: - واحد.
٧. ص: ٥. ٨. ج: - يقتضي ... جزء له.
٩. ص: ٦. ج: - المنفصل.

ههنا أنظار:

أحدها: إن هذا إنما يتم لو كان منقسماً بالفعل، أما إذا كان منقسماً بالقوة كما^١ في الكم فلا يكون واجباً بالجزء، لأن الجزء ليس بموجود معه.
وقوله: «فإن الجزء ليس بالكل» ينتقض^٢ بالأجزاء العقلية^٣، فإن الجنس والفصل هو النوع في الخارج.

وكذلك لا نسلم أن الواجب لو كان ملتئماً من أجزاء كانت مقدّمة عليه، وإنما يكون كذلك لو لم يكن الأجزاء عقلية، فإن الأجزاء^٤ العقلية متحدة الوجود مع الشيء. وكذلك قوله: «ولا في الكم إلى أجزاء متشابهة»، لأنه لا يلزم من امتناع تركيب واجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم، إذ لا تركيب فيه.

ويمكن دفع هذه الأسئلة: بأن^٥ المدعى ليس إلا نفي التركيب [٤٧] من الأجزاء الخارجية ونفي^٦ الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ في قوله: «فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم»؛ وأما^٧ نفي انقسامه^٨ بحسب المهيّة إلى^٩ الجنس والفصل فيجب في فصل آخر.

والمراد بالكم المنفصل المنقسم^{١٠} بالفعل، فيكون واجباً بالجزء، ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم. ولو أريد به^{١١} الكم المتصل فله وجه، لأنه لو انقسم فيه يلزم^{١٢} أن يكون مركباً من الهيولى والصورة.

وأما قوله: «أو كان واجب الوجود ذا مهيّة أخرى غير الوجود» ... إلى قوله: «كان^{١٣} الواحد من أجزائه، يعني^{١٤}: المهيّة» فهو إعادة إشارة إلى فائدة التردد في قوله: «ولكان الواحد منها أو كل واحد منها»؛ وهو أيضاً غير مستقيم، إذ على تقدير تركيبه من المهيّة والوجود يكون كل واحد منهما متقدماً عليه، لا المهيّة فقط.

٣. ج: الفعلية.

٢. م: فينتقض. ق: منتقض.

١. ج: ق: ص: - كما.

٦. ق: هي.

٥. م: لأن.

٤. ج: - عنليه فإن الأجزاء.

٩. م: في.

٨. ص: انقسام. م: معنى الانقسام.

٧. ق: + في.

١٢. ص: - من نفي ... يلزم.

١١. ق: - به.

١٠. ص: منقسم.

١٤. م: أعني.

١٣. م: لكان.

وقال الإمام في بيان ذلك: إن من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من أجزائه، وهو ظاهر؛ ومنها ما يتقدم عليه بعض أجزائه دون البعض، كالجسم، فإنه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة^١ على الجسم والهيولى مع الجسم، لأنها إذا حصلت بالفعل فهي الجسم.

قال الشارح: الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان، فإن هيولى الماء إذا صارت هواءً تكون متقدمة على الهواء قطعاً بالزمان، فضلاً عن الذات.

وهذا^٢ ليس بشيء فإن التمثيل لا يجب أن يكون بجميع^٣ الأفراد. [٤٨] فلعل^٤ المراد بالهيولى هيولى الأفلاك.

نعم يرد عليه أنه إن^٥ أراد التقدم الزماني بالصورة لا يتقدم على^٦ الجسم بالزمان /SB11/ أو التقدم الذاتي، فالهيولى أيضاً، متقدمة على الجسم، لامعة.

وأما قوله: «فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة أولى»، فقد قال فيه بعض الأساتذة - رحمه^٧ الله -: إنما لم يقل: «على ما هو الصورة» حتى يشمل الصورة وغيرها، كما في السرير.

وفيه نظر؛ لأن التقدم بالذات لازم^٨ [٤٩].

وقال بعضهم: الأولى^٩ أن لا يذكر في المثال الهيولى ولا^{١٠} الصورة، لأنهما متقدمان على الجسم^{١١}؛ بل يذكر في المثال «ما هو كالصورة»، فإن الهيئة اللاحقة للسرير مع السرير، وليست^{١٢} صورة، بل كالصورة.

وفيه أيضاً نظر؛ لأن الهيئة السريرية إن لم تكن^{١٣} جزءاً من السرير فقد خرجت عن التمثيل، وإن كانت جزءاً كانت متقدمة عليه بالذات [٥٠].

١. ص: المتقدمة.	٢. ج: + هـ.	٣. م: لجميع.
٤. م: ولعل.	٥. ق، ص: إن.	٦. ق، ص، س، ج: على.
٧. م: رحمهم.	٨. م، س، ص، ج: المراد.	٩. م: لا.
١٠. ق: الجزء.	١١. م، ص، ق، س: ليس.	١٢. م: لم يكن.

[٣/٥٦١-٢١٠] قوله: إن قيل لعل المهيئة^١.

هذا سؤال على^٢ البرهان المذكور. و تقريره أن يقال:
 هب! أن المهيئة المركبة ممكنة^٣، لكن لا نسلم أن هذا الإمكان ينافي وجوبها، وإنما
 يكون كذلك إن^٤ لم تكن أجزائها واجبة، لا بد لها من بيان.
 وفيه نظر؛ لأن الإمكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قطعاً.
 ويمكن أن يقال في توجيهه: لا نسلم أن المهيئة المركبة لاحتياجها إلى أجزائها ممكنة،
 وإنما يكون كذلك لو لم تكن أجزائها واجبة، فإنها إذا كانت أجزائها واجبة و كان وجودها
 لا يتوقف إلا على أجزائها فهي بالنظر إلى ذاتها تستحق الوجود، فهي واجبة الوجود.
 والحاصل إننا لا نسلم أن كل محتاج إلى الغير ممكن [٥١]، وإنما يكون كذلك لو كان
 ذلك الغير شيئاً خارجياً^٥، أما إذا كان من أجزائه فلا.
 أجاب: بأن أجزائه إن كانت ممكنة يلزم الخلف، وإلا فإن كان كل منها واجباً يلزم
 تعدد الواجب، أو بعضها فهو الواجب والباقي معلول.
 واعلم! أن هذا التوجيه وإن كان منتظماً إلا أنه لا ينطبق على كلام الإمام حيث قال:
 «وإن كانت ممكنة للافتقار^٦ إلى أجزائها»، فهو اعتراف بالإمكان، فكيف يمنعه؟!

[٣/٥٧١-٢١٠] قوله^٨: كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير
 مقوم له في مهيئته.

قال الإمام: لا فرق بين قولنا: «الوجود غير داخلي في ذاته»، وبين قولنا: «غير مقوم
 لمهيئته». و حينئذ لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق، و يصير المعنى: كل ما لا يكون
 الوجود جزءاً من ذاته لم يكن الوجود جزءاً من ذاته.

فقال الشارح: المراد بقوله: «ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته»: ما لا يكون الوجود
 ذاتياً له أعم من أن يكون نفس المهيئة أو جزءاً منها، وإليه أشار بقوله: «على ما اعتبرنا

٣. ص: - ممكنة.

٦. ج: + و.

٢. م: عن.

٥. ق: سبباً.

٨. ص: م: + و.

١. م: + المركبة.

٤. م: - إن.

٧. ص: + و.

قبل « أي: في المنطق.

و معنى قوله: «غير مقوم لمهيته»: أنه لا يتوقف عليه مهيته، بل يكون عارضاً له^١.
فحاصل القضية إن ما لا يكون الوجود ذاتياً له يكون الوجود عارضاً له، وكل ما
يكون الوجود عارضاً له يكون وجوده عن غيره، ينتج: أن كل ما لا يكون الوجود ذاتياً له
يكون وجوده^٢ من^٣ غيره، و ينعكس بعكس^٤ النقيض إلى أن^٥ كل ما لا يكون وجوده عن
غيره يكون الوجود ذاتياً له؛ ننضمه^٦ إلى قولنا: «واجب الوجود لا يكون وجوده عن غيره»
لينتج أن واجب الوجود يكون الوجود ذاتياً له. فإما أن يكون الوجود جزءاً له، أو^٧ نفس
مهيته. لا سبيل إلى الأول لما تقدّم من نفي التركيب، فتعيّن أن يكون الوجود نفس^٨ مهيته،
و هو قولهم: الواجب الوجود هو الوجود البحت.

و أمّا قوله: «إلا^٩ الوجود المشترك الذي لا يوجد إلا في العقل»، فهو جواب لما يقال:
دلّ كلام الشيخ على أن الوجود داخل في مفهوم ذات^{١٠} واجب الوجود، و هو منافٍ لما
ذهبتم إليه من^{١١} أنه خارج عن مهيته لازم لها.

و جوابه: إن الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك، و أمّا الداخل
فهو الوجود الخاص، فلا منافاة.

و^{١٢} أقول: لم يطلق الشيخ^{١٣} في هذه المواضع إلا لفظ الوجود مطلقاً^{١٤}، و هو لا يدلّ
على خصوصية أصلاً [٥٢].

على أننا لا نشكّ في أن معنى الوجود^{١٥} هو الكون و التحقق^{١٦}. فالوجود الخاصّ إمّا
أن يشتمل^{١٧} على معنى الكون و الثبوت، أو لا. فإن لم يشتمل^{١٨} فليس بوجود قطعاً. إذ لا
معنى للوجود الخاصّ بالشيء إلا كونه و تحقّقه؛ و إن اشتمل على معنى الكون كان
الوجود المطلق ذاتياً له؛ و أيضاً: لو كان الوجود المطلق عارضاً للوجودات الخاصة. و من

١. ج: له.	٢. ق: الوجود عارضاً ... وجوده.	٣. ج: ص: عن.
٤. ص: - بعكس.	٥. م، ص: أن.	٦. م، ق: بنضمه.
٧. ق: و.	٨. ق: عين.	٩. م: أمّا.
١٠. ج: - ذات.	١١. ج: - من.	١٢. م، م: - أقول.
١٣. م: - الشيخ.	١٤. م: مطلقاً.	١٥. ص: + و.
١٦. م: التحقيق.	١٧. ق: يشتمله.	١٨. ج: + على معنى الكون.

الضروري المغائرة بين معنى العارض^١ والمعرض، فيكون إطلاق الوجود على العارض والمعرض بالاشتراك اللفظي^٢.

فإن قلت: لو كان الوجود المطلق ذاتياً للواجب^٣، فهو إما أن يكون جزء الواجب أو نفسه. وإيأما كان يلزم أن تكون له^٤ مهية كلية، وإنه محال لما سبق.

فنقول: الوجود ليس بكلي وإن كان مطلقاً.
فتأمل في هذا المقام؛ فإنه^٥ لا يعرفه إلا الراسخون في العلم.

[٢١٠/١-٣/٥٩] قوله: كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس.

يريد أن يبين أن واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني.
أما أنه ليس بجسماني^٦، فلأن واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره، وكل جسماني يجب بغيره.

أما أنه ليس بجسم، فلوجهين.
أحدهما: إن واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم؛ وكل جسم ينقسم في المعنى وفي الكم.

والثاني: إن واجب الوجود ليس له مشاكل^٧ من نوعه، وكل جسم فله مشاكل^٨ من نوعه. SA12/ هذا هو البيان الواضح. والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها^٩ ملاحظة للمتن.

و تقريره إن واجب الوجود ليس بممكن معلول، وكل جسم وجسماني فهو^{١٠} ممكن معلول. أما أن كل جسماني فهو ممكن، فلا أنه يجب بالغير لا بذاته.

قال الإمام: قوله: «كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به» يقتضي أن يكون الأعراض واجبةً بالجسم الذي هو محلها، وهذا خطأ، لأن الأعراض وإن كانت محتاجة

١. ق: + معنى. ٢. ج، ص: و أيضاً لو ... اللفظي. ٣. م: - للواجب، + للوجود الخاص.

٤. م: - له. ٥. ص: وإله.

٦. م: مشاكل. ٧. م: مشاكل.

٨. م: مشاكل. ٩. ص، س: منها.

١٠. م: وكل جسماني وكل جسم فهو.

إلى الجسم لكنها لا تجب به، بل بسائر الأسباب؛ ولو كانت واجبةً به^١ لاستحال تغيير الأعراض مع بقاء الجسم.

أجاب الشارح: بأن ما يتعلّق وجوده بالجسم إمّا أن يتعلّق به فقط، فيجب به قطعاً؛ أو به وبغيره، وإذا وجب به وبغيره يصدق أن يقال: إنّه يجب به^٢، فلا استدراك.

وأما إنّ كلّ جسمٍ فهو ممكنٌ، فلوجهين:

الأوّل: إنّ كلّ جسمٍ ينقسم في الكمّ وفي المعنى^٣، و واجب الوجود غير منقسم^٤ فيهما، فلا شيء من الجسم بواجب الوجود، بل ممكن الوجود.

ويمكن أن يقال: وكلّ منقسمٍ في الكمّ والمعنى مركّبٌ وكلّ مركّبٍ ممكنٌ، فكلّ جسمٍ ممكنٌ.

الثاني: إنّ كلّ جسمٍ يوجد جسماً آخر من نوعه باعتبار مهيتته، إنّ كان له نوعٌ متعدّد الأشخاص؛ أو باعتبار الجسميّة إنّ لم يكن له النوع^٥، لما سبق أنّ الجسميّة طبيعّة نوعيّة [٥٣].

ومحصّله إنّ كلّ جسمٍ يوجد شيء آخر من نوعه، وكلّ ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلولٌ لما ثبت أنّ الطبيعة المتعدّدة في الخارج يكون معلولةً، لأنّ تعدّدها لا يكون لذاتها، بل لغيرها^٦، فكلّ جسمٍ معلولٌ.

وقوله: «معنى لفظة إلّا ناقضٌ لمعنى النفي»، معناه إنّ الاستثناء مفرّغٌ من غير نوعه [٥٤]، وفيه معنى النفي؛ فيكون تقدير^٧ الكلام إنّ كلّ جسمٍ فتجد جسماً آخر من نوعه أو ممّا ليس من نوعه إلّا باعتبار جسميته^٨ فإنّه من نوعه بهذا الاعتبار. ولما استنتج الشيخ من المقدّمات التي ذكرها أنّ كلّ جسمٍ محسوسٌ وكلّ متعلّقٍ به معلولٌ علم أنّ كبرى القياس الأوّل هذه القضية. فلهذا زيد في المقدّمات، وإلّا كان^٩ ما ذكرناه كافياً^{١٠}.

٣. م: في المعنى وفي الكم.

٦. م: نوع.

٩. م: الجسميّة.

٢. م: به.

٥. ص: وكلّ.

٨. ق: - تقدير.

١١. ق: كلياً.

١. م: به.

٤. م: لا ينقسم.

٧. م: لغيره.

١٠. م: لكان.

[٢/٦١-١/٢١١] قوله: يريد نفي التركيب بحسب المهية.

تقرير الدليل أن الواجب مهيته^١ الوجود، وكل شيء سواء ليس مهيته الوجود، فإن كل شيء سواء ممكن الوجود، فهو يقتضي إمكان الوجود، فلو كانت^٢ مهيته الوجود اقتضى وجوب الوجود، لأن ثبوت الوجود لنفسه ضروري، فلا يشارك شيئاً من الأشياء في المهية قطعاً.

والسؤال يمكن تحريره بوجهين:

أحدهما: إن الواجب يشارك سائر المهيئات في الوجود، فكيف لا يشارك شيئاً من الأشياء؟^٣

والجواب^٤: إن المطلوب أن الواجب لا يشارك شيئاً من المهيئات في المهية، والوجود ليس^٥ مهية من مهيئات الممكنات ولا جزء لها، فمشاركة^٦ الواجب للمهيئات في الوجود لا يوجب مشاركته إياها في المهية.

الثاني: إن الواجب لما كان هو الوجود الواجب يشارك^٧ سائر الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود.

والجواب: إن الوجود الخاص للممكن ليس مهيته ولا جزؤه، بل عارض له، فيكون قائماً بالغير، والوجود الواجب قائم بالذات؛ ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في المهية.

ويمكن^٨ أن يقرر الجواب: بأن مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست مشاركة في المهية ولا جزئها، لأن الوجود ليس ذاتياً للوجودات الخاصة.

واعلم! أن كلام الشيخ يمكن أن يوجهه بكلا الوجهين والجوابين. وأما الشارح فقد قرّر^٩ السؤال بالوجه الثاني، فلا بد^{١٠} في جوابه من مقدمة أخرى، وهي: إن الوجود لما كان طارئاً على الأشياء يكون قائماً بالغير، فلا يشارك القائم بالذات. أو تحرير الجواب على

٣. م: + قوله.

٢. ق، ص، س: كان.

١. س: مهية.

٦. م: فشارك. ق: مشاركة.

٤. س: فالجواب. ص: - والجواب. ٥. ج: ليست.

٩. س، ج: حرّر.

٧. س، ج، ص: شارك. ٨. ق: فيمكن.

١٠. س، ج، ص، ق: ولا بد.

الوجه الآخر، لكن يجب حينئذ أن يحمل قوله: «الأشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها» على الوجودات الخاصة. وهو خلاف الظاهر، وإلا لم يكن إلى ذكرها حاجة. و لو عني «بالوجود الممكن» في قوله: «يشارك الوجود الممكن في الوجود^١» الموجود الممكن كان تحرير السؤال^٢ على الوجه الأول؛ و^٣ حينئذ لا حاجة إلى زيادة تلك المقدمة في جوابه [٥٥]، كما حررناه.

و على لفظ الشيخ استدراك. لأن معنى قوله: «لا يدخل الوجود في مفهومها» ليس إلا أن الوجود ليس نفس^٤ مهيتها ولا جزءاً منها، فيرجع كلامه إلى أن الوجود ليس مهية شيء ولا جزء مهية شيء^٥ لا^٦ يكون الوجود نفس مهيته ولا جزء مهيته، و ظاهر^٧ أنه هذان! [٥٦] لكن المراد أن الوجود ليس نفس^٨ مهية شيء ولا جزء مهية شيء^٩ من المهيئات الممكنة، بل هو طاريء عليها؛ و حينئذ يتضح الكلام.

[٢/٦٢-١/٢١٢] قوله: فإذن واجب^{١٠} الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في أمر ذاتي. هذا ليس SB12/ نتيجة لما ذكر، لأن المذكور إن الواجب لا يشارك شيئاً في مهيته. و معناه أن مهية الواجب ليست عين مهية شيء آخر ولا جزءاً لها، لأن مهية الواجب الوجود، و الوجود^{١١} ليس مهية شيء آخر ولا جزءاً^{١٢} منها. أمّا أن الواجب ليس له^{١٣} ذاتي يشارك فيه شيئاً آخر فلم يتبين [٥٧].

اللهم إلا أن يقال: حقيقة الواجب^{١٤} الوجود، و الوجود^{١٥} لا يشارك شيئاً آخر في ذاتي، إذ الوجود لا جزء له ولا^{١٦} جنس له ولا فصل. لكن لو ثبت هذا^{١٧} لكان كلاماً آخر. ثم لو سلم فإنما يتم ذلك لو كان وجود الفصل أو^{١٨} الخاصة لقطع المشاركة، وهو

- | | | |
|-----------------|-----------------------------|----------------------------------|
| ١. ج: + الوجود. | ٢. س: تحريراً للسؤال. | ٣. ص: و. |
| ٤. ج: نفس. | ٥. ج، ق: و لا جزء مهية شيء. | ٦. م: و لا. |
| ٧. م: فظاهر. | ٨. ق: نفس. | ٩. م، س، ق: - و لا جزء مهية شيء. |
| ١٠. ق: - واجب. | ١١. م: - و الوجود. | ١٢. م: أجزاء. |
| ١٣. م: + مهية. | ١٤. م: واجب. | ١٥. م: و الوجود. |
| ١٦. م: فلا. | ١٧. م: + الكلام. | ١٨. م: و. |

ممنوع؛ لجواز أن يكون لمطابقة المهيّة العقلية الموجود الخارجي، فإن الصورة العقلية لا يطابقه ما لم ينضم إليها صورة^١ الفصل. والأولى أن يقال: لوركب^٢ الواجب من الجنس والفصل يلزم أن تكون له^٣ مهيّة كلية، وهو محال^٤.

[٣/٦٢-١/٢١٢] قوله: وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح منحلّة بما مرّ.

وجه الإمام الكلام ههنا بأن حقيقة الله - تعالى - لا تساوي^٥ حقيقة شيء آخر، لأن حقيقة ما سواه مقتضية للإمكان وحقيقته^٦ - تعالى - منافية للإمكان، واختلاف اللوازم يستدعي^٧ اختلاف الملزومات.

وحرّر السؤال بأن مذهبك^٨ إنّ الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجوداً، ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد الوجود، فيكون^٩ جميع وجودات^{١٠} الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته - تعالى -.

والجواب: إنّ^{١٢} وجود الممكنات ليس نفس مهيّتها ولا جزءاً منها، بل عارض لها^{١٣}. واستضعفه بأن عروض الوجودات للمهيّات لا ينافي مشاركة الواجب إياها في مهيّة الوجود. وأيضاً كما يخالف^{١٤} حقيقة^{١٥} الله^{١٦} - تعالى - مهيّات^{١٨} الممكنات في اللوازم، كذلك يخالف^{١٩} وجوداتها في اللوازم، لأن حقيقته يقتضي الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات يقتضي الإمكان والقيام بالغير. فإن صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب أن يكون حقيقة الله - تعالى - مخالفة لوجودات^{٢٠} الممكنات في المهيّة، وهو خلاف ما ذهب إليه [٥٨]: وكذلك قوله: «إنّه - تعالى - منفصل بذاته»، لأن ذاته - تعالى - لما كانت مساوية^{٢١}

- | | | |
|----------------------------------|-----------------|-----------------|
| ١. ق: + في. | ٢. س: تركيب. | ٣. ص: - له. |
| ٤. م: - والأولى أن ... وهو محال. | ٥. م: لا يساوي. | ٦. ص: حقيقة. |
| ٧. م: يقتضي. | ٨. س: مذهبكم. | ٩. ص: ليكون. |
| ١٠. م، ق، س: الوجودات. | ١١. ج: - تعالى. | ١٢. ق، ج: بأن. |
| ١٣. ق: - لها. | ١٤. ج، ص: خالف. | ١٥. ج: حقيقته. |
| ١٦. ج: - الله. | ١٧. ق: - تعالى. | ١٨. ق: مهيّة. |
| ١٩. م: يختلف. | ٢٠. م: لوجود. | ٢١. م: متساوية. |

لسائر الوجودات في طبيعة الوجود^١ و امتياز الأشياء المتساوية^٢ في تمام المهيّة بعضها عن بعضٍ لا بدّ وأن يكون بأمرٍ من خارج، وجب أن يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بأمرٍ زائدٍ. وقد التزم هذا في إلهيات الشفاء بقوله: «الوجود لا بشرطٍ مشتركٍ بين الواجب والممكن، والوجود بشرط لا هو ذات الواجب و حقيقته. وهذا يقتضي أن يكون امتياز ذاته - تعالى - عن غيره بهذا القيد السلبي [٥٩]».

قال الشارح: أمّا الاعتراضات المبنية على مساواة الوجودين فهي منحلّة بما مرّ. وأمّا ما نقله عن «الشفاء» فشرط العدم ليس أمراً زائداً في الخارج، بل في الاعتبار فقط؛ والكلام إنّما هو بحسب نفس الأمر. وأيضاً وجودات الممكنات ليست مستحقّة^٣ في الخارج، وانفصال الوجود الخارجي عن المعدومات لا يحتاج إلى شيءٍ غير ذاته.

[١/٢١٢ - ٣/٦٣] قوله: هذا مبنيّ على أن الحدّ لا يحصل إلّا من الجنس و الفصل. مع أنّه ذكر في «الحكمة المشرقية» أن الحدّ قد يقع باللوازم، فعدم التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد، لجواز أن يُحدّ باللوازم [٦٠].

أجاب: بأنّ المراد ليس مطلق الحدّ، بل الحدّ المقتضي للتركيب أي^٤: الحدّ المركّب من الجنس و الفصل، أو من الفصول. فلمّا نفى التركيب بحسب الماهية نفى الحدّ المقتضي له. ثمّ لو كان المراد مطلق التعريف الحدّي فنقول: الحدّ إمّا بالذاتيات، أو باللوازم، وكلّ منهما منتفٍ؛ أمّا الأوّل فلما تبين؛ وأمّا الثاني فلاّنه ليس له لازمٌ، لأنّه منفصل الحقيقة عمّا عداه، فإنّ الحكماء لا يثبتون له لوازم مقارنة إذ صفاته عندهم عين ذاته، بل لوازم مباينة^٥، فلا يمكن تعريفه باللوازم؛ أمّا^٦ المقارنة فلعدمها، وأمّا المباينة فلا متنازع التعريف بالمباين.

[١/٢١٢ - ٣/٦٤] قوله^٧: وربّما ظنّ.

تحرير السؤال: أنّ الجوهر جنسٌ و^٨ حقيقته أنّه الموجود^٩ لا في موضوع، وهو صادقٌ على الواجب، فيكون الجوهر جنساً له، فيكون مركّباً من الجنس و الفصل.

٣. م، ق: محققة.

٦. ص: المنفارق.

٩. ص: للوجود.

٢. م، ق: - المتساوية.

٥. ص: مقارن.

٨. ص: - و.

١. م: الوجودية.

٤. ص: في.

٧. م: لملة.

و جوابه: إننا لا نسلم أنه صادق على الواجب.
 بيانه: إنه ليس يعنى به الوجود^١ بالفعل؛ أما أولاً فلأنه لو كان المراد ذلك فكل من عرف أن زيداً جوهرٌ عرف أنه موجودٌ بالفعل، وليس كذلك.
 وأما ثانياً: فلأن الموجود بالفعل يكون بعلة^٢ والذاتي لا يكون بعلة^٣؛ بل المعنى أن الجوهر مهيةٌ إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع؛ وهذا المعنى غير صادق على الواجب، إذا ليس له مهية يعرضها الوجود، وإنما حقيقته عين الوجود. ولئن سلمنا أن المراد الموجود بالفعل، وأنه صادق على الواجب؛ لكن لا نسلم أنه جنس، فإن /SA13/ الموجود بالفعل ليس جنساً للموجودات، فلا يصير جنساً بإضافة أمرٍ سلبي إليه. وإليه أشار بقوله: واعلم ... إلى آخره.

[٣/٦٦١/٢١٤] قوله: وذلك لأن^٥ أولى البراهين بإعطاء اليقين^٦ هو الاستدلال بالعلّة على المعلول^٧.

إن قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب ليس^٨ استدلالاً^٩ بالعلّة على المعلول، وإلاّ لزم أن يكون الواجب معلولاً؛ قلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته. فإننا^{١٠} في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود أولاً، ثم نستدلّ به على سائر الموجودات. وأما القوم فيثبتون سائر الموجودات، ويستدلّون بها على وجود واجب الوجود^{١١}.

و بعبارة أخرى؛ نحن نثبت الحقّ ونستدلّ به على الخلق، وأما هم فيثبتون الخلق و يستدلّون به على الحقّ، فطريقتنا^{١٢} أشرف وأوثق! [٦١]
 والله أعلم^{١٣}!

- | | | |
|--|-------------------------|--------------------|
| ١. م، ق: الوجود. | ٢. م: لعلّة. | ٣. م: لعلّة. |
| ٤. ص: سلمناه. | ٥. ص: أن. | ٦. ق، س: المتمين. |
| ٧. م: باعطاء ... المعلول. | ٨. م: ليس. | ٩. م: استدلال. |
| ١٠. م: فإن، ص: وإنّا. | ١١. س: على وجود الواجب. | ١٢. ق، ص: فطريقنا. |
| ١٣. م: والله تعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب. | | |



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تعليقات
المحقق الباغنوي
على متن المحاكمات
(النمط الرابع)



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١
﴿١﴾ لا يخفى على الناظر أن المذكور في هذا النمط ليس هو كون الوجودات الخاصة عللاً بالقياس إلى الوجود المطلق المقول بالتشكيك.

ثم لا بد من حمل «الوجود» في هذا الموضع على الموجود؛ لأن المقول بالتشكيك ليس هو الوجود بالقياس إلى الوجودات الخاصة، مثلاً ليس وجود العلة أقدم في كونه وجوداً من وجود المعلول، بل العلة أقدم في كونه موجوداً بالنسبة إلى المعلول. فالمقول بالتشكيك هو الموجود بالقياس إلى المهيئات لا الوجود بالقياس إلى الوجودات. وأيضاً قد تقرّر في موضعه أن الأمور العامة هي المشتقات المحمولات على المهيئات بـ«هو هو»، لا المبادي التي لم يحمل عليها، لكن بعض كلماتهم مشعّر بكون المبادي أيضاً من الأمور العامة، مثل قولهم: «الوجود زائد في الممكن». فتأمل! هذا.

ثم أقول: الأصوب أن يُحمل كلام الشارح على معنى أن الوجود المطلق لما كان عارضاً بالقياس إلى الوجودات الخاصة وقد تقرّر أن كل ما هو عارضٌ لشيءٍ فعروضه له وحمله عليه مفتقرٌ إلى علةٍ ولهذا فسّروا الذاتي بما لا يعلّل والعرضي بما يعلّل، فالوجود المطلق العارض للوجودات الخاصة يفتقر عروضه لها إلى علةٍ. وأما إن تلك العلة هي الوجودات الخاصة أو غيرها فليس منه أثر في كلام الشارح، بل حيث قال: «فإذن هو معلولٌ مستندٌ إلى علةٍ» ولم يقل: بل هو معلولٌ مستندٌ إليها ربّما يشعر بأنه جعل العلة غير الوجودات الخاصة؛ ويحمل الوجود المطلق على الموجود المطلق والوجودات الخاصة

على الموجودات المخصوصة. فمعنى كلام الشيخ حينئذٍ إنَّ النمط الرابع في ذكر الموجود المطلق أنَّه لا يساوق المحسوس. وينقسم إلى الواجب والممكن وعلله؛ لأنَّ كلَّ علَّةٍ فإنَّما هي علَّةٌ لثبوت الموجود المطلق وعروضه للمهيَّات الموجودة، فصَحَّ أنَّ الكلام في الوجود المطلق وعلله، ولم يرد ما أوردنا.

ثمَّ إنَّه تسامح في العبارة وجعل المعلول هو الموجود المطلق باعتبار ثبوته للمهيَّات، مع أنَّ المعلولات هي المهيَّات من حيث إنَّها موجودةٌ، لأنَّ الأثر المترتب على التأثير على رأى المشائين هو الوجود. وعلى ما ذكرنا يندفع ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله: «لا نسلم أنَّ الوجود المطلق إذا كان عارضاً يكون مفتقراً...» إلى آخره، وكذا ما ذكره بقوله: «وأيضاً إنَّما يلزم أنَّ يكون الوجود المطلق موجوداً في الخارج»، لأنَّه مبنيٌّ على أنَّهم لا يطلقون المعلول إلَّا على الموجودات الخارجيّة اصطلاحاً، وقد ذكرنا أنَّ هذه مسامحةٌ منهم للتنبيه على أنَّ الأثر الحاصل من الفاعل عندهم هو الوجود؛ وكذا ما ذكره بقوله: «و نقول: أيضاً مطلق الوجود ...» إلى آخره، لما ذكرنا من أنَّ المراد من العلّية والمعلولية ماذا؟

وأما ما أورده بقوله: «لقائل أن يقول» فيندفع بما استدلَّ به في موضعه من أنَّ المقول بالتشكيك لا يكون ذاتياً بالنسبة إلى أفرادهِ، ومثل هذا الإيراد ليس له وَقَعٌ في هذا المقام، إذ ليس غرض الشارح إلَّا توجيه كلام الشيخ بما ثبت عندهم واستقرَّ رأيهم عليه بالدليل المشهور المسطور في الكتب، فإنَّ أوردَ الإيراد فإنَّما يوردُ على دليله لو ورد، وإلَّا فلا. وما نقله بقوله: «على أنَّ من النَّاس مَنْ ذهب إلى أنَّ الاشتداد والضعف اختلاف في نفس المهيَّة»، فمبنيٌّ على الخلط بين ما فيه الاختلاف وما به الاختلاف، وذلك لأنَّ مرادهم أنَّ الأشدَّ بالنوع مخالفٌ للأضعف، لا أنَّ النوع موجودٌ فيهما لا بالتساوي بل بالاختلاف، والثاني هو التشكيك في المهيَّة دون الأوَّل.

وإنَّ أريد أنَّه يلزم حينئذٍ أن يكون الجنس مقولاً بالتشكيك بالقياس إلى نوعي الأشدَّ والأضعف، فمن المعلوم أنَّه لا يلزم بل نقول: نفس أحد النوعين أشدَّ من نفس النوع الآخر، لا أنَّ أحدهما أشدُّ من الآخر في صدق الجنس. فتأمل!

٢. العرضي وإن كان متّحداً مع الشيء في الوجود، لكن يتأخّر عنه باعتبار أن تعلق ذلك الوجود بالمعروض متقدّم على تعلقه بالعارض، وقد صرّح بذلك الشيخ في منطق الشفاء، وقد ذكر أيضاً أن الطبيعة لا بشرط /DA2/ شيء متقدّم على الطبيعة بشرط شيء تقدّم البسيط على المركّب، مع تصريحه في مواضع على اتّحادهما بحسب الوجود، فظهر أن الاتّحاد في الوجود لا ينافي تقدّم أحدهما على الآخر، كيف وقد يتقدّم المعروض على عارضه في الزمان أيضاً؟! كما يشاهد من أن زيدا مثلاً موجودٌ ولم يكن أبيض مثلاً ثم صار أبيض، مع أن الأبيض متّحدٌ معه في الخارج.

ولئن تنزّل عن ذلك المقام فنقول: فعلية الذات متقدّم على وجوده وجميع عوارضه على ما صرّح به بعض المحقّقين، ولعلّه هو المراد بالعلية والمعلولية. ولو جعلت العلية باعتبار الاتّصاف والحمل على ما أشرنا فالاندفاع في غاية الظهور.

٣. قد عرفت أنه مبنيّ على أنهم اصطلاحوا في إطلاق المعلول على الموجود الخارجي. ولا يخفى على الناظر في كلامهم أنه وإن كان كذلك، لكنهم كثيراً ما يطلقون المعلولية باعتبار الوجود العقلي أيضاً.

و يرد على قوله: «فيكون كل شيء موجوداً بوجودين»، أن مسجوديته إنما هو بالوجود الخاص لا بالوجود المطلق، كما قالوا في مسجوديته - تعالى -: إنه بالوجود الخاص الذي هو عينه لا بالمطلق مع تحقّقه فيه.

وكذا على قوله: «فلا يمكن تصوّر الوجود المطلق بدون تصوّر أحد الوجودات الخاصّة»، إنه إنما يلزم ذلك لو كان العلية والمعلولية باعتبار الوجود الذهني بصورته، لأنّ تصوّر الوجود الذهني للشيء بصورته، ولهذا فسّروا تصوّر حصول صورة الشيء في العقل لا بحصول نفس الشيء فيه. وأمّا إذا كان العلية باعتبار الوجود بنفسه في العقل و ذلك بأن يتّصف شيء ما في العقل به، فلا ينفكّ حصول الوجود المطلق بنفسه في الذهن عن حصول فردٍ منه - وهو الفرد الذي كان ذلك الشيء موجوداً به. و ورود هذين الأخيرين مبنيّ على أن ما ذكره بقوله: «و نقول أيضاً» معارضةً واستدلالاً على ما هو الظاهر.

ثمّ المراد «بمطلق الوجود» في توجيه الإمام هو الوجود في الجملة لا جميع الوجودات، لعدم ملائمة قوله: «فإنّ لفظ الوجود مهملة» معه؛ ولا الوجود المطلق الكلّي، و هو ظاهر.

و حينئذٍ يمكن رجوع الضمير إلى الوجود المراد منه الوجود في الجملة، إلّا أنّ مصداقه إنّما هو وجود الممكن؛ ولا حاجة إلى ارتكاب هذا التقدير في توجيه كلام الشيخ.

٤. لا يخفى على أحد أنّ كلّ صفة ثابتة لفرد مهية فهي ثابتة لتلك المهية في ضمن هذا الفرد، ضرورة اتّحاد ذلك الفرد مع مهيتها في الوجود العيني على رأي المحقّقين كالشيخ و من يحذو حذوه، ممّن ذهب إلى وجود الطبائع في الأعيان، فكلّ ما ثبت له و يتّحد معه في الوجود يثبت للمهية و يتّحد معها أيضاً، و من المعلوم إنّ الإحساس ثابت للفرد و المحسوس محمول عليه؛ فلا بدّ من ثبوت الإحساس و حمل المحسوس على المهية لا بشرط شيء، فالشيخ لم ينكر كون الطبيعة محسوسة في ضمن الفرد، بل إنّما ينفي كونها محسوسة بالاستقلال.

و حينئذٍ نقول: لا يخفى على المنصف إنّ كلّ محسوس بالاستقلال والأصالة فله هويّة و هادئة تدخل فيها الأعراض المعيّنة سواء كانت موضعاً أو وضعاً أو غير ذلك، و ذلك لأنّ المتأصّل في المحسوسية هو هذه الذات مثلاً، و يدخل في هادئته أمر جزئيّ معيّن يمتاز به عن محسوس آخر سواء سميّ تشخصاً أو مشخصاً أو غير ذلك، و لا شك أنّ ما يدخل فيه ذلك الأمر المعيّن الجزئي لا يصدق على شيء آخر لم يتحقّق فيه ذلك الأمر لا في الخارج و لا في الذهن أيضاً، إذ الموجود في الذهن لا ينفكّ عنه ذلك الأمر و إلّا لم يكن الموجود ذلك الشخص. و على هذا يندفع جميع ما أورده صاحب المحاكمات؛ أمّا الأوّل: فلأنّنا نختار الشقّ الأوّل، و هو الظاهر من عبارة الشيخ حيث قال: «لا محالة»... إلى آخره، و المنع ساقط على ما قرّرنا.

و أمّا الثاني: فنختار الشقّ الأوّل فيه أيضاً و يسقط المنع عنه كما ذكرنا.

و أمّا الثالث: فلأنّنا نختار أنّ الطبيعة الكلّية نفس الشخص في الخارج بمعنى أنّهما موجودان فيه بوجود واحد، لكن ذلك لا يقتضي أنّها محسوسة بالأصالة و الاستقلال.

وأما الرابع: وهو المشار إليه بقوله: « وقوله: فإنه من حيث هو كذا موجود في الخارج، وإلا فلا يكون هذه الأشخاص أناساً، فيه منع » /DB2/ ... إلى آخره؛ فلأن معنى الحمل الخارجي هو الاتحاد بين الموضوع و المحمول بحسب الخارج؛ فإذا صدق أن هذه الأشخاص أناس في الخارج، فلا بد من تحقق الإنسان في الخارج أيضاً. نعم، في القضايا الذهنية لا يلزم تحقق المحمول إلا في الذهن، وكذا الموضوع.

٥. للمعترض أن يقول: لا يمكن أن يكون المراد بالطبيعة المشتركة، البيعة الموضوعية للاشتراك في العقل؛ إذ حينئذ يصير الكبرى منظوراً فيها؛ إذ الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل يجوز أن تكون محسوسة في الخارج، فلا بد أن يكون المراد منها المعنى الآخر، ولا شك في عدمها حينئذ. ولا يذهب عليك أن الاعتراض بهذا التوجيه يرجع إلى ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله: « وأيضاً: إن عني بقوله: لم يكن مشتركاً مقولاً على كثيرين » ... إلى آخر ما قال؛ والجواب حينئذ ما قررنا و حققنا.

٦. للمعارض أيضاً: أن يستأنف كلامه و نقل الكلام إلى أجزاء الأجزاء و أجزاء الأجزاء و هكذا، أو ليس غرضه إلا إيقاع الشك و عدم إتمام الدليل و يحصل مقصوده بهذا الوجه، فالحق أن يحمل كلام الشيخ على أنه استأنف الكلام في جميع الحقائق، أعضاء كانت أو أجزاء لها، الأولى أو الثانية بالغاً ما بلغ. و ذكر الأعضاء للتمثيل، و على هذا يندرج ما ذكره صاحب المحاكمات من الجواب الحق في هذا الكلام؛ لأنه إذا كان الحال في الأعضاء كذلك أي: أخذت من حيث إنها كلية مشتركة، فلا يستدعي إدراكها كون الإنسان محسوساً.

٧. وأيضاً: على هذا التقدير اللازم، أن حقيقته الكلية مجردة و جميع الماديات و الممكنات شريكة له حينئذ في هذا الحكم، لا أن ذاته مجردة. و يمكن أن يقال: مراد الشارح أن الشيخ أولاً حكم حكماً كلياً على كل حقيقة من غير أن يكون الواجب - تعالى شأنه - داخلاً في هذا الحكم الكلي. ثم لما كان هذا الحكم يصلح سبباً للتعجب في خروج الواجب - تعالى - عنه في الواقع على ما توهم، تعجب منه و قال: كيف يتوهم عدم تناول الحكم الذي أثبتنا لجميع الحقائق و هو الاستغناء من المادة للمبدأ الذي هو محقق جمع

تلك الحقائق. وكلمة «كيف» في عبارة الشيخ ولفظ «التعجب» في كلام الشارح يناديان على أن المراد ما ذكرنا لا ما ذكره، وحينئذ يندفع مجموع الإيرادين.

ومحصله، أنه إذا كان الحال في جميع الحقائق الاستغناء عن المادة فما هو محقق الحقائق كان مستغنياً بطريق الأولى، وحينئذ لا يكون تمثيلاً إقناعياً، لأن ما توهم أنه فرع وهو الواجب - تعالى - ثبوت الحكم له أولى وأظهر مما جعل أصلاً وهو الحقائق. والإمام غفل عن هذه الدقيقة واعترض بأنه إقناعي.

وأنت تعلم أن هذا التوجيه يجعل الكلام راجعاً إلى أن العلة لابد أن تكون أشرف من معلوله، فإذا ثبت الاستغناء عن المادة للمعلول ثبت للعلة البتة، وهذا كما ترى مقدمة خطائية ونظيره ما ذكرنا في كون المحوي لا يكون علةً للمحوي إن المحوي أخس منه والأخس لا يكون علةً للأشرف؛ وقد منع ذلك في مقام البرهان وحكم بكونه خطائياً وما نحن فيه من هذا القبيل، فلم يندفع كلام الإمام بهذا التوجيه. ولم يغفل الإمام عن الدقيقة، بل حكم بأنه مع هذا التوجيه خطابي إقناعي برهاني؛ فتأمل!

٨. فإن قلت: يمكن اختيار كلا الشقين من التردد، أما الأول فبأن نمنع قوله: «امتنع أن يوجد ذلك الجزئي الواحد أيضاً» ويسند بأنه يجوز أن تقتضي المهية كون غير ذلك الجزئي متمنعاً وذلك الجزئي واجباً، وأما الثاني فبمنع DA3/ قوله: «فتكون تسلك الجزئيات ممكنة لذاتها متمنعة بالغير»، إن أريد الغير الخارج عن الشخص، ومسألة إن أريد غير المهية. لكن نمنع بطلان اللازم حينئذ، إذ يجوز أن يكون هو الشخص.

قلت: هذا الدليل مبني على ما ذهب إليه الشيخ وغيره من المحققين. على أن ليس الشخص أمراً موجوداً داخلياً في الشخص دخول الفصل في النوع على ما ذهب إليه المتأخرون.

على أنه يمكن دفع الثاني بأن الوجوب والامتناع الذاتيين من لوازم المهية دون الشخص من حيث هو شخص، ودفع الأول بأن المهية وإن فرضنا اقتضاها الوجوب بالنظر إلى بعض الأفراد وامتناعه بالنظر إلى البعض، فبالنظر إلى نفسها لا يخلو حالها من الثلاث؛ فإما أن يقتضي وجوب نفسها، أو امتناعها، أو إمكانها. والثالث ظاهر الفساد، و

كذا الأول و هو أن المهية تقتضي وجوب نفسها إذ حينئذ لو امتنع الشخص الآخر لكان امتناعه ناشياً من تشخصه المنضم إلى مهيته، فلم يكن ممتنعاً لذاته بل لجزئه، ولا شك أن الجزء غير الكل، فيكون ممتنعاً لغيره، فالممتنع بالذات ذلك الجزء الآخر.

فإن قيل: يجوز أن يكون الجزء الآخر غير ممتنع بالذات، وإنما الممتنع بالذات المجموع من حيث هو مجموع؛

قلت: المجموع محتاج إلى جزئه و المحتاج إلى الغير ممكن، فلم يكن شيء من المركبات ممتنعاً لذاته، هذا.

لكن لقائل أن يقول: فحينئذ يكون النقيضان المجتمعان ممكناً لذاته بهذا الدليل بعينه. لا يقال: الممتنع بالذات ليس النقيضين، بل اجتماعهما؛

لأننا نقول: الاجتماع صفة محتاجة إلى موصوفه أي: النقيضين فيلزم بناءً على ما ذكرت أن المحتاج إلى الغير ممكن أن يكون ممكناً، فبقي الثاني و هو إن المهية تقتضي امتناع نفسها، و حينئذ يلزم امتناع ذلك الجزئي الواحد، فيلزم امتناع الواجب - تعالى شأنه - عن ذلك، هذا خلف.

فتأمل في أطراف الكلام، تحط بما بقي من الخبايا في زوايا المقام!

٩. ما هي علل المهية هي الجنس و الفصل المأخوذ بشرط لا شيء، لأنهما بهذا الاعتبار جزءان للمهية، و المحمول على النوع المتحد الوجود معه هو المأخوذ لا بشرط شيء و هو اعتبار كونهما جنساً و فصلاً، و حينئذ يندفع السؤال.

و أما ما ذكره في الجواب فليس بشيء، لأن الجنس و الفصل المأخوذ بشرط لا عين المادة و الصورة الخارجية على ما قرره بعض المحققين.

و حينئذ نقول: نفي العلية الخارجية إن كان عن المأخوذ لا بشرط شيء فينفي عنه العلية العقلية أيضاً، وإن كان عن المأخوذ بشرط لا شيء فكما يثبت له العلية العقلية يثبت له العلية الخارجية. و الحق إن الأجزاء المحمولة و إن كانت محمولة في العقل و ذلك يقتضي اتحادها مع كلها في الوجود العقلي لكن لا شك أن الحمل يقتضي أيضاً نحواً آخر من الوجود لها بسببه يمكن الحمل لاقتضائه التغاير في الذهن، فالجنس و الفصل لهما

وجود في العقل ممتاز عن النوع و وجود متّحد به مع نوعه، فالعلية باعتبار هذا الوجود المغاير. وأما في الخارج فليس لها وجود مغاير لكل أصل؛ فتأمل!

ثم أقول: كون الجنس محمولاً على النوع و متّحداً معه في الوجود لا ينافي تقدّمه عليه بالذات، إذ يجوز أن يكون تعلّق الوجود بالجنس متقدّماً بالذات على تعلّقه بالنوع، إذ معنى التقدّم يرجع إلى نوع أحقيّة وأليقيّة. قال الشيخ في الشفا: «إنّ الطبيعة لا بشرط شيء متقدّم على الطبيعة المأخوذة بشرط شيء تقدّم البسيط على المركّب». وقد تقرّر ذلك في كلامه؛ وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة في حواشيه على حكمة العين. وبالجملة هذا الاحتمال لا ينقبض عنه العقل و يتلقاه بالقبول.

١٠. يشبه أنّ الماديّة والصورية من قبيل التصوّرية والتصديقية بمعنى المنسوب إلى المادّة والصورة، بأن يكون فرداً من المادّة أو الصورة، وهذا في أصل DB3/الإطلاق. و حينئذٍ كان إطلاق الماديّة والصورية في الأعراض ليس على سبيل الحقيقة، ولهذا قال: «لفظ كان»، وهذا توجيه كلام الشارح في توجيه لفظ «كان»، ولا ينافي ذلك اشتهاهما فيما يتناول الأعراض أيضاً وهو جزء يكون المركّب معه بالقوّة و جزء يكون المركّب معه بالفعل، إذ ذلك إمّا بسبب كونه مجازاً مشهوراً أو صار حقيقة عرفية. واستعمال الشيخ لفظ «كان» نظراً إلى أصل الوضع، كما إنّ تركها في بعض المواضع من الشيخ وغيره كان نظراً إلى العرف الطاري؛ هذا.

وأما ما ذكره في توجيه كلام الشيخ من تخصيص البحث بالجواهر فبعيد، أمّا أولاً فلأنّ الشيخ عبّر عن المعلول بلفظ «الشيء» ليتناول جميع المعلولات؛

و أمّا ثانياً فلأنّ تخصيص الحكم تحكّم بحث لا طائل تحته! و أمّا ثالثاً فلما مثل به الشيخ من المثلث، والظاهر أنّه حمّله على النظير والشبيه، وفيه تكلف، فالشارح - رحمه الله - حمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر منه، فحمل العلة على ما يتناول الأعراض أيضاً، ولهذا أورد حديث الموضوع واعتذر عن قبل الشيخ في تركه في التقسيم بأنّ ليس غرض الشيخ استيفاء أقسام علل الوجود، بل إنّ العلة تنقسم إلى علة المهية و إلى علة الوجود، وقد ذكر من أقسام علة الوجود القسمين المشهورين منها. وليس في كلامه ما

يدلّ على الحصر، بل لا يخلو كلامه عن الإشارة إلى أنّ علّة الوجود غير منحصرة فيما ذكر حيث قال: «فقد يتعلّق بعلّة أخرى أيضاً».

وأما إن كلمة «قد» لجزئية الوقت دون الحكم قد عرفت جوابه مراراً، وهو إنّها كثيراً ما يستعار لجزئية الحكم. قال الشارح في التجريد: «ثمّ العدم قد يعرض لنفسه»، وفسّروه بأنّه قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره؛ وقال المنطقيون: «قد» يكون سوراً للسلب الجزئي، وجزئية الحكم إمّا لجزئية الوقت أو الوضع إلى غير ذلك. وعلى ما قرّرنا يندفع جميع ما أورده ههنا على الشارح.

[١٩٣/١-٣/١٤] قال الشارح: لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء ...

أقول: يظهر من هذا الكلام إنّ المراد بعلّة الشيء بالنسبة إلى مهية المعلول أنّ علّيته ليست باعتبار الوجود الخارجي، فالعلية باعتبار المهية. أمّا باعتبار الوجودين أو باعتبار الوجود العقلي فقط كالجنس والفصل، والجنس والفصل وإن كانا متّحدين مع المهية في الذهن أيضاً باعتبار نحو وجود عقلي، فيغاير أنّها أيضاً بحسب نحو آخر من الوجود والعلية باعتبار هذا الوجود وإن لم تكن الجزئية بهذا الاعتبار. وإن حوّل كلامه على أنّ علّة الجنس والفصل باعتبار أخذهما بشرط لا شيء فلا شك أنّهما بهذا الاعتبار كانا مادةً وصورةً، فكانا علّةً بحسب الوجود الخارجي أيضاً.

ولكلام الشيخ محمل آخر، وهو إنّ المركّب محتاجٌ إلى جزئه مع قطع النظر عن الوجود مطلقاً، بل هذا الاحتياج من حيث الذات وإن كان مقارناً للوجود، بخلاف الاحتياج إلى الفاعل والغاية، فإنّه للإخراج من العدم إلى الوجود؛ فتأمل!

[١٩٣/١-٣/١٥] قال الشارح: والشيخ لم يتعرّض لذكر هذا القسم ...

لا شك أنّ المثلث والسرير له علل المهية وإن كان لا يطلق عليها لفظ المادة والصورة اصطلاحاً، فلم يصحّ قوله: إنّ هذا القسم ليس له علل المهية. وأيضاً لم يصحّ ما يشعر به قوله حيث قال: «والأوّل يحتاج /DA4/ في وجوده إلى علّة توجده وإلى موضوع يقبله»

من عدم احتياجه إلى غيرهما، إذ قد عرفت جواز الاحتياج في هذا القسم إلى غيرهما كالأجزاء.

والحق أن يُحمل المادة والصورة في كلام الشارح على ما يتناول أجزاء الأعراض مسامحةً وتشبيهاً، وحينئذ يصير الأعراض المركبة كالمثلث والجوهر المركبة من الجوهر والعرض - كالسريز - داخلاً في القسم الثاني، وحينئذ لا ورود لشيء أصلاً. لكن يחדشه أنه إذا كان الأمر كذلك فكما أن القسم الأول كان منقسماً إلى الجوهر والعرض فكذا الثاني، إذ كما أن البسيط ينقسم إلى جوهر وعرض فكذا المركب؛ نعم! لم يتحقق التركيب من الأجزاء الخارجية في الأعراض بأن يتحقق فيها أجزاء كان بعضها مناسباً لطبيعة الجنس يؤخذ منها الجنس وبعضها مناسباً لطبيعة الفصل مأخوذ منها الفصل، كما صرح به في الشفاء. لكن الكلام ههنا في مطلق التركيب؛ فتدبر!

١١. فيه بحث، إذ اللازم مما ذكره احتياج كونه فاعلاً إلى العلة الغائية، وأما كون الغاية فاعلاً لهذا الكون فلا يلزم، إذ لعل احتياجه إلى الغاية من قبيل احتياج الشيء إلى شرط، بل كلامهم في بحث مبادي أفعال الحيوان - على ما مرّ تكلمه في النمط الثالث - مائل إلى أنها شرط بعيد، حيث قالوا: إذا تصوّر الفاعل حصول النفع أو دفع الضرر في فعل، فينبعث عن ذلك التصوّر الشوق، ثم تنبعث منه الإرادة، و تنبعث منها الحركة؛ إذ معلوم أن تصوّر النفع ليس فاعلاً للشوق ولا الشوق فاعلاً للإرادة، وكذا الإرادة بالنسبة إلى الحركة؛ فتأمل!

[٣/١٦١/١٩٣] قال الشارح: والغاية في القسم الأول توجد مقارنة ...

من الظاهر أن الواجب عليته الغائية بالنسبة إلى أفعاله ليس باعتبار تصوّره ذاته، فليس عليته الغائية بحسب المهيّة والوجود العقلي، بل إنما هي باعتبار وجوده العيني، كما أن فاعليته كذلك أيضاً، فهو باعتبار هذا الوجود فاعلاً باعتبار أنه مؤثر، علة غائية باعتبار أنه علة لفاعليته؛ وأنت تعلم أن هذا الاحتمال - وهو إن كان ذات الفاعل علة

لصفة فاعليته - يجرى في الحوادث أيضاً، إذ لا شك أن الفاعلية صفة لا بد لها من علة، و يجوز أن تكون علتها ذات الفاعل من حيث الوجود الخارجي، و يجوز أن يكون غير الفاعل و كانت العلية باعتبار وجوده الخارجي لا باعتبار المهيّة و التصوّر.

إذا عرفت هذا عرفت ما في كلام الشارح حيث كان مشعراً بتخصّص هذا الاحتمال في القسم الأول. اللهم إلا أن يقال: إنه كان نظراً إلى الأغلبية، وفيه تعسف! و بما قرّرنا ظهر اندفاع ما أورده الامام، إذ العلة الغائية لا يلزم أن تكون علتها باعتبار التصوّر حتّى يلزم تحقّق الشعور في الطبائع و لا امتناع في كون تلك الطبائع نفسها علة لصفتها الفاعلية، و لم تكن فاعليتها مستندة إلى غيرها كالعلة القديمة؛ فتأمل!

و أمّا الجواب الذي ذكره الشارح فمخالف لما اشتهر من تقسيم المركّبات إلى المواليد، حيث كان متضمناً لنفي الشعور عن المعادن و النبات، فكيف عن البسائط! فتأمل!

١٢. أقول: يمكن أن يقال: الغاية أعم من العلة الغائية، قال المحقّق الشريف في حاشية شرح القاضي: «كلُّ حكمةٍ و مصلحةٍ تترتّب على فعلٍ تسمّى غايةً من حيث إنّها على طرف الفعل و نهايته، و فائدةً من حيث ترتّبها عليه، فتختلفان اعتباراً و تعمّان الأفعال الاختيارية و غيرها، و أمّا الغرض فهو ما لأجله إقدام الفاعل على فعله، و يسمّى علة غائية له». و قال في حاشية المطالع: «أراد بالعطايا السيّالة الوجودات الخاصّة و ما يتبعها من الكمالات، فإنّها على الدوام فائضة على الممكنات من ذلك الجنب المنزّه أفعاله عن العلل الغائية و الأغراض و إنّ كانت مشتملة على حكمٍ و مصالح لا تُصحى، و يسمّى غايات». هذا كلماته. و على هذا القول اثبات الغايات في أفعال الطبائع لا يستلزم اثبات العلة الغائية حتّى يلزم أن يكون لها شعورٌ و تصوّرٌ. إلّا أن يثبت الإمام أنّ مرادهم من الغاية هي العلة الغائية؛ تأمل!

١٣. أقول: حمل صيرورة المادّة مادّةً بالفعل على تحصيلها بالفعل، لا على صيرورتها متّصفةً بوصف كونها مادّةً و محلاً للصورة، إذ حينئذٍ لا يلزم كون العلة الأولى علةً لذات المادّة، بل إنّما يلزم علتها بوصفها أي: كونها مادّةً و محلاً للصورة. و الظاهر من كلام المتن و الشرح علتها بالنسبة إلى ذوات كلّ مادّةٍ و صورةٍ، لكن ما ثبت فيما مرّ هو أنّ

فاعل المركب لا بد أن يكون علّة لوصف الجمع بين المادّة والصورة - الذي مرجعه وصف كون المادّة محلاً للصورة -، لا أنّه علّة لتحصل المادّة بالفعل؛ ولهذا أورد في مثاله السرير. فإن قلت: صدر الشيخ هذا الفصل بالإشارة مع ظهور الدعوى وبدايتها، وأورد الفصل الذي يليه بلفظ «التنبيه» مع أن كون الموجود منقسماً إلى الواجب والممكن موقوف على إثبات الواجب، وكان غريباً في النظرية

قلت: أمّا الأول فقد أوماً إلى توجيهه الشارح المحقق، حيث خصّ العلّة بالفاعلية حتّى يحتاج إلى نفي ما عداه و يصير نظرياً؛ وأمّا الثاني فالمراد من التقسيم التقسيم بحسب بادي النظر ومجرد احتمال العقل، لا التقسيم بحسب نفس الأمر، وحينئذ لا شك في ظهوره وعدم الاحتياج إلى الدليل، فتأمل!

١٤. أقول: كأن الإمام حمل الاقتضاء في تفسير الممكن والواجب والممتنع على معنى العلّة والسببية على ما هو الظاهر من لفظ «الاقتضاء». و ظاهر أن ليس مرادهم من الاقتضاء في مقام التقسيم ذلك المعنى، وإلا يخرج الواجب - تعالى - على مذهب الحكماء عن تعريف الواجب ويدخل في تعريف الممكن، إذا الوجود فيه لما كان عين الذات فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلّة؛ بل مرادهم من الاقتضاء هو الضرورة على ما ذكره بعض المحققين، فيصير معنى الممكن ما لا ضرورة في عدمه ويكون موافقاً للمشهور من تفسير الإمكان بسلب الضرورة /DB4/ عن طرفي الوجود والعدم وملائماً لما مرّ من الشيخ في الفصل السابق عليه - على ما لا يخفى على الناظر فيه.

و حينئذ نقول: معنى كلام الشيخ أن الممكن أي: ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه ليس يصير موجوداً من ذاته وإلا لكان وجوده ضرورياً، فتعيّن أن يكون وجوده من غيره. إذ من المحال ضرورة أن يكون موجوداً لا من ذاته ولا من غيره وإلا لزم الترجّح بلا مرجّح، وهذا توجيه حسن لا يحتاج إلى تكلف أصلاً.

ثم لا يخفى إنّ هذا الكلام موقوف على أنّه لم يرجّح أحد طرفي الممكن من ذاته من غير أن يصل الرحبان إلى حدّ الوجوب، والشيخ لم يتعرّض له، ولعلّ هذا الاحتمال من مبدعات المتأخّرين!

١٥. إنما يلزم الاستدراك لو أريد الملزوم مع اللازم، والظاهر أن مراد الشارح من «أنه إشارة إلى فساد القسم الثاني» أنه ذكر هذا وأراد به لازمه، وهو فساد القسم الثاني، وحينئذٍ لا استدراك.

وأما اعتراضه الآخر فمندفع أيضاً بأن ليس مراده - رحمه الله - أن منطق كلام الشيخ و مراده من قوله: «فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه» معنى استحالة الترجيح بلا مرجح بعينه، بل مراده أن في هذا الكلام إشارة لطيفة إليه؛ على أن يكون ذلك دليلاً على ما ذكر، فكان هذا من قبيل الإشارة بالمدلول إلى الدليل فيما إذا كان المدلول بحيث ينتقل منه إلى دليله، كما في قضايا قياساتها معها.

١٦. يمكن أن يقال: نختار الثاني والمنع مندفع بأن الكلام في العلة المستقلة، والعلة المستقلة للجملة لا بد أن يكون غلة لكل واحد من آحادها، إذ لو احتاج واحد منها إلى غيره لاحتاج الجملة إليه أيضاً بالضرورة. فلم يكن ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة. وفيه بحث؛ لأنه إن أريد أن العلة المستقلة للجملة لا بد أن يكون بعينها علة مستقلة لكل واحد من آحادها، فغير مسلم؛ كيف والجملة قد يحصل أجزائها على التدريج؟! فحينئذٍ لو كان العلة المستقلة للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعلول عن علته المستقلة.

وإن أريد أنها لا بد أن تكون علة مستقلة لكل واحد من آحادها بعينها أو مشتملة على علة آحادها، فمسلم؛ لكن نقول: يتحقق في الجملة جزء هو كذلك وهو ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية، فإنه علة مستقلة للجزء الأخير وللكل أيضاً، إذ بإيجاده المعلول الأخير توجد الجملة ولا تحتاج الجملة بعد ذلك إلى تأثير آخر، ومشتمل على علل كل واحد آخر غير المعلول الأخير.

وأما أن الفاعل عدوه من أقسام العلة الخارجة، فكيف يكون جزءاً؟ ظاهر الفساد، إذ الكلام في أن المؤثر في الكل لم لا يجوز أن يكون جزئه؟ وهو أول الكلام. ولا ينافي ذلك أن يعتبر في مفهوم الفاعل اصطلاحاً كونه خارجاً، لأن هذا مبني على أن المؤثر لا يكون جزءاً.

والتفصيل: أنه إن أريد بعلة الجملة الفاعل المستقل فنختار أنها جزء الجملة، وهو ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية وعلته ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية، وهكذا،

وإن أريد العلة التامة بمعنى جميع الموقوف عليه فنختار أنها عين الجملة، إذا العلة بهذا المعنى لا يلزم أن يكون متقدمة على المعلول، بل قد يتأخر عنه كما في المعلول المركب على ما هو المشهور، وقد يكون عين المعلول كالجملة من الواجب - تعالى - والعقل الأول؛ فتأمل!

١٧. هذا الكلام يدل على تصوّره أن بناء الكلام على إبطال التسلسل، وهو الظاهر من الكلام المنقول عن الإمام في الشرح أيضاً، وصرّح به الإمام في شرحه؛ وليس كذلك، إذ ليس بناء الكلام إلا على فرض تحقّقه وتسليمه وإثبات المطلوب منه، وقد أوماً إليه الشارح حيث قال: «بل ذكر الثالث وأراد أن يبين لزوم المطلوب منه». وكلام الشيخ و الشارح في هذا الفصل والفصل الذي كالشرح لهذا صريح في أن المطلوب ليس إلا إثبات الوجود الخارج عن السلسلة، وأنه واجب الوجود على تقدير التسلسل. وأما أن وجود هذا الوجود كان منافياً لتحقق التسلسل فشيء آخر لا يتعلق بالفرض به، ولم يتعرض له الشيخ.

والعجب أن الإمام بعد ما صرح في شرحه بأن المطلوب إبطال التسلسل، قرّر الاستدلال على وجه جعل النتيجة وجود الأمر الخارج، لا إبطال التسلسل، وهذا منه عجب! والشارح المحقق لم يؤاخذ عليه بهذا وصاحب المحاكمات لم يتفطن به أيضاً، فهذا عجب في عجب في عجب!! وعلى هذا كان طريق السؤال أن يقال: إذا تعاقبت الأمور المتسلسلة لم تتحقق جملة موجودة حتى تحتاج إلى علة خارجية؛ فتأمل!

١٨. /DA5/ تقدّم العلة بالزمان على المعلول بأن يكون التأثير والإيجاد حين وجودها

يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن لا ينعدم العلة بعد الإيجاد، بل يبقى معه في جميع مراتب المعلولات و كذا كل معلول بالنسبة إلى معلوله. ولا يخفى أنه حينئذ ينتهض الدليل، إذ تتحقق سلسلة

موجودةً معاً.

و ثانيهما: أن ينعدم العلة بعد الإيجاد، وهذا بعينه بقاء المعلول بعد انعدام علته، والدليل إنما يتوقف تمامه على نفيه لا على نفي ما يجمعه ويقارنه وهو التقدم الزمني، إذ التقدم الزمني يتحقق في الصورة الأولى مع صحة إقامة الدليل، فعلم أن تمام الدليل لا يتوقف على نفي التقدم الزمني، بل على عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة. وبناء كلام الشارح - رحمه الله - على أن الدليل إنما يتوقف على أمرين:

أحدهما: أن المعدوم لا يؤثر في الموجود

و ثانيهما: أنه لا يبقى المعلول بعد انعدام علته، إذ لو ثبتنا لحصل جملةً موجودةً معاً وتمّ الدليل. ولما كان ظاهر كلام الإمام لم يلزم الحمل على الثاني، حملة على الأول. ثم؛ لما كان أحد أنواع التقدم الزمني يتحقق في صورة بقاء المعلول بعد انعدام العلة و كان مقارناً له ملازماً معه، فلا يبعد كل البعد أن يحمل التقدم الزمني على ما يقارنه و يلزمه، أشار إلى أن مراد الإمام هو هذا، ويؤيده أن ما ذكر في أول النمط الخامس هو إثبات أن بقاء المعلول بعد انعدام العلة مستحيل، لأنّ تقدم العلة على معلوله بالزمان غير جائز؛ فتأمل!

١٩. فإن قلت: هذا الدليل منقوضٌ بالصور النوعية المتعاقبة وبالحوادث اليومية المتعاقبة المتسلسلة، لجريانه فيهما؛

قلت: لما كانت الجملة في هذه الصورة ليست موجودةً بل الموجود دائماً واحداً منها، فلا يمكن طلب علة الجملة، بل إنما يطلب في كلّ وقتٍ ما هو علة واحد منها موجود في ذلك الوقت.

و الكلام بعد محل نظر، لأنّ تلك الجملة وإن لم تكن موجودةً في آنٍ واحدٍ، لكنّها موجودةً في مجموع ذلك الزمان الغير المتناهي، وكما أن الموجود المجتمع الأجزاء يحتاج إلى علة لكونه ممكناً أو ممكنات كذلك المجموع المتعاقب الأجزاء يحتاج إليها لذلك؛ فتأمل!

ثم أقول: حاصل دليل الشيخ يرجع إلى أنه لما كان كلّ واحدٍ واحداً وسطاً بين علتين

خارجيتين فالمجموع كذلك، وادّعى أنّ حكم المجموع هيهنا لم يخالف حكم الآحاد وإن كان قد يخالفه، فحينئذٍ لا بدّ أن يكون المجموع وسطاً بين طرفين خارجين عنه ولما فرض عدم التناهي لم يتحقّق طرف خارج عنها فلا يردّ أنّ المجموع وسطاً بين طرفين هما جزء السلسلة وذلك المعلول المحض المفروض أولاً.

ثمّ لا يخفى أنّ هذا الدليل من الشيخ دليل إبطال التسلسل على ما لا يخفى والمذكور هيهنا على ما عرفت هو دليل إثبات الواجب على تقدير تسليم تحقّق التسلسل، فالبرهانان لا يشتركان في الدعوى، فنقله هيهنا لا يخلو عن ركاكة!

٢٠/DB5/ يمكن أن يقال: لعلّ هذا اصطلاحٌ منهم، والفرق إنّما هو في الاصطلاح لا في

اللغة.

[١٩٧/١-٣/٢٥] قال الشارح: فالبعض الذي هو علة ذلك البعض أولى منه بالعلية.

أورد عليه أنّ دعوى الأولوية ممنوعة؛ بل نقول: ذلك البعض أولى بالعلية بالقياس إلى الجملة، وعلته علة جزئه الذي هو ذلك البعض، وبالنسبة إلى الجملة علة بعيدة، كيف ولو صحّ أنّ علة العلة أولى بالعلية فيلزم أن تكون العلة البعيدة أولى بالعلية بالنسبة إلى معلول معلوله؛ هذا خلف!

على أنّا نقول: لما ثبت أنّ العلة المستقلة للجملة لا بدّ أن تكون علة مستقلة لكل واحدٍ أو مشتملة على علة كلّ واحدٍ فما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية كان أولى بالعلية للجملة.

٢١. أراد - رحمه الله - بالعلة المطلقة على ما هو الظاهر العلة المستقلة، فلا غبار؛ لأنّ العلة المستقلة للجملة لا بدّ أن تكون علة مستقلة لكل واحدٍ من آحاده، إذ لو استند شيء من آحاده إلى غيره لاحتاج الجملة إليه بالضرورة، فلم يكن ما فرضناه مستقلاً مستقلاً بإيجاد الجملة؛ هذا خلف! وأمّا العلة «بالحقيقة» في قوله: «لم تكن علة للجملة بالحقيقة» لو لم يكن المراد منها المستقلة كان هذا الكلام في محلّ المنع. إذ علة الجزء مطلقاً علة للجملة لا محالة في الجملة حقيقةً لا مجازاً، ولو كان المراد منها العلة المستقلة

يرجع إلى ما ذكره الشارح؛ فتأمل!

[١٩٧-٣/٢٦] قال الشارح: لما ثبت أن كل جملة...

فيه بحث، لأنه تبين فيما سبق بقول الشيخ: «وإما أن يقتضي علة هي بعض الآحاد و ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض الآخر».

٢٢. الشارح - رحمه الله - لم يجعل المطلوب في هذا المقام مجرد وجود الواجب على ما فسره به، بل كونه - تعالى - منتهى كل سلسلة على ما صرح به آخرًا موافقًا لما ذكره الشيخ حيث قال: «فإذن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته و هو المطلوب»، و حينئذ لا شك في مدخلية الفصلين في إثبات المطلوب.

و أما الفصل السابق عليهما و هو قوله: «كل علة جملة هي غير شيء من آحادها»... إلى آخره، فيحتاج إليه بيان أن كل سلسلة مترتبة من علل و معلولات لم تكن فيها علة غير معلولة يكون الواجب طرفاً لها، لأنه إذا ثبت احتياجها إلى علة خارجية و ثبت في ذلك الفصل أن العلة الخارجية علة لكل واحد من آحاد السلسلة لزم كون تلك العلة الخارجية طرفاً لتلك السلسلة لا محالة، و حينئذ لا يلزم الفاصلة بين المطلوب و مقدّماته، و على ما حمّله صاحب المحاكمات كلام الشارح حيث جعل المطلوب وجود الواجب يصير الفصلان الأخيران على توجيهه مستدركا؛ فتأمل!

[١٩٨-٣/٢٨] قال الشارح: و القسم الأول يقتضي احتياجها إلى علة خارجية عنها هي طرف لها.

كون الواجب طرفاً للسلسلة الغير المتناهية الغير المشتملة على علة محضة و إن كان منافياً لعدم تناهيها، إلا أنه لازم على فرض تحققها، يلزم حينئذ بطلان عدم التناهي، لكن ليس بناء الدليل عليه، على ما عرفت.

٢٣. استلزام الشيء لأمر لا يقتضي أن يكون الملزوم إذا وجد وجد اللازم معه، كيف و التناهي من اللوازم الخارجية للجسم مع أن الجسم موجود في الخارج دونه؟ و أيضاً

لوازم المهيّة كالزوجية بالقياس إلى الأربعة اعتبارية وليست متأصلة في الوجود على ما صرحوا به، وإلا امتنع اتّصاف المهيّة بها في الذهن، إذ من الضروري أن كلّ صفة من شأنها الوجود في الخارج، امتنع اتّصاف الشيء بها إلا بوجودها فيه بحسب الخارج على ما ذكره كثير من أجلة المتأخرين، ومن المعلوم أن الاتّصاف الذهني ليس بحسب الوجود الخارجي للصفة.

ولو قيل: تلك الأشياء مستلزمة لوجودها ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود عن الشيء، فما به الاختلاف مستلزم لما به الاتفاق لكان أخصر وأوضح في السؤال.

والحق في الجواب أن يقال: كلامه - رحمه الله - مبنّي على أن الوجود ليس بلازم للشيء، لأنهم فسّروا اللازم الخارجي بما يكون عروضه مستنداً إلى خصوص الوجود الخارجي، واللازم الذهني ما يستند عروضه إلى خصوص الوجود الذهني ويسمّى معقولات ثانية، ولازم المهيّة من حيث هي بما لم يكن لخصوص أحد الوجودين فيه مدخل، ويفهم منه أنه لا بدّ من مدخلية الوجود المطلق - على ما صرح به بعض المحقّقين -، فيخرج الوجود عن أن يكون لازماً.

وأما تعريف اللازم بما يمتنع انفكاكه عن المهيّة، فالمراد منه ما يمتنع انفكاكه عن المهيّة الموجودة على ما صرح به المحقّق الشريف ليستناول لازم الوجود والمهيّة و لم يختصّ بالآخر. /DA6/ ولا يخفى أن المتبادر من هذه العبارة ما عدا الوجود، نظير ذلك إنهم عرّفوا العلة بما يحتاج إليه الشيء ويدخل فيه الإمكان نظراً إلى الظاهر، فحينئذ لم تتحقّق علة تامّة بسيطة، وهو خلاف ما صرحوا به، فقال بعض المحقّقين: المراد من الشيء الممكن، والمتبادر منه حينئذ ما عدا الإمكان. قال الشيخ في المقالة الأولى من منطق الشفاء: «إن كلّ واحد من الوجودين يلحق بالمهيّة خواصاً وأعراضاً تكون للمهيّة عند ذلك الوجود ويجوز أن لا تكون له في الوجود الآخر، وربّما كانت له لوازم تلزمه من حيث المهيّة لكن المهيّة تكون متقرّرة أولاً ثم يلزمها شيء، انتهى». وظاهر أن التقرّر هو الوجود، فهذا الكلام صريح في مدخلية الوجود في اللازم، فيخرج عنه نفس الوجود.

٢٤. استفاد من قول الشيخ: «ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء

إنما هي بسبب مهيتها التي ليست هي الوجود» أن الصفة التي هي الوجود يجوز أن تكون بسبب المهية التي هي الوجود على طريق المفهوم، فيكون وجود الواجب معلولاً لذاته، فأشكل عليه الأمر في أنه يلزم حينئذ أن يكون الشيء متقدماً على نفسه، فأجاب بما فصله. و ملخصه أن اللازم ههنا تقدم الوجود على كونه موجوداً. وهو المراد بقوله: «وجوده»، فلا يلزم تقدم الوجود على الوجود ولا تقدم كونه موجوداً على كونه موجوداً، يدل على ما ذكرنا قوله فيما بعد، بل اللازم أن الوجود مستقدم على كونه موجوداً و لا محذور فيه، و بنائه على تخيل أن العلة إن كانت غير الوجود كانت متقدمة بالوجود على معلوله أي: كانت موجودة أولاً فصار المعلول موجوداً. وأما إذا كانت العلة نفس الوجود فيكفي في العلوية تقدمه بنفسه لا بوجوده، حتى يلزم تقدم كونه موجوداً على كونه موجوداً.

و جميع ذلك تعسف! فإن قول الشيخ حيث قيد المهية بكونها غير الوجود ليس من جهة أن حكم ما هو عين الوجود بخلاف ذلك، بل من جهة أن الحال فيه أظهر من أن يخفى، ضرورة أن الشيء لا يكون سبباً لنفسه، بل المهم له نفي ما ذهب إليه جمهور المتكلمين: إن ذات الواجب - تعالى - غير الوجود و كانت سبباً لوجوده، فلذا قيد المهية؛ أو من جهة التنبيه على أن المراد بالمهية غير الوجود على ما ذكره صاحب المحاكمات. و أما الفرق بين الوجود وغيره فتحكم، لأن العقل يحكم بأن العلة ما لم تكن موجودة أولاً لم يوجد المعلول سواء كان عين مفهوم الوجود أو غيره. وأيضاً كون الواجب عين الوجود و مع هذا كان وجوده معلولاً لذاته مما لم يذهب إليه الشيخ و لا غيره، فكيف يمكن حمل كلام الشيخ عليه؟ فتأمل و لا تتخبط!

٢٥. أقول: هذه المناقشة مبنية على اعتبار مفهوم الشرط، وأنه على تقدير انتفاء الشرط ينتفي الحكم الذي هو لزوم أحد الأمرين. و أنت تعلم أن القول بالمفهوم مما نفاه بعض الأصوليين، و من قال به فإنما اعتبره فيما إذا لم يوجد للتقييد فائدة أخرى. غير أن نقيض الحكم ثابت لما لم يتحقق القيد. و ههنا يحتمل أن يكون تخصيص لزوم أحد الأمرين بتقدير عدم المقارنة بناءً على أن عدم المقارنة هو الحق عند الشيخ، وإليه ذهب الشارح،

والمقصود نقل اعتراضه على المذهب الحق والإشارة إلى دفعه.
وأما أن هذا الاعتراض عام الورود وكان قائماً على ما اختاره الإمام أيضاً فلا يتعلق به غرض الشارح - رحمه الله -، فهذا وجه التخصيص في النقل.
وأما ما ذكره من التوجيه بقوله: «لا يقال»، فغير نافع في تصحيح النقل وإن كان نافعا في صحة التخصيص المذكور، فالمقصود منه دفع ما أورده من النظر /DB6/ الذي حاصله أن لا وجه لتخصيص لزوم أحد الأمرين بتقدير عدم المقارنة، لا دفع ما ذكره من عدم صحة نقل التخصيص.

٢٦. فيه بحث أما أولاً فلأن هذا الكلام مشترك الورود بين ما ذكره الإمام وبين ما ذكره الشارح نقلاً عنه كما يظهر بأدنى تأمل أو ليس له اختصاص بما نقله. فهذا الإيراد لو ورد لكان وارداً على الإمام لا على الشارح؛ وأما ثانياً فلأن حقيقة الواجب لو كان هو الوجود بشرط عدم العروض فلا يمكن دخول هذا الشرط العدمي في حقيقة الواجب - تعالى شأنه - ولا أن يكون التقييد به داخل فيها أيضاً، فيبقى مجرد الوجود، فيلزم التساوي بين وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة؛ وإن التزم التساوي في الحقيقة النوعية وإن الفرق بينه وبينها بالأمور الخارجية فكان مكابرةً فاحشة، وكيف يمكن القول بأن وجود الواجب الذي اتصف بالوجوب عين حقيقة وجود الممكن الذي اتصف بالإمكان مع أن الوجوب والإمكان من لوازم المهيّة، وباختلافهما يختلف الذات والمهيّة؟!
وأما إن الإمام اعترف بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم تساويهما مطلقاً، فجوابه إن الإمام جعل تساويهما محذوراً وأورد ذلك إيراداً على الشيخ، فلو أراد بتساويهما مجرد الاشتراك في كونها وجوداً فذلك يرجع إلى أنها مشتركة في مفهوم الوجود، وإن الوجود مشترك معنوي بينهما، وذلك مما لم ينكره الشيخ، بل اثبتته؛ فعلم أن المراد منه الاشتراك في الحقيقة النوعية؛ وقد عرفت فساد.

٢٧. هذا ما ذهب إليه أهل التحقيق، وهو أن الوجود شخص واحد قائم بذاته ووجوديته بنفسه وهو عين ذاته - تعالى -، ووجودية ما عداه من الممكنات بسبب علاقة بينها وبينه، إلا أن حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا، فالوجود متعدد والوجود

واحد، كما أن الشمس واحدٌ والمشمس متعدّد.

وقد نُقِلَ عن المحقّق الشريف هيهنا حاشية هذه: «أما إنَّ الوجود ليس بكلّي فلاّنه لو كان كلياً وهو عين الواجب لكانت للواجب مهية كليّة، وإنّه محال؛ وأما أنّه لا يتعدّد فلاّنه كلّاً من فرديه لو كان مجرد الوجود لزم أن يكون الوجود مع وحدته متعدّداً، وإنّه محال، ولو كان الفرد هو الوجود مع شيءٍ لزم تركّب الواجب وإنّه أيضاً محال.

أقول: فيه بحث، أما في المقام الأوّل فلاّنه الوجود الذي هو عين الواجب هو الوجود الشخصي البسيط، وقول الوجود المطلق قول العرض العامّ، فلا يلزم أن تكون للواجب مهية كليّة؛ وأما في المقام الثاني فلاّنه تعدّده بتعدّد أفراده التي يكون المطلق عرضياً بالنسبة إليها، وكلّ واحدٍ منها بسيطٌ داخلٌ تحت مفهومٍ عرضيٍّ، فلا يلزم التركيب أصلاً، ولو سلّم ففي الممكنات دون الواجب.

٢٨. فيه نظرٌ ظاهرٌ، إذ المبيّن إنَّ البياض ليس ذاتياً لهما، وأما أنّهما لا يشتركان في ذاتيٍّ أصلاً فغير لازم ممّا ذكر؛ بل لا يصحّ في نفسه، لأنّ دخولهما تحت مقولة الكيف الذي هو الجنس العالي ضروريٌّ. ولا يذهب عليك أنّ توجيه السؤال لا يتوقّف على ادّعاء كونهما نوعين منفردين لا يدخلان تحت جنسٍ أصلاً، فإنّ الأنواع المندرجة تحت جنسٍ وهي أكثر الأنواع، بل جميعها على رأي الشيخ، حيث ذهب إلى أن النوع الإضافي أعمُّ مطلقاً من الحقيقي، لها أسماءٌ، فيتوجّه السؤال المذكور.

[٢٠١/٣٤٤-٣٤٥] قال الشارح: كالبياض المقول على بياض الثلج و بياض العاج، لا على السواء. المشهور أنّ البياض جنسٌ لما تحته من المراتب المختلفة شدةً وضعفاً، والحقّ أنّ المقول بالتشكيك هو الأبيض بالقياس إلى الجسمين كما صرّح به أولاً، وكذا ليس صدق الوجود على وجود العلة أقدم من صدقه على وجود المعلول بأن يُقال: صار وجود العلة وجوداً فصار وجود المعلول وجوداً، بل يقال: وجدت العلة فوجد DA7/المعلول، أي: صار العلة موجودةً فصار المعلول موجوداً، فالمقول بالتشكيك هو الموجود بالقياس إلى العلة والمعلول، لا الوجود بالقياس إلى وجوديهما. وقس عليه سائر أنواع التشكيك؛

فتأمل!

٢٩. فيه إن تجرد وجود الواجب هو مناط الواجبية عند الحكيم، فكيف يمكن احتياج الواجب فيه إلى شيء؟!
على أن لنا أن نرجع هذا إلى أمر وجودي وهو كون الواجب موجوداً بذاته، فتأمل!

[١/٢٠٢ - ٣/٣٥] قال الشارح: لقا ثبت أن الوجود مشترك فهو ...

يمكن الجواب بأن الوجود المطلق يقتضي عروض نفسه للواجب أيضاً، وإن الوجود المطلق لا يقتضي شيئاً، بل المهيئات تقتضي العروض.
والحق أن يفصل ويقال: إن أراد أن المطلق يقتضي عروض أفراد المهيئات أو لأعروضها فالجواب ما ذكره الشارح، وإن أراد أن المطلق يقتضي عروض نفسه أو لأعروضها، فالجواب ما ذكرنا على الوجهين؛ فتأمل!

[٣/٣٦١ - ٢/٢٠٢] قال الشارح: لأن دليلهم الذي يعولون وبه يصلون قولهم:

لا يخفى أن الشك إنما ينافي التصديق بثبوت الوجود لمهية المثلث، ولا ينافي تعقل مهية الوجود، بل يستلزمه. ففيما نقله الإمام ليس استدلالاً على المغايرة بين الأمرين بأن أحدهما معلوم والآخر غير معلوم، لأن المهيئة في صورة الشك كما علمت تصورياً فكذا الوجود، وكما أن الوجود ليس معلوماً علماً تصديقاً، بل ثبوت الوجود للمهية فكذا المهية، فلا فرق.

والحق إن الاستدلال على مغايرة الوجود للمهية، فإننا نعقل المهية ونغفل عن وجودها مثل ما ذكره الإمام لدليل الشك؛ فتأمل!

٣٠. أقول: ما نقله الشارح - رحمه الله - عن الإمام ذكره الإمام قبل هذا البحث في دليل بطلان الدور على ما نقله، حيث قال: «المعتمد في إبطال الدور أن يقال: العلة متقدمة على المعلول، فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدماً على الآخر، وإذا كان كذلك كان كل واحد منهما متقدماً على المتقدم على نفسه، والمتقدم على المتقدم

على الشيء متقدّم على ذلك الشيء، فيلزم تقدّم كلٍّ منهما على نفسه، وذلك محال، بأنّ المراد بالتقدّم هيهنا هو الذاتي و سببيّ بعد ذلك أنا لا نعقل من تقدّم العلة بالذات على المعلول إلّا كون العلة مؤثّرة في المعلول. فقول القائل: لو كان شيان كل واحدٍ منهما علة للآخر لكان كل واحدٍ منهما متقدّمًا على الآخر يرجع معناه إلى أنّه لو كان شيان كل واحدٍ منهما علة للآخر لكان كل واحدٍ منهما علة للآخر، و لا يبقى حينئذٍ بين التالي و المقدّم فرقٌ».

هذا كلامه في ذلك البحث، و لما لم يكن من دليل بطلان الدور أثرٌ في متن الكتاب لم يذكر الشارح هذا الاعتراض على ما اعترضه من دليل بطلان الدور، بل إنّما نقل هذا على كلام الشيخ في هذا البحث، لأنّه مثل ما ذكره في دليل بطلان الدور، و الاعتراض جارٍ فيه. فنقل الاعتراض على هذا الكلام و أجاب عنه ليسلم كلام الشيخ عن الردّ و الإسراد و لا يبقى له مجال اعتراض، و ينحلّ به ما اعترض على ذلك البحث أيضاً من غير خروجه عن الكتاب على عادته المستمرة في هذا الشرح.

و حينئذٍ يندفع جميع ما ذكره صاحب المحاكمات إلّا ما أورده بقوله: «ثمّ الإمام لم يقل إنّ معنى تقدّم العلة بالوجود هو التأثير... إلى آخره، إذ يتحقّق الفرق بين الكلامين، فإنّ ما ذكر في بطلان الدور هو تقدّم العلة مطلقاً، و ما ذكره الشيخ هيهنا هو تقدّم العلة بالوجود، ففي الأوّل لم يبق الفرق بين المقدّم و التالي بخلاف الثاني.

و الجواب أنّه لو قال الإمام ذلك في هذا الموضع، فللشارح أن يقول مثل هذا في دليل بطلان الدور، إذ معلوم أنّ المراد من تقدّم العلة هنالك تقدّمها بالوجود أو بالعدم، فيظهر الفرق بين المقدّم و التالي. و كون هذا القيد مذكوراً في هذا البحث و لم يكن مذكوراً صريحاً في دليل بطلان الدور ممّا لا يسمن و لا يغني من جوع هذا.

ثمّ إنّ الشارح لم يتوجّه لاعتراضه المذكور على هذا البحث، لأنّ الإمام أحال بيان أنّ معنى التقدّم بالذات هو التأثير إلى النمط الخامس، حيث بحث فيها عن معاني التقدّم و التأخّر و DB7/ بيّن الامتياز بين المعاني، و هو الموضع اللائق بهذا البحث. و قد ذكر الاعتراض في هذا النمط و نقله الشارح هناك و اجاب عنه، و قال في الجواب: تقدّم

الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلومٌ بيديهة العقل، و ليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه ولا بيانها؛ هذا.

وأما ما نقله صاحب المحاكمات في هذا البحث عن الإمام فغير مطابق، لأن الإمام في هذا البحث قال هكذا: «سنبين في النمط الخامس من هذا الكتاب أن تقدم العلة على المعلول بالذات إن أريد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلومٌ مسلمٌ، ولكن قول القائل: العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله إلى أن العلة لا تؤثر في المعلول إلا بعد وجودها. هذا هو المصادرة على المطلوب الأول، فإننا ندعي أن المؤثر في وجود الله - تعالى - هو نفس مهيته فقط، لا باعتبار وجود آخر سابق، فيكون كلامهم إعادة لمحل النزاع بعبارة أخرى». ولا يخفى عليك أن ما ذكره الإمام يرجع إلى أن قوله: «العلّة متقدمة على المعلول بالوجود» إعادة للشرطية المذكورة، وهي إنه لو كانت علّة كانت متقدمة بالوجود، لا إنه كان عين التالي، لأنه مضمون هذا القول هو مضمون الشرطية على تقدير أن يكون التأثير هو معنى التقدم، فمانقل من أنه إعادة التالي بعينه ليس على ما ينبغي.

٣١. ظاهر كلام الإمام في شرحه مشعرٌ بأن الوجه الأول من هذين الوجهين نقضٌ تفصيلي حيث قال: «وإن تنزلنا عن هذا المقام لكتنا نقول: لم قلتم: إن كلّ علّة فهي متقدمة بالوجود على المعلول، ألا ترى أن مهيّات الممكنات قابلةٌ لوجوداتها، فمهيّاتها عللٌ قابلةٌ لوجوداتها، ففي هذا الموضع العلة القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية؟» ولا يخفى توجيهه.

ثم ما ذكره صاحب المحاكمات في توجيه الشرح من التردد غير ملائم للفظ الشارح، بل الحق أن يوجّه بأن النقض إنما يتوجّه إذا كان قبول المهيّة للوجود بحسب الخارج، إذ في صورة كون القبول في الذهن لا يتخلّف الحكم وهو التقدم بحسب الوجود، لأن القبول في الذهن إنما يقتضي تقدّم القابل في الوجود بحسب العقل؛ والأمر كذلك، لأن المهيّة متحقّقة في العقل أولاً ثمّ عرض له الوجود الخارجي على ما هو شأن المعقولات الثانية. فالناقض إذا زعم أن المهيّة قابلةٌ للوجود في الخارج لابد أن يزعم أن المهيّة ثابتة في الخارج أولاً ثمّ عرض له الوجود، إذ من الضروري أن ثبوت الشيء للشيء في ظرف

يقتضي تقدّم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف، فلا بدّ أن يكون ممّن يزعم أنّ الثبوت أعمّ من الوجود والمهيّة، ثابتةً أولاً، ثمّ يحلّ الوجود فيها.

و أراد «بكون الاتّصاف عقلياً» أنّ ظرفه هو العقل، و «بالصفة الخارجية» ما يتناول الوجود الخارجي. و حاصل كلامه: أنّ فاعل الوجود الخارجي لا بدّ أن يكون موجوداً خارجياً بالضرورة، فلو كانت المهيّة فاعلةً لوجودها كانت متقدّمةً بالوجود على الوجود. و أمّا القابلية فإنّما يقتضي أن يكون القابل متقدّماً بالوجود على المقبول في ظرف القابلية، و القابلية إنّما هي في الذهن، فاللازم تقدّمها على الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني، فلا محذور!

٣٢. نشرح كلام الشارح ليظهر اندفاع ما أورده من الأنظار؛ فنقول: معنى كلامه - رحمه الله - أنّ في القسم الثاني يلزم كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لغيره في الجملة، و كونه معلولاً لغيره في الجملة على هذا التقدير و إنّ كان ظاهراً من جهة التعيّن لكن الشيخ لم يكتف بهذا القدر، بل أراد تفصيل تلك المعلولية: إنّها إمّا من جهة وجوب الوجود أيضاً، أو من جهة التعيّن فقط، و ما كان من جهة التعيّن فإنّما أن يتضاعف الاحتياج و المعلولية فيه أو يتحقّق أصل الاحتياج من دون التضاعف، و على هذا التقدير إمّا يلزم المطلوب أيضاً مع الاحتياج أو يلزم الاحتياج فقط، فتقسّم واجب الوجود إلى الأقسام الأربعة و ألزم في القسم الأوّل مع المعلولية من جهة التعيّن المعلولية من جهة كونه واجب الوجود، حيث قال: «و هو أن يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه المعلول لغيره محالاً». و في الثاني تضاعف الاحتياج و المعلولية بالقياس إلى الغير، و في الثالث مجرد المعلولية، و في الرابع المعلولية مع كونه مستلزماً للمطلوب، و لهذا السبب أبطل القسم الرابع و قال في التقدير الأوّل: إنّّه يلزم المطلوب إذ ليس فيه إلّا ثبوت التوحيد، و أشار إلى ما ذكرنا حيث قال: «ثمّ شرع في تفصيل الأقسام، فبيّن أنّ القسم الأوّل... إلى آخره، DA8/ فتلك المقدّمة و إنّ كانت ظاهرة لا تحتاج إلى الاستدلال إنّ أخذت مجملّة لكن تفصيلها ممّا يحتاج إلى البيان الذي ذكره الشيخ، و قد عرفت أنّ الشيخ لم يكتف بهذا الاجمال، بل اختار التفصيل المذكور ليلزم في أكثر الأقسام مع المعلولية من جهة التعيّن محذور آخر ترويحاً للدليل

بالزام كثرة المحذور، فظهر اندفاع ما ذكره بقوله: «و هذا لا حاجة له إلى دليل». ثم لما جعل الفساد هو المعلولية لكن بالتفصيل المذكور فيحتاج إلى وضعها وإجراء الدليل عليها، وما ذكره من أنه يكفي أن يقال: لو لم يكن تعيينه لكونه واجب الوجود... إلى آخره وإن كان صحيحاً إذ لا شك أن هذا التقدير أخصر، لكن لا يلزم استدراك المقدمة في البيان لمن جعل الفساد المعلولية، وذلك ظاهر. ولعله إنما اختار هذا التطويل حيث جعل المحذور المعلولية، ثم فصلها لضم النشر فاندفع الثاني أيضاً.

وأما حديث التقريب فالأمر فيه هيّن، إذ المراد أن الكل مستلزم للمعلولية، وهي محال، وكذا في كلام الشيخ، ولعله إنما عدل عن الظاهر إيماءً إلى أن اللازم ليس مجرد المعلولية من جهة التعيين على ما وضعه أولاً، بل مع أمورٍ أخرى مذكورة مفصلة.

وأما إن تلك المقدمة مذكورة أولاً وثانياً في القسم الثالث و ثالثاً في القسم الرابع، بل في القسم الثاني أيضاً حيث ذكر أنه يتضاعف الاحتياج إلى الغير، فجوابه إنه قد مر أن تلك المقدمة ظاهرة من حيث الإجمال ومن حيث خصوصية الاحتياج من جهة التعيين، وبهذا الاعتبار مأخوذة معتبرة في تلك المواضع وفي الموضع الأول معتبرة تفصيلاً، وذلك محتاج إلى البيان المذكور.

٣٣. ما ذكر أولاً هو لبيان الملازمة حيث قال: «لأن التعيين إما أن يكون هو المهيّة»... إلى آخره، و ههنا يريد إثبات افتقار وجود الواجب إلى غيره بوجه آخر من عند نفسه، و ليس بصدد توجيه كلام الشيخ، لأنه وجهه أولاً.

٣٤. الصواب ترك معلوليتهما لثالث لأن المعلولية لثالث مذكورة في الدليل، فلو صح قوله: «فإنه لو لم يكن أحدهما من الملزوم و اللازم علّة للآخر و لم يكونا معلولي علّة، لم يكن لشيءٍ منهما احتياج في الوجود إلى الآخر، و كان كلُّ منهما بحيث يصحّ انفراده عن الآخر»، كان متناولاً لصورة كونهما معلولي ثالث، و لم يدلّ على انحصار حال اللازم و الملزوم في علّة أحدهما للآخر.

نعم يرد على الدليل أن التالي و هو عدم احتياج شيءٍ منهما إلى الآخر مترتب على عدم كونهما علّة للآخر، و لا مدخل فيه لعدم كونهما معلولي علّة ثالثة أصلاً، و لعله هو

مراده، ولو أريد من الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدمة في مرتبة الدعوى و في قوتها فتأمل!

ثم إنَّ الشارح - رحمه الله - زاد ههنا احتمال كون جزء الملزوم علةً، إذ يكفي لكون الشيء ملزوماً لأمر كون جزئه علةً مستقلةً له، لأنَّ الجزء حينئذٍ ملزوم لللازم، والكل ملزوم للجزء فيلزم ملزومية الكل له. وقيّد المعلول «بالمساواة» لأنَّ المعلول لما جاز أن يكون له عللٌ متعددة، فلم يكن ملزوماً لشيء معينٍ منها إلا بشرط المساواة. وقوله: «أولجزء منه» معناه أنَّ الملزوم معلولٌ لجزء اللازم، وصار المعنى أنَّ الملزوم معلولٌ لللازم أو لجزء اللازم بشرط أن يكون مساوياً لللازم، فالمساواة بالنسبة إلى اللازم فقط، و المعلولية تنقسم إلى ما هو بالقياس إلى اللازم وما هو بالقياس إلى جزئه، إذ المساواة لجزء اللازم لا تدخل له في اللزوم، إذ كون الشيء مساوياً لجزء اللازم و ملزوماً له لا يستلزم كونه ملزوماً لللازم، إذ لعلَّ ذلك الجزء ليس مساوياً لكُلِّه بل اعمُّ منه، وما ذكره ههنا كالتفصيل لما ذكره من قبل في بحث تلازم الهيولى والصورة و بيانُ له، ولهذا قال: «واعلم! أنا بينّا»، فلا منافاة بين الكلامين بعد ظهور المراد، فتأمل!

٣٥/ DB8/ أراد «بالدليل» الدليل الذي أقام في مطلق اللزوم. ولا يخفى عليك أنَّه لو خصَّ بكون الملزوم علةً لللازم أو بالعكس، فالملازمة التي ذكرها بقوله: «لو لم يكن أحدهما من الملزوم و اللازم علةً للآخر و لم يكونا معلولي علة ... إلى قوله: و كان كلُّ منهما بحيث يصحُّ انفراده عن الآخر» كانت ممنوعةً، إذ يجوز أن يكون امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر بأن يكون جزء الملزوم علةً مثلاً كما ذكرنا آنفاً. والجواب عن قوله: «فلا يعود القسم الأوّل»، أنَّ ما ذكره الشارح من العود إنما هو على تقدير كفاية وجود الواجب في التعيّن، و على تقدير عدم الكفاية يتحقّق لزوم احتياج التعيّن إلى غير وجود الواجب، و هو ظاهر الفساد و الجواب عن قوله: «لا كون الوجود معلولاً له حتّى يكون معلولاً لمهيئته أو صفته»، فالجواب الحقُّ عنه: إنَّ المراد بواجب الوجود هو وجود الواجب، والدليل عليه أنَّ الشيخ ذكر وجود الواجب موضع وجوب الوجود في مواضع.

و أمّا ما ذكره من الجواب فمردودٌ، لأنّه إذا كان بناء الكلام على أنَّ الوجود عين

الواجب أي: عين مهيته تعالى وقد فسر المهيته عند قول الشارح: «الوجود بسبب المهيته» بمهيته الواجب، فعلى تقدير كون التعيين هو المهيته وكون الوجود عين المهيته لا يتصور التلازم والعلية بين التعيين والوجود حتى يلزم كون الوجود بسبب المهيته، بل بناء الكلام ههنا على الإغماض عن عينية الوجود له - تعالى - وقطع النظر عنها؛ هذا.

لكن إذا كان الكلام في وجود الواجب على ما ذكرناه في الجواب الحق و كان بنائه على قطع النظر عن العينية، فلا يلزم ما سيذكره الشارح من أن التلازم الذي كان الكلام فيه إنما هو بين واجب الوجود والتعيين و واجب الوجود موجود وإن كان وجوب الوجود اعتبارياً؛ فتأمل!

ثم ما ذكره من السؤال: إن هذه الأقسام الأربعة يفرض على التقدير الأول أعني: ما إذا كان تعيينه لذاته، فيلزم أن لا يوجد الواجب - تعالى شأنه -؛ فمردود بأنه على تقدير كون التعيين لازماً لواجب الوجود ومعلولاً له لم يلزم إلا وحدة الواجب، وهذا ليس محذوراً، بل عين المطلوب.

والحاصل أن اختيار هذا القسم في التقدير الأول ليس فيه محذور، بل يثبت للمطلوب بخلاف التقدير الثاني، إذا الأقسام الأربعة فيه باطل بالتفصيل المذكور. ولو سلم فلا يلزم عدم الواجب - تعالى شأنه - إذ ههنا احتمال آخر، وهو أن يكون التعيين عين ذاته، وحينئذ لا يتصور التلازم والعلية.

وأما ما ذكره من الجواب فظاهر الفساد، إذ التقدير الأول على ما صرح به الشارح أن يكون التعيين معلولاً لوجوب الوجود مغائراً له. لا أنه عينه، والعجب منه أنه نسي ما ذكره آنفاً حيث قال: «وإن ساعدنا على اقتضائه علية لا يقتضي إلا علية في الجملة»، لكن القسم الأول ما يكون الواجب الوجود علة مستقلة للتعيين.

٣٦. كون الوجود لا يختلف إلا باختلاف المهيئات المضاف إليها غير ظاهر، إذ لا ينقبض العقل عن تجويز موجودين كل واحد منهما ممتاز عن الآخر بحقيقته الشخصية التي هي عين الوجود القائم بالنفس و لم يكونا مشتركين في ذاتي أصلاً، وكما أن للوجود فرداً واحداً يتحصل بنفسه من دون الإضافة إلى مهيته مغائرة له، فلم لا يجوز أن يكون له أفراد

كلُّ منها يتحصّل بذاته من غير أن تكون هناك مهية مضافة إليها. ثمّ على تقدير التسليم، كان هذا دليلاً آخر مستقلاً وليس فيه دفع الإيراد عن الدليل المذكور. نعم لو ثبت أن لا تعدّد في فرد مفهوم الوجود، بل المتعدّد إنّما هو الموجود على ما مرّ إليه الإشارة في المحاكمات ثبت التوحيد، إذ لا يتصوّر كون الوجود له معانٍ متعدّدة، لما تقرّر أن الوجود ليس مشتركاً لفظياً، فتأمل!

٣٧. يمكن حمل «الفاء» على فاء التفصيل، وحينئذٍ لا مناقشة

٣٨. فيه بحثٌ إذ يجوز أن يكون المقتضى هو المهية و تلك الأمور المنضافة أموراً اعتبارية لها مدخلٌ في العلّية، أو يكون المقتضي هو تلك الأمور /DA9/ بناءً على أن التكثر و التميّز أمرٌ اعتباري، والاعتباري يصلح أن يقتضي اعتبارياً.

وأقول في توجيه كلام الشارح: لا شك أن الانسان مثلاً نفس تصوّره أي: نفس مفهومه من حيث إنّه متصوّر غير مانع عن فرض الشركة و صدقه على كثيرين، و زيدٌ نفس مفهومه مانع عنها؛ فبالضرورة مفهوم زيدٌ مشتملٌ على أمر زائد على الطبيعة الإنسانية منضافة إليها حتّى يكون بسببه مانعاً عن قبول الشركة و هو: التعيّن. و لا بدّ أن يكون موجوداً في الخارج، لأنّه جزء زيد الموجود في الخارج؛ وكيف يكون هذا الشخص موجوداً في الخارج و هو في حدّ ذاته عبارة عن الإنسانية و هذا الأمر المسمّى بالتعيّن و لم يكن هذا الأمر موجوداً فيه. و لا يذهب عليك أن عند هذا التوجيه يندفع الإيراد.

٣٩. إذا كان الكلّي الطبيعي موجوداً في الخارج كما هو مذهب الشيخ و تبعه الشارح لم يجز ذلك، و هو ظاهر. نعم على تقدير كون الكلّي الطبيعي غير موجود في الخارج و إنّ الجنس و الفصل غير داخل في ذات الأشخاص الموجودة في الخارج حقيقةً، و تسميتها بالذاتي مجرد اصطلاح باعتبار أنّهما مأخوذان من الذات بنفسها، لا أن الشخص الموجود في الخارج في حدّ ذاته هذه المفهومات على ما هو مذهب من قال بنفي وجود الطبائع في الأعيان على ما قرّره بعض المحقّقين، واختاره صاحب المحاكمات، يجوز ذلك بحسب النظر الجليل.

وأما عند التدقيق فيظهر أنّه لا يجوز، لأنّ الأمر العدمي ثابتٌ للشيء بالقياس إلى غيره

لا يكون ذاتياً بالاتفاق؛ وأيضاً لم يكن حينئذ مأخوذاً من نفس الذات، إذ لا شك أن ملاحظة الملكة مدخلاً فيه بالضرورة.

والحق أن لا يحمل كلام الشارح على أن الأمر العدمي فصل للحقائق الموجودة، بل على أنه فصل للمهيات المتحققة في نفس الأمر.

٤٠. الأمور العدمية أيضاً يحتاج إلى العلة باعتبار اتصاف الحقائق بها، ومانحن فيه مما يتصف به الحقيقة الواجبية، فيلزم افتقار الواجب إلى العلة، غاية الأمر إن تلك العلة أمر اعتباري. وذلك لا يضر، لأن احتياج الواجب إلى الأمر الاعتباري المعدوم في الخارج لا شك أنه أفحش من احتياجه إلى موجود خارجي

٤١. ليس المراد أن التأثير أمر موجود في الخارج ولا بد له من محل قائم به فيكون ذلك المحل موجوداً خارجياً أيضاً، لأن محل الموجود الخارجي موجود خارجي لا محالة حتى يتوجه أن التأثير أمر اعتباري ليس موجوداً في الخارج كما ذكره؛ وكذا يتوجه أن محل التأثير وما قام به التأثير هو المؤثر والفاعل، إذ لا شك أن التأثير صفة للمؤثر قائم به؛ وإن أريد بقابل التأثير ما تعلق به التأثير فمتعلق الأمر الوجودي لا يلزم أن يكون وجودياً، وأيضاً لو وجب أن يكون للتأثير محل قابل له غير المؤثر فيلزم أن لا يتحقق التأثير بدون المادة، بل الظاهر أن مراده من القوة القابلة هي الاستعداد لحصول التعيين لتلك الطبيعة النوعية، وعندهم أن الاستعدادات والانتقالات من تابع المادة و لواحقها بالذات أو بالواسطة.

و تحقيق المقام على ما هو رأيهم في المشهور أن تخصص كل شخص ليس أمراً مستنداً إلى الفاعل المفارق، لما تقرّر عندهم أن نسبة المفارق إلى الكل على السواء ولا إلى الهيئة ولوازمها لا شراكها فرضاً، بل يكون مستنداً إلى أعراض ولا يمكن أن يستند إلى أعراض قائمة بذلك الشخص لتأخرها عن تشخص معروضها، فيكون مستنداً إلى أعراض قائمة بمادة ذلك الشخص إما بالذات أو بالواسطة. وأما الحال في الشخص فلما لم يتقدم على تشخص المحل فلم يجز أن يصير سبباً لتشخص المحل، وتلك الأعراض مقارنة للمادة في ضمن شخص آخر سابق على ذلك الشخص، وكذا الكلام في التشخص

السابق والأعراض السابقة عليه، وهذا تسلسلٌ على سبيل التعاقب؛ ومن المعلوم أنَّ مثل هذا التعاقب لا يتحقق بدون المادة، فلا يرد أنَّ مثل هذا جارٍ في نفس المهيّة بدون المادة بأن يكون قبل هذا الشخص كانت المهيّة متشخصّةً بتشخصٍ آخر مكتنفةٌ بأعراض DB9/ بسببها صارت مستعدةً لفيضان الأعراض اللاحقة والتشخص التابع لها.

أقول: على أنَّ على تقدير عدم تحقق مادةٍ مشتركةٍ ههنا لا يمكن استناد تشخص هذا التشخص بأعراضٍ مقارنةٍ لشخصٍ آخر كان سابقاً عليه وإن اتّحدا نوعاً، مثلاً الأعراض اللاحقة لزيد لا يصير سبباً لتشخص عمرو بمجرد الاشتراك في الإنسانية ما لم تكن ههنا مادةٌ مشتركةٌ فتأمل!

وأما النقض بأشخاص العلوم القائمة بالذوات القابلة، فيمكن أن يجاب عنه بأنّ الكلام في تكثر النوع في الخارج و ذلك تكثّر ذهني، لأنّ العلم عند القائلين بحصول الأشياء أنفسها في الذهن موجودٌ ذهنيٌّ - على ما صرّح به «المحقق الشريف» و وافقه بعض المحققين -؛ لكن التفرقة بين الموجود الخارجي والذهني في ذلك محلّ تأمل!

٤٢. لا يخفى على المتأمل المنصف أن كون التعيّن عارضاً للواجب على ما هو شأن سائر المهيّات والتعيّنات أقرب إلى الطبع وأظهر عند العقل من كونه معروضاً للذات، فلهذا اقتصر الشارح عليه.

٤٣. الجواب إنّ المراد أنّ القابل للتكثّر أي: لتكثر الصور ذات المادة، لأنّ محلّ الانفصال والتكثّر هو الهيولى، لكن اتصافها بالتكثّر إنّما هو بالعرض، فلا يحتاج إلى محلّ آخر. والحاصل أنّ الحصر المستفاد من قوله: «إنّما يحتاج إلى فاعلٍ يكثّره فقط»، إضافيٌّ بالنسبة إلى القابل، ولا ينافي ذلك احتياجه إلى الصورة والأعراض التابعة لها؛ وكذا المراد بقبول التكثّر لذاته أنّه لا يقبل التكثّر لمحلّه.

والأظهر أن يقال في الجواب: المادة الفلكية يتكثّر بالنوع، وأما المادة العنصرية فلا يتكثّر بالذات، بل إنّما يتكثّر بتكثّر الصورة بالعرض، فلا يحتاج إلى علّة تكثّرها، وذلك لأنّ هيولى كلّ العناصر عندهم شخصٌ واحدٌ متشخصٌ بتشخصٍ واحدٍ يجامع الاتصال والانفصال و يقارن جميع الصور العنصرية و لم ينعدم ذلك الشخص بطريان الانفصال و

الاتصال، وله تشخص بالعرض من قبل الصورة و ذلك يتغير بتغير الصورة، فالعلة المتكثرة لهيولى العنصر هي ما تكثر الصورة، وأما تكثر الصورة فإثما هو بأعراض متعاقبة متسلسلة واردة على المادة، يكون مشخص كل صورة أعراض سابقة عليه مقارنة للشخص السابق على ما عرفت آنفاً، وقد عرفت أنه لا يمكن توارد تلك الأعراض على النوع بدون مدخلية المادة، للوجهين المذكورين.

ثم اعلم! أن السر في كون المادة غير متكثرة بالذات مع أن مادة زيد في حيز زيد و كانت ذات وضع بوضع زيد، ومادة عمرو في حيز عمرو وكانت ذات وضع بوضع عمرو أنها غير متحيّزة بالذات ولا ذات وضع بالذات، بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من البياض القائمة باتصاف جسم متصل واحد؛ وهذا بخلاف الصورة، فلا يجوز فيها ذلك. فتأمل فإنه من غوامض الفن! وقد مرّ تفصيل ذلك فليرجع إليه.

٤٤. أقول في دفعه: لو كان الواجب مركباً من مهية وتعيين فلا يخلو إما أن تكون تلك المهية كلية يمكن فرض صدقه على كثيرين؛ أو جزئية. وعلى الأول كانت تلك المهية من حيث أنها متحصلة مفتقرة إلى ذلك التعيين الذي هو غيره، فكانت مهية ممكنة، وعلى الثاني كانت تلك المهية في نفسها متحصلة مستغنية عن الشيء الذي فرض أنه تعيين له، و كان غير مفتقر إلى غيره في الوجود أيضاً، وإلا لزم افتقار الواجب إلى غيره في الوجود. وإذا ثبت أنه في وجوده و تحصيله غير مفتقر إلى غيره أصلاً كان واجب الوجود، ولما فرض أنه غير مفتقر إلى غيره في تعيينه و تحصيله - بل تحصيله بذاته، فكان تعيينه عين ذاته - فثبت أن ما هو واجب كان متعيناً بذاته و تعيينه عين ذاته، إذ لا نغني بالتعيين إلا ما يمتاز به الشيء عن غيره، وقد فرض أنه ذاته و ضم أمر آخر إليه سمى بالتعيين من قبيل ضم شيء أجنبي إليه. و لم يحصل منهما تركيب حقيقي و وحدة حقيقية. و لو سلم فالمقصود حاصل وهو كون الواجب متعيناً بذاته. وأيضاً، لزم تعدد تعيين شخص واحد، وهو محال.

٤٥. المراد التقدم الذاتي. ويدل عليه قول الشارح على كلام الإمام المنقول حيث قال: «أقول: الهيولى في الكائنات الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات»، و من ههنا يظهر أن قوله: «و الشارح حملها على التقدم الزماني» ليس بمستقيم.

و أمّا أنّ التقدّم الذاتي شاملٌ لجميع الأجزاء، فجوابه: أنّ بعضهم ذهب إلى أنّ الجزء الصوري ليس بمتقدّم على الكلّ بالذات، و منشأ توهمهم ذلك الخلط بين التقدّم الزماني و الذاتي و عدم التميّز بينهما و سيجيء الفرق بينهما في النمط الخامس. لكن الشيخ لمّا حصل مقصوده ههنا بلزوم تقدّم جزءٍ واحدٍ فيما إذا تحقّق في المركّب الجزء الصوري، أجرى الكلام على سبيل ارخاء العنان و المماشاة مع الخصم لتبكيته و أورد لفظ «الواحد»؛ و قول الشارح: «و لا يكون وجود الجزء اللاحق متقدّماً على وجود السرير» على هذا الأسلوب أيضاً.

٤٦. قد فسّر «المعاني» في التوجيه الثاني بالحقائق المختلفة، والإيراد المذكور DA10/ إيرادٌ عليه، فإنّ التزم أنّ الوحدات حقائقٌ مختلفةٌ فظاهر البطلان، و إنْ غيّر التفسير إلى تفسيرٍ آخر، فلا يندفع به الإيراد الوارد على التفسير المذكور. و لعلّه لهذا و للزوم ارتكاب المسامحة في التوجيه الأول قال: «و الأوضح في القسمة أن يقال».

٤٧. و حينئذٍ ينبغي تخصيص قول الشارح: «و كلّ واحدٍ من التركّب و الانقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء المركّب أو المنقسم ... إلى آخره» بما يكون التركيب و الانقسام فيه بالفعل، و مع هذا لا يلائم قول الشارح: «و قد يكون بحسب الكميّة كمّاً للمتصل إلى أجزائه المتشابهة»، لأنّه صريحٌ في أنّه حمل القسمة الكميّة إلى الأجزاء المتشابهة على المتصلة أو على ما يتناولها.

و أمّا قوله: «و لو أريد به الكمّ المتّصل فله وجه» ... إلى آخره» فغير مستقيم، إذ المنقسم إلى أجزاء مقدارية لا ينحصر في الجسم حتّى يلزم التركّب، بل يجوز أن تكون صورةً.

و قوله: «و هو أيضاً غير مستقيم» غير مستقيم على ما عرفت توجيه كلام الشارح آنفاً.

٤٨. هذا إنّما يرد لو أراد الشارح بيان فساد التمثيل الذي أورده الإمام، و لو كان مراده: أنّ التمثيل بالصورة أولى إذ ليس له تقدّم أصلاً، بخلاف الهيولى، إذ لا شك أنّ لها تقدّماً زمانياً كما في العناصر، فكيف ما هو بالذات؟! لا ندفع ما ذكره.

وقد يحصل ممّا ذكرنا وجه آخر لترجيح تمثيل الشارح المحقق، وهو أنّ الخلاف في تقدّم الجزء إنّما هو في تقدّم الجزء الصوري على ما اعترف به صاحب المحاكمات ونقله آنفاً دون المادي، ولهذا عرّفوا في المشهور العلة المادية بجزء يكون الكلّ حين وجوده بالقوّة، والعلة الصورية بجزء حين وجوده يكون الكلّ بالفعل، ولعلّ هذا هو سبب هذا التوهّم؛ وقد عرفت أنّ إيراد لفظ «الواحد» ناظرٌ إلى هذا المذهب ومماشاة مع صاحبه، فينبغي حمل الجزء الغير المتقدّم على الصوري ليوافق ما زعمه، وتحصل الفائدة التي هي المماشاة مع الخصم. والحمل على المادة ذهولٌ عن المقصود.

٤٩. أقول: قد عرفت جوابه؛

٥٠. قد عرفت جوابه أيضاً؛

٥١. هذا مبنيّ على أنّ كلّ محتاج إلى الغير لابدّ له من علةٍ فاعلية، ولهذا قالوا: العلة الفاعلية لازمة في جميع المعلولات بخلاف سائر العلل، والعلة التامة البسيطة لا يكون إلا فاعلية، وإذا ثبت احتياج ذلك المركّب إلى علةٍ فاعلية وقد تقرّر فيما مرّ أنّ فاعل المركّب لا يكون شيئاً من أجزائه، يلزم الاحتياج إلى الغير الخارج؛ فتأمل!

ثمّ لما كان في عبارة السؤال المنقولة ما يدفعه حيث أخذ فيه كون المركّب ممكناً لم يتوجّه المحقق لدفعه على رأيه من غير ابتناؤه على مسألة التوحيد.

٥٢. أقول: قد صرح الشيخ بأنّ الوجود الذي هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق الكلّي في مواضع من الشفاء، منها ما نقله الإمام عن الآلهيات وسيذكره الشارح. ثمّ الدليلان اللذان ذكرهما على أنّ الوجود المطلق ذاتيّ للوجود الخاصّ منقوضان بجميع المفهومات التي كانت عرضيةً لأفرادها. وحلّ الدليل الأوّل: أنّه إن أريد بالاشتغال اشتغال الكلّ على الجزء، نختار الأوّل ونمنع كون الوجود الخاصّ على تقدير عدم اشتغاله /DB10/ على المطلق هذا الاشتغال لم يكن فرداً له بل هو أوّل المسألة؛ وإن أريد الاشتغال بالمعنى الأعمّ الشامل لاشتغال الموصوف على الصفة نختار الثاني ولا يلزم الذاتية، وهو ظاهر.

وحلّ الدليل الثاني أنّ المغايرة بين المعروض والعارض بمعنى الخارج المحمول

لا يقتضي أن لا يصح إطلاق اسم العارض و حدّه على المعروض؛ نعم إنما كان ذلك في العارض بمعنى القائم، وليس كلامنا فيه، إذ الشيء ليس عرضياً بهذا المعنى بالنسبة إلى أفرادهِ، ففي الدليل الأوّل خلطٌ بين الاشتمال بمعنى اشتمال الكلّ على الجزء و بين الاشتمال الذي للموصوف على الصفة بالنسبة إلى الصفة، و في الثاني خلطٌ بين العارض بمعنى الخارج المحمول و بين العارض بمعنى القائم، كما في الأعراض.

ثمّ كون الوجود ليس بكليّ مع أنّه مطلق لا يخلو عن سماجة؛ اللهمّ إلا أن يريد بالمطلق معنى المجرد، و مراده أن الوجود مفهوم واحد شخصي لا يعرض لشيء أصلاً موجود بذاته و سائر الموجودات موجودة بتعلّق بينها وبينه، كما هو رأي بعض المتألّهين.

[١/٢١٠ - ٣/٥٨] قال الشارح: الداخل في مفهوم ذات الشيء إما جزء مهيقته.

فرّق الشارح المحقّق بين الداخل في مفهوم ذات الشيء و هو الداخل في ذات الشيء و حقيقته، فإنّ الداخل في مفهوم الذات قد يكون نفس الذات حيث لا يفهم الذات إلاّ مكتنفةً بالعوارض، فالذات داخلة في مفهوم الذات. و من المعلوم أن ذات الواجب - تعالى - إنما يصير مدركاً للعقول محفوفاً بعوارض، فالذات داخلة في مفهوم الذات و ما يحصل منها في العقل، و إن كانت عين نفسها؛ فتأمل!

٥٣. على تقدير كون الصورة الجسميّة طبيعّة نوعيّة يلزم أن يوجد لكلّ صورة جسميّة مخصوصة ما يشاركها في نوعها، لا أن كلّ جسم معيّن يوجد ما يشاركه نوعاً، كيف و الصور النوعيّة داخلة في الأجسام الفلكيّة و العنصريّة مختلفة بالنوع؟! و كذا الهيوليات في الأفلاك مختلفة بالنوع مخالفة لهيولى العناصر بالنوع، و اختلاف الأجزاء بالنوع يستلزم اختلاف مركّباتها نوعاً لا محالة، فهذا لا ينفي كون الواجب - تعالى - شأنه - ليس شيئاً من الأجسام الفلكيّة، بل إنّه - تعالى - ليس شيئاً من صورها الجسميّة؛ إلا أن يُقال: المقصود نفي كونه جسماً بمعنى الجسميّة.

و هذا كما ترى، إذ يقال: يلزم التركيب حينئذٍ، و هذا دليل آخر بالحقيقة؛ فليتأمل! و الجواب: إنّه إذا ثبت أن كلّ ماله مشاكل من نوعه كان ممكناً لذاته، فإذا كان الواجب -

تعالى - جسماً و كانت الجسمية التي هي جزؤه طبيعةً نوعيةً وقد وجدت من فردها ما يشاكل جزء الواجب، فكان جزء الواجب ممكناً، و يلزم منه إمكان الواجب، و يرجع قوله: «أو باعتبار الجسمية» إلى أن الجسم ممكن جزؤه الذي هو الجسمية لكونه طبيعةً نوعيةً.

و المقدمة الأخرى وهي: إن إمكان الجزء يسري إلى إمكان الكل لما كان ظاهراً طوى ذكرها.

٥٤. ليس كلمة «من» صلةً للاستثناء و لا للمفرغ، لأن المستثنى منه في الاستثناء المفرغ غير مذكور و المفرغ منه هو المستثنى منه، بل هذا من قبيل ما يقال: هذا مستثنى من الحكم الكلي الفلاني، و ليس المقصود أن الحكم مستثنى منه بل إنه لا يتناول، و فيما نحن فيه كلمة «من» داخلة على الحكم المستفاد من قوله: «غير نوعه»، و صرح به بقوله: «ليس من نوعه»؛ فلا غبار.

٥٥. أي: تلك المقدمة الأخرى، و هي أن الوجود لما كان طارئاً على الأشياء يكون قائماً بالغير، فلا يشارك القائم بالذات، و حينئذ لا يبقى غبار في الكلام.

٥٦. حمل قول الشيخ: «أعني: الأشياء» على أنه تفسير و تخصيص للشيء المذكور قبله؛ و جعل قوله: «لا يدخل» ... إلى آخره إمّا صفة «مهيّة» أو حالاً عن «الأشياء»، فحينئذ يرجع الكلام إلى ما قاله و يصير هذياناً!

و إذا حمل «أعني» على أنه تفسير للجملة المذكورة، و إن كان المقصود بالتفسير هو الشيء المبهم في الجملة الأولى و جعل قوله: «لا يدخل» خبراً عن «الأشياء» لم يبق غبار في الكلام.

و لا يذهب عليك أن جعل الأشياء تفسيراً للشيء المفرد خلاف الظاهر، و كذا جعل «لا يدخل» صفةً أو حالاً خلاف الظاهر المنساق إلى الفهم، و ما الباعث على حمل الكلام على خلاف الظاهر إلا إيراد الاعتراض عليه؛ فتأمل و لا تتخبط!

٥٧. و ذلك لأنه يجوز على هذا التقدير أن يكون ذلك الوجود الذي هو عين مهيّة الواجب مركباً من جزئين: أحدهما جنس مشترك بين الواجب و بين غيره، و الثاني فصل

يُمَيِّزُه عن غيره.

أقول: قد مرّ فيما سبق أنّنا إنّ الواجب لا يشارك غيره في مهيّته وهي أعمّ من المهيّة النوعية والجنسية، لأنّ كلّ مهيّة لما سواه مقتضية لإمكان الوجود، لأنّ الواجب ليس إلّا الوجود، والوجود فرض أنّه ليس عين مهيّة أخرى ولا جزء لها، فمهيّة غير الواجب ليس وجوداً سواءً كانت نوعيّة أو جنسيّة، وإذا لم تكن وجوداً لم تكن واجباً بالذات، لما مرّ أنّ الوجود لا بدّ أن يكون عيناً في الواجب، فيكون مقتضية لإمكان الوجود بديهة، إذ بالنظر إلى ذاتها لا يخلو إمّا أن يجب وجوده أم لا، والأوّل هو الواجب، والثاني هو الممكن، وإذا اقتضى تلك المهيّة الإمكان فيلزم اقتضاء مهيّة الواجب الإمكان، هذا خلفاً

أمّا أنّ الفصل يحتاج إليه لمطابقة المهيّة العقلية الموجود الخارجي، فجوابه: أنّ الشيخ لم يقل: فليس له فصل ولا خاصّة، بل قال: «لا يحتاج إليهما» أي: في تميّزه - تعالى - عن غيره، ولا يخفى ترتّب ذلك على ما قبله.

وأما أنّه ليس له فصل، فلاّنه إذا لم يكن له جنسٌ فليس له فصل، إذ ما لا جنس له لا فصل له على ما ثبت في المنطق، وأيضاً لما ثبت به نفي أن يكون له جنس، ثبت نفي أن يكون له فصل، إذ طبيعة ذلك الفصل لا يكون عين الوجود وإلّا كان واجباً، فيتعدّد الواجب؛ هذا خلفاً، فتعيّن أن يكون غيره فيكون ممكناً، ويلزم من إمكانه إمكان الواجب.

وأما نفي الخاصّة بل العرض العامّ إذا كانت من الصفات الحقيقية فيثبت عند إثبات نفي الصفات الزائدة على الذات؛ فتأمل!

٥٨. هذا ينافي ما سبق آنفاً، حيث أورد قوله: «فيكون جميع وجودات الممكنات، مساوية في تمام الحقيقة لذاته - تعالى -»، على أنّه محذورٌ لازمٌ، ولو كان هذا مذهبهم فليس لزومه محذوراً عندهم، فكيف توجه السؤال الذي حرّره الإمام، وكان توجيهه أنّ هذا الكلام من الإمام كأنّه تنبيهٌ على أنّ الشيخ في تقرير السؤال والجواب مناقضٌ لمذهبه، ففي الحقيقة ما ذكر اعتراضٌ على الشيخ لا على الإمام. أو المراد بقوله: «خلاف ما ذهب إليه»، أنّه خلاف ما يلزم ممّا ذهب إليه، وهو إنّ الوجود الواجب يساوي الوجود

الممكن في كونه وجوداً على ما مرّ في تحرير السؤال.

٥٩. DA11/ على ما حرّره كلام الإمام والشارح لم يكن قول الشارح: «والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركباً» دخيلاً في جواب سؤال الإمام وكأنّه إنّما ذكره دفعاً لسؤال ربّما توهم في هذا المقام؛ فتأمّل!

٦٠. فيه مساهلة، لأنّ كلام الشارح يدلّ على أنّ التعريف باللوازم المخصوصة تعريف يقوم مقام الحدّ، وليس حدّاً حقيقياً؛ وأيضاً: حذف «الأجزاء الخارجية» في السؤال لا وجه له.

٦١. هذا خلاف ظاهر الكلام، لأنّ مقتضى الظاهر إنّ إثبات الواجب بطريقتنا أولى من إثباته بالطريقة المشهورة بناءً على أنّ البرهان اللّميّ أولى من البرهان الإثني، وكلام الشرح كالصريح عليه حيث قال: «فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى بأنّه أوثق وأشرف، وذلك لأنّ أولى البراهين»... إلى آخر ما قال - وعلى ما ذكره يكون معنى الكلام: إنّ إثبات الممكن بالواجب أولى من العكس. ولعلّ المراد أنّ إثبات الواجب بهذا الطريق أولى من إثباته بالطريق المشهور، لأنّ الملحوظ أولاً في هذا الطريق هو الوجود المطلق دون الممكن؛ بخلاف الطريق المشهور، فإنّ المنظور فيه هو الوجود الممكن.

وأيضاً في هذا الطريق الاستدلال من الوجود هل هو ممكن أو واجب من غير اخذ كون الشيء ممكناً، بل أخذ الإمكان فيه على سبيل الاحتمال لا الجزم، ففي الحقيقة ليس الانتقال من الإمكان، إذ لا يعتبر فيه التصديق بكون الشيء ممكناً، وفي الطريق المشهور يعتبر كون الشيء ممكناً وصدق به، ثمّ ينتقل منه إلى وجود الواجب.

ثمّ بعد ذلك أفاد أنّ إثبات الممكن بالواجب لأنّه برهان من العلّة على المعلول أولى من

عكسه.



مركز تحقیق کامپیوتر علوم اسلامی

النمط الخامس
في الصنع والإبداع



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی

النمط الخامس

[٣/٦٧-١/٢١٤] قوله: النمط الخامس في الصنع والإبداع
الإيجاد^١ إما أن يكون مسبقاً بالعدم أو لا؛ والأوّل هو الصنع، والثاني الإبداع.

[٣/٦٧-١/٢١٥] قوله: قد سبق إلى الأوهام العاقبة^٢.
ذهب المتكلّمون إلى أن تعلق المفعول بالفاعل^٣ من جهة الحدوث أي: خروجه من
العدم إلى الوجود، أو الإحداث وهو: اخراجه منعدم إلى الوجود، وهو المعنى المشترك
بين معاني^٤ الفعل^٥ والصنع والإيجاد.
فإن قلت: فقوله^٦: «المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل»
تفسيرٌ للإحداث^٧ بالحدوث، وقوله: «أعني^٨ إحداث الفاعل إيّاه» تفسيرٌ للحدوث
بالإحداث^٩.

فنقول: حصول الوجود عن الفاعل ملازم^٩ لتحصيل الفاعل إيّاه، فيصح^{١٠} التعبير عن
كل^{١١} منهما بالآخر. والغرض التنبيه على صحة استعمال كلٍّ من العبارتين في هذا المقام.

٣. م، س: - بالفاعل.

٦. س، م: قوله.

٩. ص: يلزم.

٢. م: - العاقبة.

٥. م: + بين.

٨. س: - أعني.

١١. س، ص: + واحد.

١. ص: والإيجاد.

٤. ص: المعاني.

٧. ص، س: الأحداث.

١٠. ج: فصيح.

وإنما قال: «للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والإيجاد» ولم يقل: «معناها» وإن كان ظاهر كلام الشيخ ذلك، لأن هذه الألفاظ ليست^١ مترادفة، بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجيء. نعم! المعنى المشترك بين معانيها هو الإحداث.

فإن قلت: هذا مناف لما سبق من اشتراك الإيجاد بين الصنع والإبداع؛ فنقول: كأنه جعل الإيجاد مشتركاً بين معنيين مختلفين عموماً وخصوصاً. ثم: إن قوماً منهم قالوا: إن^٢ الفاعل إذا أوجد المفعول وأخرجه من العدم فقد زال احتياجه إليه، حتى لو جاز العدم على الباري لما ضر وجود العالم. وأكثرهم على أن الاحتياج لا يزول بعد الإيجاد، فإن المفعول محتاج^٣ إلى أعراض يوجد لها الفاعل فيه. فهو وإن لم يحتج في أصل الوجود إلى الفاعل إلا أنه يحتاج إليه في البقاء، ولهذا قال: «وقد يقولون».

والجواب عن شبهتهم^٤:

أما عن شبهة البناء: فهو أنا لانسلم أن البناء فاعل للبناء، بل البناء يحدث ميولاً قسرية^٥ [١] في الأحجار والآلات، ويحركها باعتبار تلك الميول إلى مواضع^٦ معينة فيحصل لها^٧ أوضاع وأشكال على الترتيب الذي يضعها بعضها فوق بعض. وتلك الأوضاع^٨ والهيئات هي البناء، والبناء سبب لحركات الآلات، والحركات معدّات لحصول البناء. فهو سبب لمعدّات البناء لفاعل له.

وأما عن الشبهة الثانية: فلا نسلم^٩ لزوم تحصيل الحاصل، وإنما يلزم لو كان التأثير هو تحصيل الوجود وإخراجه من العدم، وليس كذلك؛ بل التأثير هو استتباع المؤثر له وتعلّقه^{١٠} به^{١١} بحيث لو انعدم المؤثر انعدم الأثر^{١٢} ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر. و^{١٣} مثل بالترتيب العقلي الذي بين النور والشمس، وبالصورة الحاصلة في المرآت مادام

١. م: ليس.

٢. ق: - أن.

٣. م: يحتاج.

٤. م: شبهتهم.

٥. ص: + بعينه.

٦. ج: له.

٧. ص: - وأشكال... الأوضاع.

٨. ق: فلانا لانسلم، ص: س: فانانا لانسلم، ج: فهو أنا لانسلم.

٩. م: تعليقه.

١٠. ص: - به.

١١. ق: ص: ج: - الأثر.

١٢. ص: - و.

ذو الصورة على المحاذاة.

وعن الشبهة الثالثة : أنا لا نسلّم أنّه لو كان محتاجاً إلى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجاً إليه في وجوده مطلقاً حتّى يلزم التسلسل، بل يكون محتاجاً إليه من حيث الوجود الواجب بالغير. وحيثُ يُندفع التسلسل بالانتهاء إلى واجب الوجود بالذات.

[٣/٧٠-١/٢١٦] قوله: يجب علينا^١ أن نحلّل.

لما كان مذهب الحكماء أن تعلّق المفعول بالفاعل من جهة أنّه موجودٌ ليس بواجب بالذات، أخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب وإبطال ماسبق إلى أوهام الجمهور. فقال: إذا كان شيءٌ معدوماً ثمّ وجد بسببٍ فذلك الموجود بالغير بعد العدم نسّميه مفعولاً؛ سواء كان هذا معناه، أو^٢ أنقص منه حتّى يكون المفعول أخصّ، أو أزيد حتّى يكون أعمّ. فالمراد بالمساواة ليس تلازم المعنيين^٣ في الصدق، إذ ليس ههنا إلّا معنى /SB13/ واحد؛ بل المساواة في إطلاق الاسم حتّى أن كلّ شيءٍ يُطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث و بالعكس. وإثما سمّاه «مفعولاً» تيسيراً، فإنّه إذا أراد أن يعبر عن «الموجود بالغير بعد ما لم يكن»، عبّر عنه^٤ بهذا اللفظ ليسهل^٥، لا اختصاره.

و إذ قد سمّاه بالمفعول و كان المتكلّمون يزدون في معناه و يقولون: المفعول هو الصادر بشعور و اختيار حدس أنّه ربّما يتوهّم أن ما ذكره المتكلّمون أنسب بالعرف من اصطلاحه، فلهذا^٦ استدلّ من العرف بأن اصطلاحه أوفق.

و أيضاً لما كان المفعول في زعم قوم^٧ أعمّ من معنى المحدث، و في زعم المتكلّمين أخصّ منه و اصطلاحه أيضاً أخصّ، فرّبما يظنّ أنّه جرى على ما ذهب إليه المتكلّمون؛ فلهذا^٨ بيّن فساد مذهبهم في ذلك حتّى لا يقع هذا الغلط.

١. ج، ق، ص: معنيين.

٢. م، ق، و: ولهذا.

٣. ص: و.

٤. م: فيسهل.

٥. م: ولهذا.

٦. ق، ص: علينا.

٧. ق: به.

٨. ج: فرقة. ق، ص: قومه.

[٢١٧/١-٣/٧١] قوله: و المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة^١ من وجه.

المحدث^٢ إما أن يكون حدوثه عن الفاعل^٣ لا بتوسط شيء وهو المحدث بالمباشرة، و إما أن يكون حدوثه بتوسط شيء^٤. و تلك الواسطة إما أن يكون من الفاعل أيضاً، أو لا [٢]. فإن كان أيضاً من الفاعل فهو المحدث بالتولد^٥ كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه أيضاً و أن لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة. فيكون المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة، و هي اشتماله على وسط ليس^٦ من الفاعل، و يقابله المحدث بالتولد من جهة أخرى، و هي اشتماله على وسط هو من الفاعل^٧ أيضاً. و الاختيار و الطبع متقابلان من وجه، فإن الاختيار لابد فيه من الشعور، و الطبع لا يجب فيه ذلك.

[٢١٧/١-٣/٧٢] قوله: و استعمل المحدث على أنه مساوٍ للمفعول.

الأنسب أن يقال: استعمل المفعول على أنه مساوٍ للمحدث، و الفاعل على أنه مساوٍ للمحدث كما استعمل الفعل على أنه مساوٍ للإحداث. فإن الشيخ لم يستعمل المحدث و لا المحدث، بل المفعول و الفاعل.

مركز تحقيق تكملة علوم إسلامي

[٢١٧/١-٣/٧٢] قوله: أقول: ليس هذا البحث خاصاً بلغة دون لغة.

قليل^٨ كلام الإمام أن الشيخ بحث في أن الفعل موضوع لمعنى أعم من أن يكون بالاختيار أو الطبع^٩ أو بالآلة إلى غير ذلك. و ليس هذا إلا بحث لغوي^{١٠} ليس من شأن الحكيم، و ليس في جواب الشارح ما يدفعه.

قلنا: جواب الشارح أن هذا لا يتعلق باللغة [٣]؛ بل الشيخ اصطلح على ذلك، فإنه قال: فإنما^{١١} نقول: إنه مفعول. و لهذا جمع بين الألفاظ الثلاثة مع اختلاف دلالاتها^{١٢} في

- | | | |
|-----------------------------------|--------------------------|---------------------|
| ١. م، ج: بالآلة. | ٢. م: يقابله ... المحدث. | ٣. ق، ص: عن الفاعل. |
| ٤. م: حدوثه بتوسط شيء. | ٥. م، س: التولد. | ٦. م: ليست. |
| ٧. م: و يقابله المحدث ... الفاعل. | ٨. م: إن قيل. | |
| ٩. م: بالطبع. | ١٠. م: بحثاً لغوياً. | ١١. م: فإنما. |
| ١٢. م، ق: دلالاتها. | | |

اللغة. فإنَّ الصنع و الإيجاد يدلّان في اللغة على شعور و اختيار، بخلاف الفعل؛ و وضع الفعل بإزاء المعنى المشترك بينها، لأنّه أدلّ عليه^١. وأمّا المتكلّمون فيزعمون أنّ الفاعل في اللغة لا يُطلق إلّا على الفاعل بالإرادة، فردّ الشيخ عليهم باستشهاد العرف.

[٣/٧٤١-٢١٨] قوله: لمّا ذكر أنّه اصطلاح ههنا.

حقّق البحث في مقامين^٢:

أحدهما: أنّ المتعلّق بالفعل أيّ شيء هو؟

والثاني: جهة التعلّق.

أمّا في المقام الأوّل: فهو أنّه^٣ إذا وجد شيء بعد عدم بسبب شيء آخر فلا شك أنّ هناك وجوداً بعد عدم بسبب ذلك الشيء، سواء كان ذلك الوجود بعد عدم يسمّى^٤ فعلاً أو لم يسمّ، فلا يضرّ في ذلك الفرض. فهناك ثلاثة أشياء: الوجود، و العدم، و كون الوجود بعد العدم. فالمتعلّق بالفاعل ليس هو العدم لأنّه نفى صرف لا يحتاج إلى فاعل [٤]، و لا كونه وجوداً بعد عدم لأنّه وصف يعرض لهذا الوجود لذاته. فتعيّن أن يكون المتعلّق الوجود إمّا من جهة الحدوث، أو من جهة الإمكان.

قال الإمام: البحث ههنا إمّا عن أنّ^٥ المحتاج إلى الفاعل من المفعول أيّ شيء هو؟ أ هو عدمه السابق؟ أو وجوده^٦ الحاصل؟ أو كونه مسبوقاً بالعدم؟ وإمّا عن سبب احتياجه إلى الفاعل، أ هو العدم السابق؟ أو الوجود الحاصل^٧؟ أو كونه مسبوقاً بالعدم؟ وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل^٨ و محتمل لكل واحد من الأمرين.

أمّا البحث عن المحتاج^٩ إلى الفاعل فهو ما ذكرنا^{١٠}، و أمّا البحث عن علّة الاحتياج فهو إنّ العدم السابق لا يجوز أن يكون علّة له، و لا الحدوث أعني^{١١}؛ كون الوجود بعد العدم، لأنّه كيفية مفتقرة إلى الوجود ... إلى آخره.

١. ج : عليها.	٢. م : المقامين.	٣. م : أنّه.
٤. ق : سمي.	٥. ص : ههنا من.	٦. م : الوجود.
٧. ص : الخاص.	٨. ص : - مجمل و.	٩. م : + من المفعول.
١٠. م : ذكرناه.	١١. م : أي.	

فيقال له: أمّا^١ أن كلام الشيخ مجمل^٢، فغير مستقيم، بل صريح في الأمر الأول وأما أن الحدوث لا يجوز أن يكون علّة الاحتياج^٣، فهو فائدة أفادها غير متعلّقة بما في الكتاب.

[٣/٧٥-١/٢١٩] قوله: تكملة وإشارة.

هذا^٤ البحث في المقام الثاني، وهو إن الوجود المتعلّق بالفاعل من أي^٥ جهة يتعلّق؟ هل يتعلّق^٦ من جهة أنّه ليس واجباً بالذات؟ أو من جهة أنّه مسبوق بالعدم؟

فنقول: غير الواجب بالذات أعمّ من المسبوق بالعدم، لأنّ غير الواجب^٧ إذا نظر^٨ إلى مفهومه^٩ إمّا أن يكون دائماً، أو غير دائم؛ والمسبوق بالعدم لا يكون إلّا غير دائم. وكلّ واحدٍ من غير الواجب^{١٠} والمسبوق بالعدم يحمل عليه أنّه متعلّق بالغير؛ أمّا المسبوق بالعدم فظاهر، وأمّا الغير الواجب بالذات فلأنّ وجوده إذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعاً، والمحمول على أمرين بينهما SA14/ عموم و خصوص يكون للأعمّ^{١١} بالذات وللأخصّ^{١٢} بالواسطة. فيكون تعلّق الوجود بالفاعل من جهة^{١٣} أنّه ليس بواجب بالذات.

وقوله: «إذا ثبت هذا ثبت أنّ التعلّق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً» تفرّيع للمقصود، فإنّه لما استدلّ على أنّ^{١٤} التعلّق للوجوب بالغير - ثمّ أكّده بأنّ التعلّق ليس لكونه مسبوقاً بالعدم - رتب^{١٥} عليه أنّ التعلّق بالفاعل ثابت دائماً، إبطالاً لما ظنّه الجمهور. والنظر ههنا^{١٦} من وجوه؛ فإنّ المراد بقوله: «غير الواجب بالذات أعمّ من المسبوق بالعدم» إمّا العموم بحسب الخارج، أو العموم^{١٧} بحسب المفهوم [٥]. فإنّ كان المراد «العموم بحسب الخارج» فلا نسلم أنّ غير الواجب أعمّ، بل كلّ ما هو غير الواجب محدث، وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم؟! وإن كان المراد

- | | | |
|-------------------|-------------------|---------------------|
| ١. ج : - أمّا. | ٢. ق، ص : - مجمل. | ٣. س : للاحتياج. |
| ٤. م : + هو. | ٥. ق : - أي. | ٦. م : - هل يتعلّق. |
| ٧. م : + بالذات. | ٨. ق، ص : نظرنا. | ٩. م : مفهومه. |
| ١٠. م : + بالذات. | ١١. ص : الأعمّ. | ١٢. ق، ص : الأخصّ. |
| ١٣. م : حيث. | ١٤. ق، ص : - إن. | ١٥. ق : مرتباً. |
| ١٦. م : - ههنا. | ١٧. م : - العموم. | |

العموم - نظراً^١ إلى المفهوم - فلا نسلم إنَّ الواجب بالغير أعمّ مطلقاً من المسبوق بالعدم، فإنَّ مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضي أن يكون واجباً بالغير، كما فرض الشيخ أنه لو كان المسبوق بالعدم^٢ واجباً لذاته لم يتعلّق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم^٣ أعمّ من الواجب بالغير. وكيف لا يكون كذلك و مفهوم المسبوق بالعدم شيء له السبق بالعدم؟! و ذلك الشيء يمكن أن يكون واجباً لذاته.

غاية ما في الباب إنَّ الدليل من الخارج^٤ دلّ على أن كلَّ مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير، لكن هذا لا يستدعي خصوصية بحسب المفهوم، فيكون^٥ بينهما^٦ عموم من وجه لا مطلقاً.

ولئن سلّمناه لكن لا نسلم أنَّ المحمول على أمرين بينهما عموم^٧ في المفهوم يكون للأعمّ أولاً وللأخصّ ثانياً. وإنّما يكون كذلك لو كان الأعمّ^٨ ذاتياً للأخصّ [٦]، فإنَّ الكاتب والإنسان يُحمل عليهما الناطق، والكاتب أعمّ بالمفهوم من الإنسان مع أنَّ الناطق ليس للكاتب أولاً^٩ وبالذات. والواجب بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم؛ ومن ادّعى ذلك فعليه الدليل!

وقوله: «فإذن لو كان لحوقه للأخصّ بذاته لما كان لاحقاً لغير الأخصّ» ليس بتام، لأنَّ لا نسلم أنه لو لحق الأخصّ بالذات لم يلحق غير الأخصّ^{١٠} [٧]. غاية ما في الباب أنه يلحقهما بحسب الذات. لكنّه ليس بممتنع، لجواز اشتراك الأمور المختلفة في اللوازم.

[٢٢٥/١-٣/٧٧] قوله: واعترض الفاضل الشارح^{١١}.

قال الإمام: تكلم الشيخ فيما لا حاجة إليه ولم يتكلّم فيما إليه حاجة.
أمّا أنه تكلم فيما لا حاجة إليه: فلأنّه^{١٢} أطنب في الفصل السابق^{١٣} في أن المتعلّق

١. م: بالنظر.	٢. ق: - فإنَّ مفهوم ... بالعدم.	٣. ص: و العدم. ق: العدم.
٤. ص: خارج.	٥. ق: - فيكون.	٦. م: - بينهما.
٧. م: ج: + و خصوص.	٨. م: - الإعمّ.	٩. م: م: - و.
١٠. م: + بالذات.	١١. م: + على الشيخ.	١٢. م: فأنه.
١٣. ص: الثالث.		

بالفاعل وجود الشيء، و لا حاجة إليه؛ إذ لا خلاف لأحد في ذلك!
و أما أنه لم يتكلم في المحتاج إليه: فلأن محل النزاع هيهنا أمران:
أحدهما: إنَّ علّة الحاجة هي الحدوث أو الإمكان؟

والثاني: إنَّ الدائم^١ يصح أن يكون مفتقراً إلى المؤثر، أم لا؟ فإن الحكماء ذهبوا إلى أن
العالم أزلي وأزليته لا ينافي افتقاره إلى الباري - تعالى -، والجمهور قالوا: لو كان أزلياً
لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الأزلي إلى^٢ الفاعل. وإذا^٣ اختلفوا في الأزلي
فالدائم الذي هو أزلي وأبدى أولى بالخلاف.

ثم إنه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الأمرين، بل صادر على المطلوب؛ لأنَّ قوله:
«مفهوم كونه غير واجب^٤ الوجود^٥ بذاته بل بغيره لا يمنع أن يكون على أحد^٦ قسمين:
أحدهما واجب الوجود بغيره دائماً، والثاني واجب الوجود بغيره وقتاً» ليس معناه إلا
أنَّ الدائم يمكن أن يكون واجباً بغيره متعلقاً به، وهو أول المسألة؛ وأيضاً قوله: «و^٧ لو
فرضنا أن المسبوق بالعدم واجب لذاته^٨ لم يفتقر إلى الغير»، وهو أيضاً محل النزاع، لأنَّ
الذين^٩ يزعمون أنَّ علّة الحاجة الحدوث ذهبوا إلى أنه متى تحقّق الحدوث وجب الحاجة
إلى المؤثر - سواء كان^{١٠} الإمكان أو لا -، وإذا لم يتحقّق الحدوث لا تقع الحاجة وإن
حصل الإمكان، فإن^{١١} ادّعى أن احتياج الممكن إلى المؤثر ضروري - سواء كان دائماً أو لم
يكن - فما هذا الاطناب؟! بل جميع ما ذكره من أول النمط إلى آخر هذا الفصل يكون
حشواً وإن كان تلك القضية برهانية فما ذكر في البيان ليس إلا إعادة الدعوى!

وأقول: لما حكى الشيخ مذهب الجمهور من^{١٢} أن تعلق المفعول بالفاعل من جهة
الحدوث، حتّى أنه إذا خرج من عدم إلى الوجود لم يبق له تعلق به حاول أن يبيّن
خطأهم. ولا شك أنه لو قال: «المفعول ليس بواجب لذاته في شيء من أوقات وجوده^{١٤}،

٣. م : فاذا.

٢. ص : إلى.

١. م : هل.

٦. ق : - أحد.

٥. س : - الوجود.

٤. ص : الواجب.

٩. م : - و.

٨. م : بذاته.

٧. م : - و.

١٢. م : وإن.

١١. م : هناك.

١٠. ق : الذي.

١٤. ص : الأوقات بوجوده.

١٣. ج، س، ص : - من.

فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من الأوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده [٨]، فيكون متعلقاً بالفاعل دائماً» كفى في بيان خطأهم؛ لكنه سلك طريقاً آخر وليس تعيين الطريق بلازم.

على أن فيه فائدتين: تحقيق علية الإمكان، وإبطال علية الحدوث. فوضع المفعول بإزاء المحدث وإن اعتبره^١ أصحابه أعم منه، لأن نظر الجمهور مقصور عليه إذ لم يشبتوا من الممكنات شيئاً غير المحدث، وفتش عنه أن المتعلق بالفاعل أي شيء هو؟ ثم إن تعلقه^٢ على أي جهة؟

فبين في المقام الأول: إن المتعلق وجود المفعول. والقوم وإن كانوا موافقين معه في ذلك إلا أن الاتفاق ليس بحجة في الحكمة، وعلى الحكيم البيان بالبرهان، سواء كان متفقاً عليه أو لا!

ثم بين أن سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث، حتى يعلم أن المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده. وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل إلا هذا. وأما إن الدائم يصح أن يكون مفتقراً إلى المؤثر فهو وإن كان لازماً من هذا البحث لأنه لما كان سبب التعلق هو الإمكان [٩] / SBI4/ فالدائم إذاً كان ممكناً يكون مفتقراً إلى الفاعل إلا أنه ليس مطلوب الشيخ^٣ ههنا.

على^٤ أن الإمام حقق أن لا خلاف في هذه المسألة، فليس في بيانه مصادرة على المطلوب.

وأما إن^٥ من زعم أن علة الحاجة الحدوث زعم أن الحدوث متى تحقق تحققت^٦ الحاجة وإن لم يتحقق الإمكان، فليس بشيء؛ لأنه وإن زعم كذلك إلا أنه زعم فاسد، فإن الواجب لذاته يمتنع أن يحتاج إلى الغير، وإلا لم يكن واجباً لذاته قطعاً. وقال الشارح: أما قوله: «لا خلاف في أن المتعلق بالفاعل هو^٧ الوجود»، فليس

٣. ص، ق؛ + به.

٦. م: مطلوباً للشيخ.

٩. ص، م، ق، ج: تحقق.

٢. ق: - إذ.

٥. ص: إن.

٨. م: - إن.

١. ق، م، ص: اعتبر.

٤. ص: - إلا.

٧. ق: - إلا.

١٠. ص، ق: - هو.

كذلك. لأن منشأ الخلاف ليس إلا^١ ذلك؛ فالحكاماء ذهبوا إلى أن المتعلق بالفاعل وجوده سواء^٢ كان حادثاً أو لا، والجمهور قالوا: المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده. فالشيخ حَقَّق في الفصل المتقدم^٣ أن المتعلق بالفاعل^٤ وجوده. ولما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان^٥ حتى أن وجود الواجب يكون متعلقاً بالفاعل - حَقَّق في التكملة إن المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير، لا من جهة الحدوث، حتى يعلم أن احتياج المفعول إلى الفاعل في سائر أوقات وجوده، وليس مخصوصاً^٦ بوقت الحدوث.

ونحن نقول: لا معنى للحدوث إلا كون الوجود مسبوقاً بالعدم [١٠]. وقد سبق أن هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود؛ فالقول بأنه متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب إليه عاقل. لا يقال: المراد بالحدوث خروجه من العدم إلى الوجود، وهو المتعلق بالفاعل عندهم، لأن الفاعل هو المخرج من العدم إلى الوجود^٧؛

لأننا نقول: ليس معنى الخروج من العدم^٨ الانتقال والحركة، فإن حركة المعدوم محال، بل لا معنى له إلا أن يكون موجوداً بعد عدمه. فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجوداً، وأما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل أصلاً.

نعم! ينهم^٩ من مذهبهم هيهنا أن هذا الوجود لا يستلزم بالفاعل إلا وقت حدوثه وخروجه من العدم^{١٠} وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النمط، لا أن المتعلق هو الحدوث^{١١} كما ظنّه الشارح^{١٢}؛ فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود، بل في مقابلة الإمكان. وليت شعري إن من يقول: «المتعلق هو الحدوث»، فسبب التعلق عنده أي شيء هو^{١٣}؟ هل هو الحدوث؟ أو غيره؟ فليس هذا الكلام إلا مشوشاً وقوله: «سواء كان المتعلق حادثاً أو غير حادث» يناقض ما قد مر من الاصطلاح على أن المفعول هو الحادث.

٣. س: المتقدم.

٢. ق: + سواء.

١. م: + في.

٦. م: ليست الحاجة مخصوصة.

٥. ق، ص، س: كانت.

٤. ج، م: + هو.

٩. ص، ق: - يفهم.

٨. م: + إلى الوجود.

٧. م: - وهو المتعلق ... الوجود.

١١. ص: - وخروجه ... الحدوث. ١٢. ص، ج، ق: - الشارح.

١٠. ق: - من العدم.

١٣. ص، ج، ق: - هو.

قال^١: وأما قوله: «محلّ النزاع أنّ علّة الحاجة^٢ الإمكان أو الحدوث ولم يتكلّم فيه»، فإنّما لم يتكلّم لأنّ هذا البحث ليس بمفيد، إذ غرضه من هذا الفصل ليس إلّا بيان احتياج المعلول^٣ في سائر أوقات وجوده إلى المؤثر، ليبطل به الأوهام العامّة، ولو فرضنا أنّ علّة الاحتياج^٤ الحدوث والاحتياج في جميع الأوقات حاصل لم يضرّه أصلاً كما أنّه عليه^٥ في آخر الفصل. وإنّ فرضنا أنّ علّة الحاجة الإمكان ويكون الممكن غير موجود ولا متعلّق^٦ بالفاعل لم ينفعه.

ونقول: قد ذكر أولاً إنّ هذا الفصل لبيان أنّ سبب تعلّق المفعول بالفاعل الإمكان أو الحدوث ولا معنى لسبب التعلّق إلّا علّة الحاجة [١١]، فيكون الشيخ باحثاً عن علّة الحاجة مبيّناً^٧ لها، فلو لم يكن مفيداً له لكان اشتغالاً بما لا يعنيه.

قال: وأما قوله: «لم يبيّن أنّ الدائم مفتقر إلى الغير»، فليس بشيء لأنّه يبيّن أنّ الواجب بالغير لا ينافي^٨ الدائم، وأنّ علّة المتعلّق هو الوجوب بالغير. فالدائم إنّ كان واجباً بالغير يكون متعلّقاً بالغير.

أقول: الإمام لم يقل: إنّ الشيخ لم يبيّن هذا المطلوب أصلاً^٩، وإنّما قال: ألّذي ذكره ليس بياناً نافعاً بل مصادرةً على المطلوب؛ وما ذكره الشارح لا يصلح جواباً عن المصادرة^{١٠} على المطلوب [١٢]. وأما أنّه يبيّن أنّ علّة التعلّق هو الوجوب بالغير، فهو منافٍ لما سبق منه^{١١}: «أنّ البحث عن علّة الحاجة ليس بمفيد».

[٣/٨٠-١/٢٢١] قوله: والتحقيق أنّ الخلاف ههنا لفظي.

قال الإمام: لا خلاف في أنّ الدائم هل يصحّ أن يفتقر إلى المؤثر، أم لا؟ فإنّ المتكلّمين اتّفقوا على أنّ العالم بتقدير كونه أزلياً يصحّ أن يكون مستنداً إلى علّة موجبة، لكنّهم نفوا العلّة الموجبة والمعلول الأزلي لا بهذا الدليل أي: لا بأنّ الأزلي يستحيل أن يكون مفتقراً

- | | | |
|-------------------------|-----------------|---------------------|
| ١. م: + الشارح. | ٢. م: الاحتياج. | ٣. م: المفعول. |
| ٤. ق، ص: الحادث. | ٥. ص: إليه. | ٦. م، ق: لا يتعلّق. |
| ٧. م، ج: مثبتاً. | ٨. م، س: ينافي. | ٩. ص: - أصلاً. |
| ١٠. م: جواباً للمصادرة. | ١١. م: من. | |

إلى المؤثر، بل بالدلالة على قدرة المؤثرة. والفلاسفة اتفقوا^١ على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل^٢ مختار. فالفريقان اتفقا على أن الأزلي يمكن أن يكون مستنداً إلى الموجب، ويمتنع أن يكون مستنداً إلى القادر.

فمن يقول: الدائم هل يصح أن يكون مفتقراً^٣ إلى المؤثر؟

يقال له: أما إلى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق، فلا خلاف أصلاً في هذه المسألة. نعم! اختلفوا في أن العالم على تقدير كونه أزلياً هل يسمى فعلاً؟ و هل يسمى علته فاعلاً؟ وهذا خلاف لغوي صرف.

أقول: الخلاف في هذه المسألة والخلاف في علة الحاجة متلازمان، لأنه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال أن يحتاج الأزلي إلى المؤثر، لانتفاء العلة؛ ولو العلة الإمكان؛ وجب افتقاره إلى المؤثر، لوجود العلة. وكذلك لو امتنع احتياج الأزلي كان^٤ علة الحاجة الحدوث^٥، فإنه لو كان علتها الإمكان لزم احتياج الأزلي. ولو أمكن احتياج الأزلي كانت^٦ علة الحاجة الإمكان، فإنه لو كانت^٧ علتها الحدوث امتنع احتياجه، فلا تلازم الخلافان. فلو لم يكن في تلك المسألة اختلاف^٨ لم يكن في هذه المسألة أيضاً خلاف، لكن الخلاف في أن علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان أو الحدوث ممّا لا يمكن أن^٩ يدفع، لغاية اشتهاؤه.

وأما كلام الشارح فحاصله: إن الإمام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلاثة نقلاً غير مطابق؛

إحديها: إن المتكلمين جوّزوا استناد الأزلي إلى علة موجبة. وإثماً/SA15/ نفوا أزلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فيه. فهذا نقل عنهم بأنهم بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار. وليس كذلك في سائر كتبهم؛ بل الأمر بالعكس.

و ثانيها: أنهم نفوا القول بالعلة والمعلول، وهو أيضاً^{١٠} ليس كذب لما ذكر.

١. ق :- اتفقوا.

٢. ص :- فعل الفاعل.

٣. م :- مفتقر.

٤. ص :- هل يسمى فعلاً

٥. م :- لكان.

٦. ق :- استحال أن ... الحدوث.

٧. م :- كان.

٨. م :- كان.

٩. م :- خلاف.

١٠. ق :- أيضاً.

١١. ص :- يمكن أن.

و ثالثها: إنَّ الحكماء يحيلون استناد الأزلي إلى القادر. وهو أيضاً ليس كذلك، لذا هيهم إلى أن الله - تعالى^١ - قادرٌ مختارٌ مع أن العالم أزلي. ولا منافاة، لأنَّ القدرة هي^٢ كون الذات بحيث إن شاء فَعَلَ، وإن شاء تَرَكَ. والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم^٣ أو عدم وقوعه؛ بل مقدم شرطية الفعل واقعٌ دائماً، ومقدم شرطية الترك غير واقع دائماً،^٤ بل يبحثون تارةً عن العالم أنه فعلٌ أزليٌّ مستندٌ إلى فاعلٍ تامٍّ الفاعلية وهذا بحثٌ طبيعيٌّ، لأنه بحثٌ عن العالم المشتمل على الأجسام والجسمانيات المادية، وأخرى يبحثون عن^٥ المبدأ الأول أنه فاعلٌ^٦ تامٌّ في الفاعلية معلوله أزليٌّ. فهو بحثٌ عن الواجب^٧ الوجود بأن آثاره أزلية، فيكون من الأبحاث الإلهية. وفي البحث الطبيعي نظراً! [١٣]

[٢٢٢/١-٣/٨٣] قوله: يريد بيان أن كلَّ حادثٍ فهو^٨ مسبوقٌ بوجودٍ غير قارٍّ الذات. والدليل عليه إنَّ وجود الحادث بعد أن لم يكن، فيكون له قبلٌ، ضرورة أن البعدية بالقياس إلى قبليته^٩. وذلك القبل لا يجمع^{١٠} البعد، لأنَّ الحادث ليس بوجودٍ فيما قبل و هو موجودٌ فيما بعد، فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم؛ وإنه محالٌ. فالقبل^{١١} ليس نفس العدم، لأنَّ العدم بعد كالعدم قبل، وليس القبل يبعد ولا ذات الفاعل، لأنه يكون بعد و معاً^{١٢}. فهو أمرٌ آخر غير قارٍّ الذات، لأنه إذا فرضت حركة ينطبق نهايتها^{١٣} على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين^{١٤} حدوث الحادث قبلاتٌ و بعدياتٌ متصرّمة متجدّدة، إذ كلُّ جزءٍ يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث، فتكون بإزاء أجزاء^{١٥} الحركة قبلاتٌ^{١٦} بعضها متصرّمة وبعضها متجدّدة، فيكون ذلك القبل متصلاً غير قارٍّ، وهو الزمان [١٤].

- | | | |
|---------------------------------------|---------------------|--------------------|
| ١. ص : - تعالى. | ٢. ص، ق : - هي. | ٣. م : وجود. |
| ٤. ص : - و مقدم شرطية ... دائماً. | ٥. ص، ق : - عن. | ٦. م : + أزلي. |
| ٧. م : واجب. | ٨. ق، س، ص : - فهو. | ٩. س : قبلية. |
| ١٠. ص : لا يجمع. | ١١. س : والقبل. | ١٢. م : و قبل ومع. |
| ١٣. ص : ماهيتها. | ١٤. ك : انتهاء. | ١٥. ص : - أجزاء. |
| ١٦. ق : + متصرّمة متجدّدة ... قبلات . | | |

والاعتراض من وجوه:

الأول: إن قوله: «القبل ليس نفس العدم» إما أن يراد به العدم الذي يتعقبه الحادث، أو مطلق العدم. فإن أريد المقيّد فلا نسلم أنّه بعد الحادث^١، وإن أريد المطلق فغاية ما في الباب إن القبل لا يكون مطلق العدم، لكن لا يلزم منه أن يكون العدم المقيّد أعني: الذي يتعقبه الحادث.

الثاني: النقض بالزمان، فإنّه يمكن أن يقال: القبل لا يجوز أن يكون^٢ هو^٣ الزمان، لأنّه يكون بعد.

فإن قلت: الزمان الذي هو قبل مغائر للزمان الذي هو بعد؛ فتقول: كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغائر للعدم الذي هو^٤ بعده، لأنّ هذا العدم طار، وذلك أزلي زائل. وفرق بين الطاري والزائل.

الثالث: إن الحادث إذا كان بعد أن لم يكن، يكون^٥ عدمه قبل وجوده بالضرورة، وذلك يناقض أن القبل ليس هو عدم الحادث.

الرابع: سلّمنا أن القبل أمر مغائر، لكن لا نسلم أنّه غير قار. قوله: «لأنّه إذا فرض حركة تنطبق على أول الحادث»؛

قلنا: معارض بأنّه إذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا تجدد فيه ولا تصرّم، فلا يكون في القبل تجدد وصرّم، فلا يكون غير قار الذات. ولئن سلّمنا أنّه غير قار لكن لم لا يجوز أن يكون القبل هو الحركة المتصرّمة المتجدّدة؟

والجواب عن هذه الاعتراضات: إنّ التردد في القبل بالذات، فإنّه لا بدّ منه، إذ معروض القبليّة إن عرضته^٦ القبليّة بالذات فذاك^٨، وإن عرضته^٩ القبليّة^{١٠} بواسطة شيء آخر فذاك الشيء الآخر هو القبل بالذات؛ وإليه أشار بقوله: «وليست القبليّة نفس العدم»، فإن معروض القبليّة إذا كان قبلاً بذاته^{١١} فكأنّه نفس القبلة.

١. س: الحدوث.	٢. ق: أن يكون.	٣. م: هو.
٤. م: هو.	٥. م: يكن.	٦. م: المتجدّدة.
٧. م: عرضه.	٨. س: فذلك.	٩. م: عرضه.
١٠. ق: القبليّة.	١١. م: لذاته.	

إذا تمهّد هذا فنقول: وجود الحادث بعد أن لم يكن بعديّة بالقياس إلى قبلية، فلا بدّ من معروض القبلية بالذات [١٥]. ولا شكّ أنّ معروض القبلية بالذات يستحيل أن يكون معروض البعدية، فمعروض القبلية لا يكون نفس العدم؛ لأنّ العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ذات الفاعل، وإلاّ لم يصّر معاً وبعداً. فتعيّن أن يكون معروض القبلية بالذات أمراً مغائراً لهما. وعروض القبلية للعدم^١ لا ينافي أن يكون معروض القبلية بالذات مغائراً له،^٢ لجواز أن يكون عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتّى أنا استدللنا على وجود ذلك المعروض بعروض القبلية للعدم. وإذا ثبت أنّ معروض القبلية أمرٌ مغائر فهو غير قارٍ؛ بل هو متجدّد متصرّم،^٣ لأنّ ذلك القبل ممتدّ إلى الأزل، وكلّ جزء يفرض منه يكون^٤ سابقاً على جزءٍ آخر، فإنّ القبلية التي من سنتين يكون قبل القبلية التي من سنة، فهناك قبلاتٌ وبعدياتٌ متصرّمة^٥ متجدّدة. ولكن ربّما يمنع^٦ ذلك في بادي النظر، فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل حتّى يتبيّن ذلك، وإلاّ لم يكن في الاستدلال /SB15/ إليه حاجة.

ثمّ ذلك القبل يحتمل التقدير والزيادة والنقصان، لأنّ قبل زيدٍ إلى نوح مثلاً أطول و أزيد منه^٨ إلى موسى، فيكون مقداراً [١٦]. والحاصل إنّ لمعروض القبلية بالذات خواصّ:

إحديها: إنّه^٩ يمكن أن يكون له أجزاء، فإنّ قبل زيدٍ إلى نوح يمكن أن يُقسّم^{١٠} و يقال: قبل زيدٍ إلى عمرو مثلاً، ثمّ إلى بكرٍ، ثمّ إلى خالدٍ، ثمّ إلى نوح. وهذا يظهر غاية الظهور في الحركة التي فرضها الشارح، فإنّ قبل الحادث إلى ابتداء الحركة ينقسم إلى قبله إلى ربع الحركة، ثمّ إلى نصفها، ثمّ إلى ثلاثة أرباعها.

الثانية: إنّ تلك الأجزاء لا يجتمع معاً؛ بل كلّ جزء يفرض فهو قبل بالقياس^{١١} إلى أجزاء، بعد بالقياس^{١٢} إلى آخر.

١. ق : العدم.	٢. ق، س : ص - له.	٣. س : متجدّد متصرّم.
٤. م : يمتدّ.	٥. ق، س : يكون.	٦. م، س : و.
٧. م : + كون.	٨. ك : منه.	٩. ص : إنها.
١٠. م : ينقسم.	١١. ص، ق : + إلى آخر.	١٢. س : - إلى أجزاء بعد بالقياس.

الثالثة: إنه يقبل التقدير. فالقبل بالذات كمّ لاحتماله التقدير متّصل لقبوله^١ الانقسام إلى الأجزاء^٢ غير قارّ الذات لعدم اجتماع أجزائها في الوجود. فهو الزمان؛ فلا يقال: إنه الحركة، لأنّ الحركة ليست بكمّ في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها، إذ لا يقال: حركة طولّي، بل حركة في زمانٍ أطول. نعم! هذا^٣ الامتداد لما كان غير قارّ الذات لا يكون إلّا حيث^٤ يكون تغيّراً لا يقع دفعةً، بل تدريجاً وهو الحركة، فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كلّ وجه، بل من حيث عدم الاستقرار.

بقي أن يقال: لما كان هذا الامتداد لا يجتمع أجزائه في الوجود لم يكن موجوداً، ضرورة أنّه لو كان موجوداً لاجتمع أجزائه في الوجود؛ فلا يكون الزمان موجوداً.

فنقول: هذا الامتداد وإن لم يوجد في الخارج إلّا أنّه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لا تجتمع تلك الأجزاء معاً وكان بعضها متقدّماً على البعض. ولا يكون الامتداد في العقل كذلك إلّا^٥ إذا كان في الخارج شيء غير قارّ الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد [١٧]، فإنّ الزمان كالحركة أمرٌ مستمرٌّ في الخارج لا جزء له، لكن إذا حصل ذلك الأمر المستمرّ الغير المستقرّ في الخارج يحصل له^٦ امتداد في الذهن إذا فرض انقسامه يكون أجزائه لا يجتمع معاً وكان فيها تجددٌ وتصرّمٌ. وهذا الامتداد هو الذي^٧ ينطبق على الحركة والمسافة. ولا شك^٨ في أنّ أدرك القبل امتداداً إلى الأزل ونحكم على أجزاء ذلك الامتداد بأن أحدها يتقدّم على الآخر لو كانت^٩ موجودة في الخارج^{١٠}. فدلّ ذلك على أنّ في الخارج شيئاً غير مستقرّ يكون ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه.

هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه إلّا بدقيق النظر^{١١} والتأمّل^{١٢}؛ وهو معنى قولهم: الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط، وأنّه يفعل بسليلاتها الحركة بمعنى القطع؛ وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسليلاته الزمان،

١. ق: - لقبوله. ص: بقوله.	٢. م: أجزاء.	٣. ج: هذه.
٤. م: ج: بحيث.	٥. م: إذ.	٦. ق، ص: - له.
٧. م: - هو الذي.	٨. ج: لا شك.	٩. م: كان.
١٠. ص: + شيئاً.	١١. م، ج: - النظرو.	١٢. ص: - والتأمّل.

كما أنَّ النقطة يفعل بسيلانها الخط.

و عند هذا^١ ظهر^٢ اندفاع ما يقال: «إنَّ قوله: هناك شيءٌ يتجدّد ويتصرّم، إنَّ أراد به أن يتجدّد ويتصرّم في الخارج ولا شك^٣ أنَّ المتجدّد غير المتصرّم وهما جزءا الزمان، فيكون الزمان مشتملاً بالفعل على الأجزاء^٤ بعضها موجودٌ وبعضها معدومٌ، وذلك ينافي اتّصاله في ذاته؛ وإنَّ أراد أنّه يتجدّد ويتصرّم في العقل، فهو باطلٌ، أمّا أولاً: فلاّنه لا يدلّ على وجود الزمان في الخارج؛ وأمّا ثانياً: فلاّنه المتصرّم هو القبل والمتجدّد هو البعد. و القبليّة والبعدية إضافتان^٥ لا بدّ أن يكون معروضاهما معاً في العقل. فلا يكون التجدّد والتصرّم في العقل».

لأنّا نقول: العقل يحكم بأنّه يتجدّد ويتصرّم^٦ لو كان موجوداً في الخارج وله أجزاءٌ بالفعل فيه [١٨]، ولا يكون ذلك إلّا بوجود أمرٍ غير قارّ الذات، وهو الزمان. وكذلك ما يقال: «الزمان إمّا مقدار الحركة بمعنى القطع، أو مقدار الحركة بمعنى التوسّط. والأوّل ليس بموجود في الخارج، والثاني لا يتجدّد ولا يتصرّم».

فالجواب: إنَّ المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة^٨ بمعنى القطع، وإنّه يدلّ على وجود الزمان^٩ في الخارج كما حقّقناه.

واعلم! أنَّ في الدليل المذكور استدراكين:

أحدهما: إنَّ المقدّمتين القائلتين بأنَّ القبليّة^{١٠} ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في إثبات أنَّ معروض القبليّة أمرٌ غير قارّ، وذلك ظاهرٌ. نعم! يمكن أن يقال: إنَّ إيرادهما لدفع توهم أنَّ القبل هو العدم أو ذات الفاعل، إذ هما قبل الحادث. وثانيهما: إنّه يمكن توجيه الدليل بوجهين:

الأوّل: إنَّ وجود الحادث بعد أن لم يكن، له^{١١} بعدية بالقياس إلى قبليّة، وليست تلك القبليّة كقبليّة الواحد على الاثنين بل قبليّة لا يجتمع مع البعدية. والقبليّة التي لا يجتمع مع

١. م: ذلك.	٢. م: يظهر.	٣. م: فلا شك.
٤. م: جزء.	٥. م: أجزاء.	٦. م: إضافيان.
٧. م: متجدّد ومتصرّم.	٨. ص: - التوسّط و... الحركة.	٩. س: + ههنا... الزمان.
١٠. ق: - بأنَّ القبليّة.	١١. س، ق، ص: - له.	

البعدية^١ لا تكون إلا زمانية، فيكون قبل كل حادث زمان^٢.
الثاني: إن الوجود الحادث بعد أن لم يكن، له قبل. وذلك القبل أمر غير قارٍ يتجدد و
يتصرم، وهو الزمان.

فلما كفى في الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية، أو تجدد القبل و^٣ تصرمه،
فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك أحدهما لا محالة [١٩]. وقد علم من هذا
أنه لولا إيراد المقدّمتين لما احتيج^٤ إلى إثبات القبل بالذات؛ بل يكفي في البيان وجود
القبل في الجملة.

[١/٢٢٣ - ٣/٨٦] قوله: واعلم! أن الزمان ظاهر الإنيّة.

أراد أن يبيّن أنه لم يسم هذا الفصل بالتنبيه، والفصل الآخر^٥ بالإشارة، فقال: إن^٦
الزمان^٧ ظاهر الإنيّة خفيّ المهيّة؛ أمّا أنه خفيّ المهيّة^٨ فظاهر، وأمّا SA16/ أنه ظاهر الإنيّة
فلأن^٩ سائر الناس يجزمون بوجوده، حتّى قسّموه إلى الساعات والأيام والأسابيع^{١٠} و
الشهور والسنين.

فإن قلت: هب! أن الزمان^{١١} مطلقاً ظاهر الإنيّة، إلّا أن وجود الزمان قبل كل حادث
ليس بظاهر، وهو المطلوب من الفصل؛ فما هو ظاهر الإنيّة ليس بمطلوب من الفصل، وما
هو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الإنيّة؛ فالأنسب التعبير عن الفصل بالإشارة.

فنقول: كون الحادث مسبوقاً بزمان ظاهر أيضاً. فإن الحادث ما كان ثمّ كان. وليس
معناه إلّا أن هناك زماناً ما^{١٢} كان^{١٣} فيه ثمّ زماناً آخر كان فيه، فإن لفظة «كان» مشعرة
بالزمان على ما سيصرّح^{١٤} الإمام في اعتراضه بعد.

ثمّ لا يمكن أن يقال: كان معدوماً، أو كان الله - تعالى - موجوداً، بيّن أن ذلك ليس نفس

- | | | |
|------------------------|------------------------------|---------------|
| ١. ق: لا يجمع البعدية. | ٢. ص: زمني. | ٣. س: أو. |
| ٤. ص: احتاج. | ٥. ج: الخبر. س: الآتي. | ٦. ج. ص: لأن. |
| ٧. س: الزمان. | ٨. ق: أمّا أنه خفيّ المهيّة. | ٩. م: فإن. |
| ١٠. م: الأسابيع. | ١١. ص: - بوجوده... الزمان. | ١٢. م: - ما. |
| ١٣. م: + موجوداً. | ١٤. م: + به. | |

العدم ولا ذات الفاعل، وإلا فلا احتياج^١ في التنبيه إليه.
هذا حاصل الدلالة المذكورة، وهو في غاية الجلاء إن تعقل!

[٣/٨٧-١/٢٢٣] قوله: واعلم! أنه إنما نبّه ههنا.

مهّد^٢ مقدّمتين ليستعين بهما في دفع شبهة الإمام.
المقدّمة الأولى: إن الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصّتين
به، أي: الذاتيتين. فإن القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه. فالشيء يكون
قبل شيء آخر لوقوعه في زمان^٣ قبل زمان^٤ آخر، وأمّا الزمان فهو قبل زمان^٥ آخر لذاته
المتصرّمة المتجدّدة.

فلئن عاد السائل وقال: المتصرّم إما أن يكون نفس المتجدّد، وهو محال؛ أو غيره، و
حينئذٍ يختلف أجزاء الزمان، فلا يكون متّصلاً.
فلنعدّ الجواب: بأنّ التصرّم والتجدّد بعد فرض أجزاء الزمان، ولا اختلاف لأجزاء
الزمان في نفسه.

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

[٣/٨٧-١/٢٢٣] قوله^٦: ولا يصحّ تعريف الزمان بهما.

فرق بين التصديق بآئية الزمان و تصوير مهيّته، فإن القبلية والبعدية لمّا كانتا من
خواصّ الزمان كان من الظاهر أن يصحّ تعريف الزمان بهما كما أمكن الاستدلال بهما
على وجوده، لكن وقع^٨ الاستدلال بهما ولا يصحّ التعريف^٩ بهما. فلا يقال: الزمان ماله
بالذات القبلية والبعدية؛ لأنّ تصوّر القبلية والبعدية الذاتيتين موقوفٌ على تصوّر الزمان،
فيكون التعريف به^{١٠} دورياً.

ثمّ إن سئل وقيل: إنّما يلزم الدور لو كان التعريف بالقبلية والبعدية المختصّتين

٣. م: الزمان.

٢. س: تمهيد. ق: تمهّد.

١. م: فلا احتياج.

٦. ص: و قوله.

٥. ق: - زمان.

٤. م: الزمان الآخر.

٩. م: تعريفه.

٨. ق: رفع.

٧. ص: كانتا فرض أخصّ.

١٠. س، ق: - به.

بالزمان، وليس كذلك بل بمطلق^١ القبلية و البعدية، لكن لما كان مطلق القبلية و البعدية^٢ شاملاً^٣ للزمان و المكان و غيرهما^٤ وقع التمييز بأنهما لا يجتمعان معاً.

أجاب: ^٥ بأنه لا بد في التعريف من هذا المميز، لكن المعية تنقسم في مقابلة انقسام القبلية و البعدية و ليست ههنا إلا زمانية، فيعود الدور فإن قيل: كما لا يصح تعريف الزمان بالقبلية و البعدية الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجوده^٦ بهما لأن التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان، فيكون إثبات الزمان موقوفاً على نفسه، و هو مصادرة على المطلوب

أجاب: بأن الزمان لما كان معروف الإنيّة لم يلتفت في التنبيه عليه إلى ذلك، فإن الغرض من التنبيه ليس إلا إيضاح ما فيه خفاء بسيط عبارات و الكشف عن خبيّات هي مناط الحكم، فأخذ المطلوب فيه لا ينافي ذلك.

واعلم! أن الشيخ عرّف الزمان في الفصل الآتي بالقبلية و البعدية اللتين لا تجتمعان معاً، فأشار^٧ الشارح بهذا البحث إلى اختلال في ذلك.

المقدمة الثانية: إن القبلية و البعدية الزمانيتين إضافيتان لأنّ القبل لا يكون قبلاً إلا بالقياس إلى بعد^٨، وكذلك البعد، و هما ليستا بموجودتين^٩ في الخارج، لأنّ وجودهما يتوقّف على وجود الجزئين^{١٠} من الزمان معاً، و هو محال، فيستحيل وجود القبلية و البعدية. لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدلّ على وجود معروضهما، كما إذا ثبت القبلية^{١١} لعدم الحادث دلّ^{١٢} على أنّ معروض القبلية بالذات موجود معه.

وههنا سؤال، و هو أن يقال: لما ثبت أن لا وجود للقبلية و البعدية في الخارج بل هما أمران اعتباريان و لا شك أن الأمر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه^{١٣} في الخارج^{١٤}؛ فهذا الكلام ينافي أوله آخره!

١. ق، س : مطلق. ٢. س : لكن لما ... البعدية. ٣. م : شاملان. ٤. م : - غيرهما. ٥. م : و أجاب. ٦. ص، ق : وجود. ٧. م : و أشار. ٨. م : بعده. ٩. م : ليسا بموجودين. ١٠. ص : الجزآن. ١١. س : + و البعدية. ١٢. ص : - دلّ. ١٣. م : وجوده عروضة. ١٤. ص : - بل هما ... الخارج.

أجيب^١ بوجهين:

أحدهما: إنه ثبت أن معروض القبلية يتجدد ويتصرّم، ولا شك أن العدم لا يتجدد و لا يتصرّم [٢٠]؛ فيكون موجوداً في الخارج.

و اعترض: بأن الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضيهما^٢، و الدالّ فيما ذكرتم هو التجدد والتصرّم.

ويمكن أن يُجاب عنه: بأن المتصرّم هو القبل، والمتجدد هو^٣ البعد. والقبلية والبعدية اللتان لا تجتمعان لا بد أن يتصرّم إحديهما ويتجدد الأخرى، فيدلّان على وجود المعروض في الخارج.

وثانيهما: أنه ثبت^٤ أن القبل لا يجتمع مع البعد، فعدم اجتماعهما إما أن يكون في العقل وليس كذلك، لا اجتماعهما في العقل حتّى عرض لأحدهما القبلية، وللآخر البعدية، أو في الخارج، فلا بد من وجود المعروض في الخارج. وهذا منقوض بالعدم^٥ والوجود، فإنهما لا يجتمعان لا^٦ في الذهن، بل في الخارج. ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج، فإن السلب لا يستدعي وجود الموضوع.

واعلم! SB16/ أن القبلية والبعدية^٧ لا تلحقان^٨ إلا لأجزاء^٩ الزمان حتّى يكون جزء منه موصوفاً بالقبلية والآخر بالبعدية. فمعروضهما^{١٠} أجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج، لأن الزمان متّصل واحد [٢١]؛ ولأنه لو وجدت لتتالي الآتات، فحينئذ لا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج، بل عدمه، فكيف يستدلّ لهما على وجود الزمان؟!

إذا عرفت هذا عرفت^{١١} اندفاع الجوابين واتّجاه أن يقال للشارح: معروض^{١٢} القبلية والبعدية على ما صرّحت به أجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج، فكيف يدلّان على وجود معروضهما؟! أو يقال: معروض القبلية مغائر لمعروض البعدية لأنهما لا يجتمعان،

١. ق: و أجيب.	٢. ص: معروضهما.	٣. ص: - هو.
٤. ص: - أنه ثبت.	٥. ص: + و العدم.	٦. ص: - إلا.
٧. ق: - والبعدية.	٨. م: لا يلحقان.	٩. م: أجزاء.
١٠. م: فمعروضاهما.	١١. ق، ص: عرف.	١٢. ص: معروضه.

فلو كانا موجودين في الخارج لزم اشتغال الزمان على الأجزاء بالفعل، وإلّا محال.
والحاصل: أنّ القبلية والبعدية لأنّهما اعتباريان^١ لا يدلّان على وجود معروضيهما، بل ليس يجوز أن يوجد معروضهما^٢ في الخارج.
والجواب: أنّ المراد بالمعروض ههنا هو متعلّق^٣ القبلية والبعدية^٤، لا محلّهما [٢٢]، فإنّ محلّهما جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج أي: ما يعرض القبلية والبعدية بسببه، فإنّهما إنّما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الأمر الغير المستقرّ الموجود^٥ في الخارج^٦، فأطلق المعروض على سبب المعروض مجازاً. وإلى هذا المعنى أشار في فصل «سَبَقِ الْمَحْدَثِ بِالْمَادَّةِ» حيث قال: «الإمكان من حيث إنّ^٧ متعلّقُ بأمرٍ خارجيٍّ يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج»؛ كما مضى في التقدّم بعينه.

[٢٢٣/١-٣/٨٩] قوله: أمّا نفس القبلية فليس هو من الموجودات.

حاصل الجواب: أنّ القبلية أمرٌ اعتباريٌّ لا وجود لها في الخارج [٢٣]، لكن لها اعتباران:

أحدهما: من حيث عروضها^٨ لأجزاء الزمان بحسب الذات وحينئذٍ لا يكون في زمانٍ آخر. والثاني: من حيث ذاتها، فهي توجد في الذهن، ووجودها في الذهن يكون في زمانٍ، فيكون له قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار، والقبليات^٩ لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

وفي قوله: «لا يتسلسل» لطيفة، وهي^{١٠} أنّ المشهور أنّ التسلسل في الأمور الاعتبارية ليس محالاً، فبيّن بقوله: «و لا يتسلسل»؛ أنّ معنى ذلك ليس أنّ الأمور الاعتبارية يتسلسل، وهو ليس بمحال؛ بل المراد أنّ ذهاب السلسلة في الأمور

١. م: لكونهما اعتباريتين.	٢. م: معروضاهما.	٣. م: متعلقهما.
٤. م: - القبلية والبعدية.	٥. م: الوجود.	٦. م: - في الخارج.
٧. م: - أمر.	٨. م: - في: عروضهما.	٩. م: فالقبليات.
١٠. م: - هي.		

الاعتبارية موقوفٌ على اعتبار الذهن. والذهن لا يقوى على اعتبار أمورٍ غير متناهية، فإذا انقطع انقطعت السلسلة.

[١/٢٢٤-٣/٩٠] قوله: ويندفع أيضاً اعتراضه بأنَّ العدم لو اتَّصف بالقبلية^١. أي: إنَّهم قالوا: عدم كلِّ حادثٍ قبل وجوده. فقد وصفوا العدم بالقبلية. فلو كانت وجوديةً لزم اتَّصاف المعدوم بالموجود، وإنَّه محالٌّ. والجواب: أنَّ القبليَّة أمرٌ اعتباريٌّ، فيصحَّ لحوقها لا للعدم المطلق بل للعدم^٢ المقيّد بالحادث^٣.

فلو قيل: هذا ينافي ما ذكر من أنَّ معروض القبلية ليس هو العدم. فنقول: المراد ثمة معروض القبلية بالذات كما بيَّناه. واعلم! أنَّ الأجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الأسئلة لا توجيه لها أصلاً؛ فإنَّ كلام الإمام ليس إلَّا أنَّ القبلية والبعدية ليستا من الوجودات^٤ الخارجية. فلا يجب أن يكون الموصوف بهما^٥ موجوداً في الخارج؛ فلا يلزم أن يكون قبل كلِّ حادثٍ أمرٌ موجودٌ في الخارج موصوفٌ بالقبلية. والشارح في تلك الأجوبة مازاد على^٦ أنَّها أمرٌ اعتباريٌّ، وكونها^٧ أمراً اعتبارياً لا ينافي عدمها في الخارج، بل يستلزمه. والجواب: أنَّها وإن كانت معدومةً في الخارج إلَّا أنَّها متعلِّقةٌ بأمرٍ خارجيٍّ، فيدلُّ على وجوده كما مرَّ مراراً.

[١/٢٢٤-٣/٩٠] قوله: ثمَّ إنَّه اشتغل بالمعارضة.

هذا نقضٌ إجماليٌّ؛ وتقريره: إنَّ الدليل الذي ذكرتموه ليس بصحيح^٨ بجميع مقدّماته، وإلَّا لزم أن يكون للزمان زمانٌ آخر. وذلك أنَّ^٩ بعض أجزاء الزمان قبل البعض الآخر، وليست هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فإنَّ أجزاء الزمان لا يوجد معاً -، فإنَّ لم

٣. ص: - الحادث.

٦. م: مازاد عليه إلّا.

٩. م: لأنّ.

٢. م: العدم.

٥. م: + أمراً.

٨. ص: بصح.

١. ج: - بأنّ ... بالقبلية.

٤. س، ص: الموجودات.

٧. م: وكونه.

يحصل هذا النوع من القبلية إلا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر.
وأنت خير بأن هذا النقض^٢ لا يرد إلا على أول التوجيهين، لا على الثاني.
ثم قد يمكن أن يفرق بين تقدّم عدم الحادث على وجوده وبين تقدّم بعض أجزاء
الزمان على بعض وجهين:

الأول: إن الزمان ينتقض^٣ لذاته بمعنى أن^٤ مهيئته وحقيقته يقتضي لذاتها أن يكون
بعض أجزائها قبل البعض، فاستغنت القبلية والبعدية الحاصلتان^٥ فيه عن زمان آخر. وأما
الحركات فليست كذلك، لأن الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخراً، وبالعكس. فلا جرم لم
يكن كونها قبلاً وبعداً لنفس ذاتها. فلا بد أن يكون لأمر آخر.
والجواب عن هذا الفرق^٦ من وجهين:

أحدهما: إن أجزاء الزمان إما متساوية، أو^٧ مختلفة في المهيّة. فإن كانت متساوية في
المهيّة استحال أن يكون بعضها متقدّماً لذاته وبعضها متأخراً لذاته [٢٤]، إذ الأشياء
المتساوية في المهيّة يجب أن يكون متساوية في اللوازم، وإن كانت متخالفة في المهيّة
لزم أن يكون الزمان^٨ متصلاً واحداً بل مشتملاً على أجزاء بالفعل ويكون مركباً من آتات
لأن كل جزء من الزمان موجود بالفعل /SA17/ فلو^٩ قبل القسمة تكون أجزائه
المفروضة^{١٠} بعضها متقدّماً وبعضها متأخراً لأنه غير قارّ الذات، والتقدير أن التقدّم و
التأخّر يستلزمان اختلاف الأجزاء في المهيّة، فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملاً على
أجزاء بالفعل، والمقدّر أنه جزء واحد؛ هذا خلفاً فامتنع^{١١} أن يقبل القسمة فيكون آناً.
وثانيهما: أنا سلّمنا^{١٢} أن أجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته؛ لكن حصل منه
أن التقدّم الذي لا يجمع المتأخّر يمكن أن لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدّم و
المتأخّر، فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتّى يكون متقدّماً على وجوده، بحيث لا

١. ق: - في. ٢. س: البعض.

٣. س: ج: مقتض. ق: منتقض. ص: يقتضي. ٤. م: - إن.

٥. م: بذاتها. ٦. ص: الخالصتان س: الخاصتان. ٧. ق: - عن هذا الفرق.

٨. ج: وإما. ٩. م: - الزمان. ١٠. ص: ج: ص: ق: لو.

١١. ج: ق: المفروضة. ١٢. م: فإن امتنع. ١٣. س: ص: لانسلم.

يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمانٍ محيطٍ بهما؟!

الفرق^١ الثاني: إننا^٢ لما اعتقدنا أن كلَّ جزءٍ من أجزاء الزمان مسبوقٌ بجزءٍ آخر، كفى ذلك في حصول القبليّة و البعديّة [٢٥]، إذ معنى^٣ «يكون اليوم متأخراً عن أمس»: أنه غير حاصلٍ عند حصول أمس. وأما أنتم فلما لم تثبتوا قبل أوّل الحوادث^٤ شيئاً أصلاً لم يلزم أن يكون قبل الحادث شيءٌ حتّى يكون معنى تأخره أنه لا يكون حاصلًا عند حصول ذلك الشيء. فلما كفى في حصول القبليّة و البعديّة في أجزاء الزمان كون كلّ زمانٍ مسبوقاً بزمانٍ آخر بخلاف الحوادث فالقبل و البعد اللذان^٥ يوجدان معاً لا يفتقران في الزمان إلى زمانٍ آخر، و يفتقران في الحوادث إليه، فظهر الفرق.

و تقرير^٦ الجواب عنه ظاهرٌ، إلا أن قوله: «وإن لم يكن معناه أنه لم يوجد معه بل كان معناه إن اليوم لم يوجد حين كان أمس» ليس على الترتيب الطبيعي في البحث، لأنه بعد أن سلّم أن معناه أنه^٧ لم يوجد معه، كيف يُفرض أن معناه ليس كذلك، بل شيءٌ آخر [٢٦]؟!

فالأولى أن يقال كما ذكره الإمام: لا نسلم أن معنى قولنا: «اليوم متأخّر عن أمس^٨»: أن اليوم لم يوجد مع أمس، و إلا لكان^٩ اليوم متأخراً عن الغد، لأنه لم يوجد معه؛ بل معنى ذلك: أن اليوم لم يوجد حين كان أمس. و لفظة «كان» مشعرةٌ بزمانٍ مضى، فيكون للزمان زمانٌ.

سلّمنا أن معناه إن اليوم لم يوجد مع أمس؛ لكن المعية إضافةً و الإضافة متأخرةٌ عن المضافين، فلا تكون المعية نفس اليوم أو^{١٠} نفس أمس؛ بل ليس معناه إلا أن اليوم يوجد في زمانٍ لم يوجد^{١١} أمس فيه، فيكون للزمان زمانٌ و بهذا البيان يلزم أن يكون للزمان الذي مع الحركة زمانٌ آخر.

٣. ص، س، ج، ق: المعنى.

٢. م: إننا.

١. س: والفرق.

٦. م: تفسير.

٥. ص: فالقبل اللذان.

٤. ج: الحادث.

٩. س، ص: كان.

٨. م: أمس.

٧. ق: أنه.

١٠. س: نفس اليوم أو. ص: - أو. ١١. ص: + في زمان لا يوجد.

[٢/٩٢-١/٢٢٤] قوله: والجواب.

تحرير الجواب موقوف على مقدّمة، وهي إنّ الموجود الغير القارّ الذات لا شك أنّ أجزائه لا تجتمع في الوجود معاً، فيكون بعضها قبل وبعضها بعد.

فمنه: ما^١ يحكم العقل بتقدّم بعض الأجزاء وتأخّر بعضها بمجرد تصوّر تلك الأجزاء من غير ملاحظة أمر آخر وهو الزمان، فإنّه إذا فرض له إجراء لا يكون تلك الأجزاء إلّا يوماً وأمساً، وحكم العقل بأنّ اليوم متأخّر وأمس^٢ متقدّم لا يتوقّف على ملاحظه أمر آخر غير مفهوم اليوم والأمس، بل مجرد تصوّرهما كافٍ في ذلك.

ومنه: ما حكم العقل بتقدّم بعض أجزائه وتأخّر بعضها موقوف على ملاحظة شيء آخر؛ كالحركة، فإنّ كلّ جزء يفرض^٣ منها يعقل متقدّماً ومتأخّراً، وإنّما يحكم العقل بتقدّمه أو تأخّره بواسطة وقوعه في زمان متقدّم أو متأخّر.

إذا تمهّد هذه المقدّمة فنقول: الزمان متّصل واحد غير قارّ الذات لا وجود لأجزائه بالفعل. وإذا فرض العقل له أجزاء فتقدّم بعضها وتأخّر بعضها ليسا أمرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها متقدّماً والبعض الآخر^٤ متأخّراً كالسواد والبياض العارضين للجسم، حتّى صار بسببهما أسود وأبيض؛ فليس معنى قولنا: «التقدّم والتأخّر عارضان لأجزاء الزمان بحسب ذاته» إنّ أجزاء الزمان موجودة في الخارج، والقبليّة والبعدية أمران موجودان في الخارج عارضان^٥ لأجزاء الزمان، وتلك الأجزاء يقتضيها اقتضاء العلّة للمعلول؛ بل معناه: إنّنا إذا تصوّرنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصوّر تقدّم بعض الأجزاء و^٦ تأخّر بعضها بل في التصديق بأنّ بعض الأجزاء متقدّم والبعض^٧ متأخّر إلى تصوّر غير حقيقة الزمان، بخلاف الزمانيات كالحركة، فإنّ تصوّر أجزائها لا يكفي في تصوّر تقدّم بعضها وتأخّر البعض، بل إنّما يتصوّر متقدّماً أو متأخّراً لوقوعه في زمان متقدّم أو متأخّر، ولهذا لا يقف السؤال إلّا عند الوصول إلى الزمان. فإذا قيل: لم تقدّم

٣. م : يعرض.

٦. م : عارضاً.

٩. م : و.

٢. م : الأمس.

٥. ج : م : الآخر.

٨. م : + الآخر.

١. م : ص : قد.

٤. م : و.

٧. ج : أو.

الحادث الفلاني على ذلك الحادث؟ فيقال مثلاً: لأن^١ هذا الحادث وقع في واقعة زيد^٢ و ذلك الحادث وقع في واقعة عمرو^٣، وكانت واقعة زيد سابقةً على واقعة عمرو^٤. فإن رجع وقال: لم كانت^٥ تلك الواقعة سابقة؟ يُقال: لأنها كانت أمس و هذه كانت اليوم، فوقف السؤال قطعاً.

و بهذا التحقيق ظهر جواب الإمام حيث قال: أجزاء الزمان إن تساوت استحال أن يقتضي بعضها التقدم و بعضها التأخر؛

لأننا نقول: هذا إنما يكون لو كانت^٦ أجزاء الزمان موجودةً في الخارج [٢٧] و يكون SB17/ بعضها علّةً للتقدم^٧ و بعضها علّةً للتأخر^٨، و ليس كذلك. فليس معنى عروض التقدم و التأخر لأجزاء الزمان إلا حكم العقل بتقدم بعضها و تأخر البعض بمجرد تصوّر الأجزاء، لعدم الاستقرار و كون مهيّتها هي عدم الاستقرار.

و عُلِمَ من هذا أنّ الشارح اختار في جواب النقض^٩ المذكور الفرق الأوّل، و دفع الجواب^{١٠} الأوّل من جوابيه و لم يتعرّض للجواب الثاني [٢٨] لظهور^{١١} اندفاعه ممّا تقدّم، فإنّ القبليّة و البعديّة اللّتين لا تجتمعان لا بدّ أن تكونا بحسب الزمان؛ أمّا في أجزاء الزمان فبحسب الزمان^{١٢} الذي هو نفس القبل^{١٣} و البعد، و أمّا في غيرها^{١٤} فبحسب الزمان^{١٥} المحيط بالقبل و البعد.

و أمّا حديث المعيّة فمعيّة الحركة للزمان غير معيّة الشيثين للزمان، فإنّ معيّة الحركة للزمان هي متى الحركة^{١٦} أي: كون^{١٧} الحركة في الزمان^{١٨}، و معيّة الشيثين للزمان هي كون متى أحدهما عين متى الآخر أي: كونها في زمان واحد... و المعيّة الأولى لا تحتاج إلى زمانٍ خارجٍ عن المعين، بخلاف الثانية، فلا يلزم^{١٩} من كون الحركة في زمانٍ كون^{٢٠}

- | | |
|--------------------|--|
| ١. من : بأنّ. | ٢. من : + و كانت واقعة ... عمرو. ٣. ص : كان. |
| ٤. ج، ص، من : كان. | ٥. ق : المتقدّم. |
| ٦. ص : البعض. | ٨. م : جواب. |
| ١٠. ص : - الزمان. | ١١. ق : القبليّة. |
| ١٢. م : غير. | ١٣. ق : يكون. |
| ١٤. م : لا يلزم. | ١٥. ق : يكون. |
| ١٦. ق، ص : زمان. | ١٧. م : فإنّه لا يلزم. |
| ١٨. ص : كون. | ١٩. ص : كون. |

الحركة والزمان في زمان.

[٣/٩٤-١/٢٢٥] قوله: يريد بيان مهية الزمان.

قد علمت أن قبل كل حادثٍ أمراً متجدداً متصراً. والتجدد والتصرم لا يخلوان من تغير، فالتغير^١ ههنا لا يكون إلا على سبيل التدرج، وهو الحركة. والحركة لا بد لها من متحرك، فالزمان^٢ يتعلق بحركة وجسم متحرك.

ثم إن كل زمان فرض فهو حادث، وكل حادث فقبله زمان، وكل زمان قبله زمان آخر، فالزمان متصل لا إلى أول؛ فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة، بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير، لما مضى بيانه في فرض الحركة^٤ المنطبقة نهايتها على بداية الحادث في^٥ أن القبل من نصف الحركة أقرب وأنقص، ومن ابتداء الحركة أبعد وأزيد.

[٣/٩٥-١/٢٢٦] قوله^٦: هو كمية الحركة^٧ لا من جهة المسافة.

الحركة لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها، بل لمسافة أو زمان. فإننا لو فرضنا حركتين إحداهما^٨ في فرسخ والأخرى في فرسخين ولا ينظر إلى المسافة والزمان، لا يعلم طول إحداهما وقصر الأخرى. فكمية الحركة إنما هي من جهتين: من جهة المسافة، ومن جهة الزمان.

أما من جهة المسافة فلائها كم ينطبق عليها الحركة، فالحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة إلى كل المسافة؛ فيعرض لها الكمية بحسب المسافة. ولنا نقول: إن للحركة كمية عرضية وللمسافة كمية أخرى، بل كمية الحركة هي كمية المسافة. وإنما الزيادة والنقصان يعرضان الحركة للكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم.

وأما من جهة الزمان فلائها كم ينطبق على الحركة حتى أن الحركة في نصف الزمان

٣. ج، ص: فكل.

١. م، ج: والتغير. ص: والتغير. ٢. ق: والزمان.

٥. م: من.

٤. م: + المستديرة و هو ... الحركة.

٨. م: أحدهما.

٧. ج، ق، ص: للحركة.

٦. م: + و.

نصف الحركة في كل الزمان. فلما كان الزمان كميّة الحركة وكميّة الحركة من جهتين: جهة المسافة و جهة الزمان، لكن جهة المسافة جهة التقدّم والتأخّر اللّذين يجتمعان ضرورةً أنّ المسافة ينقسم إلى متقدّم ومتأخّر في الوضع يجتمعان معاً في الوجود، و جهة الزمان جهة التقدّم والتأخّر اللّذين لا يجتمعان، فالزمان^١ كميّة الحركة لا من جهة^٢ التقدّم والتأخّر اللّذين يجتمعان^٣، فإنّها جهة المسافة. والزمان ليس كميّة الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدّم والتأخّر اللّذين لا يجتمعان، فإنّها جهة الزمان^٤.

[١/٢٢٦-٣/٩٦] قوله^٥: قال الشيخ في «الشفاء».

التقدّم والتأخّر في الحركة تابعان إمّا للتقدّم^٦ والتأخّر في المسافة، أو للتقدّم والتأخّر في الزمان. فكما أنّ المسافة إذا انقسمت إلى متقدّم ومتأخّر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام إلى متقدّم ومتأخّر، كذلك الزمان إذا انقسم إلى متقدّم ومتأخّر انقسمت الحركة إلى متقدّم ومتأخّر بحسب ذلك أيضاً^٧. حتّى أنّ المتقدّم من الحركة هو ما حصل في المتقدّم من المسافة أو الزمان^٨، والمتأخّر من الحركة ما يحصل^٩ في المتأخّر من المسافة أو الزمان؛ لكن المتقدّم والمتأخّر من المسافة يجتمعان معاً في الوجود^{١٠} ومن الحركة^{١١} و الزمان لا يجتمعان، فيكون للتقدّم والتأخّر في الحركة خاصيّة من جهة ما هما أي: التقدّم والتأخّر للحركة، لا من جهة ما هما للمسافة. وتلك الخاصيّة كونهما لا يجتمعان و يكونان أي: يكون^{١٢} المتقدّم والمتأخّر معدودين بالحركة، فإنّا نعدّ المتقدّم والمتأخّر بحسب أجزاء الحركة حتّى أنّ الحركة إذا تجرّأت فمهما^{١٤} كانت أكثر كان عدد المتقدّم والمتأخّر أكثر، وإن كانت أقلّ كان عددهما أقلّ. فعدد الأجزاء المتقدّمة^{١٥} والمتأخّرة من الحركة هو الزمان، كما أنّ الحركة إذا اتّصلت كان مقدارها الزمان. فالزمان عدد الحركة إذا

٣. ص : لا يجتمعان.

٢. م : جهتي.

١. ج : فإنّ الزمان.

٦. م ، ص : التقدّم.

٥. م : قد قال.

٤. ص : - الزمان.

٩. م ، ج : حصل.

٨. م : و.

٧. ق ، م : أيضاً.

١١. ص : + ما يحصل في ... الحركة.

١٠. م : - و.

١٤. م ، ق : منهما.

١٣. م : - يكون.

١٢. م : + من.

١٥. ص : المتقدّم.

انقسمت إلى متقدّم ومتأخّر، تبعاً لانقسام المسافة لا تبعاً لانقسام الزمان. وهذه النكتة الأخيرة إشارة إلى أنّ الشيخ عرّف هيهنا الزمان بالتقدّم والتأخّر في المسافة لا في الزمان^١ لئلا يلزم الدور؛ بخلاف ما في الاشارات، فإنّه قال: «من جهة التقدّم والتأخّر اللذين لا يجتمعان»، وليس هذا إلاّ التقدّم والتأخّر الزمانيين؛ فهو مستلزم للدور. فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفا.

[٢٢٦/١-٣/٩٧] قوله: يريد بيان كون كلّ حادثٍ مسبوقاً بموضوع أو مادة.

الحادث قبل وجوده إمّا أن يكون ممكناً أن يوجد، أو ممتنعاً أن يوجد. والممتنع أن يوجد لا يوجد، ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن^٢ أن يوجد. فإمكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه /SA18/، لأنّ القدرة معلّلة بإمكان الوجود، وعدم القدرة بعدم الإمكان. فلو^٣ كان إمكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه. وأيضاً إمكان الوجود أمرٌ للشيء في نفسه، وكونه مقدوراً^٤ بالقياس إلى القادر.

لا يقال: سيجيء أن الإمكان أمرٌ إضافيٌّ، وهو ينافي القول بأنّه أمرٌ للشيء في نفسه؛ لأنّا نقول: المراد أن الإمكان أمرٌ للشيء لا بالقياس إلى القادر، فيكون لكونه مقدوراً؛ وحينئذٍ إمّا أن يكون جوهرًا لا في موضوع، أو عرضاً^٥ في موضوع. والأوّل باطل، لأنّه أمرٌ إضافيٌّ والأمور الإضافية لا يكون جواهرًا. فهو إذن عرضٌ موجودٌ في محلٍّ؛ إن قيس إليه فهو موضوعٌ له، وإن قيس إلى الحادث فهو مادةٌ إن كان صورةً، وموضوعٌ إن كان عرضاً. فقد بان أن كلّ حادثٍ فهو مسبوقٌ بإمكان مقارنٍ للعدم وهو قوّة الوجود، ومادّةٌ وهي موضوع تلك القوّة.

ولا يخفى عليك أن المقدّمة القائلة بأنّ الإمكان ليس نفس القدرة لوحذفت من البين لتّمّ البيان دونها [٢٩]، إلّا أنّه لما كانت^٦ القدرة سابقةً على وجود الحادث كما أن الإمكان سابقٌ عليه فربّما يذهب الوهم إلى أنّه هي، فأوردت تلك المقدّمة دفعاً لهذا الوهم، كما في

١. م :- وهذه النكتة ... الزمان. ٢. م : يمكن.
٣. م : مقداراً. ٤. م : تفسيره.
٥. م : غرضاً. ٦. ج : كان.
٧. م : و. ٨. م : و. ٩. م : و. ١٠. م : و.

برهان الزمان.

و كأن^١ سائلاً يقول: المراد بهذا الإمكان إما الإمكان الاستعدادي، وإما الإمكان الذاتي؛

فإن كان الأول: فلانسلم أن كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود؛ لأن^٢ قوله: «كل حادث فهو قبل وجوده إما ممكن الوجود أو ممتنع الوجود»، قلنا: لانسلم الحصر، وهو ظاهر؛ وإن كان الثاني: فلانسلم احتياجه إلى محل غير الممكن، بل من المحال أن يقوم بغير الممكن وإلا لكان الممكن في نفسه غير ممكن [٣٠].

أجاب عنه بقوله: «واعلم! أن كل إمكان» وهو تفصيل ذكره الشيخ في الشفا؛ و تقريره: أن المراد بالإمكان الذاتي، وهو محتاج إلى محل غير الممكن، لأن الإمكان الذاتي إنما هو بالقياس إلى الوجود. والوجود إما بالذات أو بالعرض، والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه، والوجود بالعرض هو كون الشيء شيئاً آخر كوجود الجسم أبيض^٣. فالممكن أن يوجد إما يمكن أن يوجد شيئاً آخر، أو يمكن أن يوجد في نفسه. فإن كان يمكن أن يوجد شيئاً آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن أن يكون شيئاً آخر [٣١].

كما يقال: الجسم يمكن أن يكون أبيض، لأن الإمكان هنا إضافة إلى وجود الأبيض، وهو وجود للجسم^٥ بالعرض، لأنه كون الجسم شيئاً آخر.

وهكذا ما يقال: الجسم يمكن أن يوجد له البياض، فليس معناه إلا أن الجسم يمكن أن يكون موجوداً آخر^٦ هو أبيض.

والغرض من قوله: «فهو يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له، أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً^٧ آخر»، التعبير عن معنى الوجود^٨ بالعرض بعبارتين متقاربتين المعنى، فإن إحداهما: إن الوجود بالعرض هو أن يوجد شيء^٩ لشيء آخر، وثانيهما: أن يوجد شيء^٩ شيئاً آخر؛ ولا شك أنه متى وجد شيء^٩ لشيء^٩ يصير بحسب وجوده له شيئاً آخر؛ وبالعكس.

٢. ص : الأبيض.

٦. م : + و.

٩. ص : الشيء.

٢. م : أن.

٥. ص : الجسم.

٨. م : المرجود.

١. ج : فكأن.

٤. م : فلا بد في وجوده من ذلك.

٧. ص : وجوداً.

وكما^١ يقال: الماء يمكن أن يصير هواءً، فإنَّ الإمكان فيه بالقياس إلى وجود الهوائية للمادة المائية، وهو وجودُ لها^٢ بالعرض.

وكما يقال: المادة يمكن أن تكون موجودةً بالفعل أي: يمكن أن يوجد لها الصورة، فالإمكان^٣ بالقياس إلى وجود الصورة للمادة الذي هو وجودُ للمادة بالعرض لا وجودها في نفسه. فهذه الإمكانيات تستدعي شيئاً حتى يمكن أن يوجد شيئاً آخر، أو يوجد له شيء آخر، وهو موضوعُ موجودٍ معها. هذا في الإمكان بالقياس إلى الوجود بالعرض. وأما الممكن أن يوجد في نفسه، فهو إما بحيث متى وجد كان موجوداً في غيره، أو مع غيره، وإما بحيث متى وجد كان موجوداً بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره.

فإنَّ كان بحيث متى وجد كان قائماً بغيره أو مع غيره، فهذا الممكن إنَّ كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكناً أن يوجد [٣٢]، لكنَّه إذا كان موجوداً لا يوجد إلا في غيره أو مع غيره. فلمَّا أمكن أن يوجد قبل حدوثه، أمكن أن يوجد قائماً بغيره أو مع غيره، وإمَّا يمكن أن يوجد قائماً بغيره أو مع غيره إذا وجد ذلك الغير، ضرورة أنَّ ذلك الغير لو كان معدوماً لامتنع قيامه به^٤ أو معه [٣٣]، فيكون ذلك الغير موجوداً مع إمكان وجوده، وهو موضوعه.

وقوله: «و يكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء»، إمَّا يصح في الحادث الذي يوجد في شيء. وأما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه ليس حامل^٥ وجوده، /SB18/ لأنَّ موضوعه ذلك الشيء، وهو ليس بحامل وجوده.

وإنَّ كان بحيث متى وجد كان قائماً بذاته من غير تعلُّق بغير^٦، امتنع أن يكون حادثاً، إذ لو كان حادثاً لكان له قبل حدوثه إمكان وجودٍ ليس بعرضٍ، وإلا لكان له موضوع، فيكون الممكن مسبقاً بموضوع يتعلُّق به إمكانه و^٧ التقدير أن لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات، فيلزم أن يكون إمكان وجوده جوهرًا قائماً بذاته، لكنَّه

٣. ق، ص: بالإمكان.

٢. س: لهما.

١. م: يمكن أن.

٦. م، ص: وإنَّ.

٥. ق: - في غيره ... موجوداً.

٤. ث: أو يوجد شيئاً.

٩. م: بحامل.

٨. ص: فيه.

٧. م: - يمكن أن يوجد.

١١. ص: هو.

١٠. م: بغيره.

مضافٌ ولا شيء من المضاف بجوهر. فهذا الممكن إما أن يمتنع أن يوجد أو يكون موجوداً دائماً، فقد ظهر أن إمكان وجود الحادث إما إمكان وجوده بالعرض وهو إمكان وجود شيءٍ لشيءٍ، أو إمكان وجوده بالذات وهو إمكان وجود شيءٍ في شيءٍ أو مع شيءٍ وأياً ما كان فهو محتاجٌ إلى موضوعٍ موجودٍ معه.

وبالتفصيل: الأشياء الحادثة إما أعراض، أو صور، أو مركبات، أو نفوس. والأعراض^١ والصُّور^٢ إمكان وجودهما هو إمكان وجودهما في جسمٍ أو مادةٍ. وإمكان وجود المركبات هو إمكان وجود صورها في موادها. وإما إمكان النفوس فإمكان وجودها^٣ متعلقة بما يصلح أن يكون آلة لها في الاستكمال. وجميع هذه الإمكانيات محتاجة إلى موضوعٍ يوجد معها، وهو المطلوب. وأنت بأدنى تأملٍ تعلم أن القسم الأول يرجع إلى القسم^٤ الثاني وبالعكس. فقد كفي أحدهما في البيان [٣٤]!

فإن قيل: لو كانت^٥ هذه الإمكانيات التي هي قبل وجود الحادث إمكانيات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد^٦ لكنّها تختلف^٧ فإن إمكان وجود النفس مثلاً بالقياس إلى الهيولى الأولى^٨ أبعد، وبالنسبة إلى العناصر بعيد، وإلى المعادن فيه بعد، وإلى مادة النبات فيه قرب، وإلى النطفة أقرب، ثم إلى العلقة، ثم إلى المضغة، ثم إلى اللحم فإمكان الحادث قبل وجوده يختلف، فلا يكون إمكاناً ذاتياً؛

أجاب بقوله: «وإمكانيات هذه الأشياء...».

و تحرير الجواب: إنّه قد ظهر أن كلّ واحدٍ^٩ من هذه الإمكانيات هو إمكان وجود شيءٍ في شيءٍ أو معه. وله اعتباران:

أحدهما: من حيث تعلّقه بالشيء الخارجي. وبهذا الاعتبار إذا قارن العدم يسمّى قوّةً يختلف قرباً وبُعداً، ويكون قول الإمكان على مراتبها^{١٠} بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد. ولا شك أن ذلك لا يكون إلّا بحسب اختلاف^{١١} استعدادات متعاقبة على

١. م: فالأعراض.	٢. ق: النفوس.	٣. م: موجود.
٤. م: - القسم.	٥. م، ص: كان.	٦. م، ق: البعيد.
٧. م: + بالقرب والبعد.	٨. م: الأولى.	٩. م: واحدة.
١٠. م: مراتبهما.	١١. م: - اختلاف.	

ذلك الموضوع. فالإمكان الذاتي أيضاً يختلف من حيث تعلّقه به.

وثانيهما: من حيث وجوده في نفسه. وبهذا الاعتبار أمرٌ لازم لمهية الممكن بالقياس إلى وجودها لا يختلف أصلاً كالوجوب والامتناع. فقد علمت أن عدم اختلاف إمكان^١ الممكن بالنظر إلى ذاته لا ينافي اختلافه نظراً إلى وجود^٢ موضوعه.

بقي على الاستدلال منع؛ وهو أننا لا نسلم أن الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان إمكان وجوده إمّا جوهر^٣ أو عرض^٤. وإنما يكون كذلك لو كان موجوداً في الخارج، وهو ممنوع^٥ [٣٥].

وجوابه: إنه لما ثبت أن هذا الإمكان هو إمكان وجود شيء في شيء، فلا يخلو إمّا أن يكون موجوداً في الخارج، أو لا يكون. وأياً ما كان يحتاج^٦ إلى موضوع موجود في الخارج. أمّا إذا كان موجوداً فظاهراً، وأمّا إذا لم يكن موجوداً فلأنه متعلّق بالأمر الخارجي، فمن حيث تعلّقه به يستدعي وجوده في الخارج^٧ كما في بحث التقدّم والتأخّر [٣٦].

وهذا الجواب وإن كان يفيد الشارح في دفع إشكالات الإمام إليه^٨، لكنّه لا يتم في التعليل. لأن المنع^٩ ينتقل إلى مقام آخر؛ وهو أننا لا نسلم أن الحادث له قبل وجوده إمكان وجود شيء في شيء، وإنما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد إلا في شيء، وبيانه كما ذكر^{١٠} يتوقف على كون الإمكان إمّا عرضاً أو جوهر^{١١}. وهو أول المسألة

لا يقال: كل حادث فهو يوجد^{١٢} في شيء أو مع شيء^{١٣}، لأن ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثاً وإلا أمكن وجوده قبل حدوثه؛ لكن متى وجد لا يوجد إلا جوهر^{١٤} قائماً بذاته من غير تعلّق بغيره. فلو أمكن وجوده قبل حدوثه لأمكن وجوده قبل وجوده^{١٥} جوهر^{١٦} قائماً بذاته، وإنما يمكن قبل وجوده جوهر^{١٧} قائماً بذاته لو كان موجوداً ضرورة أنّه لو لم يكن موجوداً لامتنع أن يكون جوهر^{١٨} قائماً بذاته، فيلزم أن يكون قبل وجوده موجوداً^{١٩}؛ هذا

١. م: إمكان. ٢. س: وجود. ٣. م: وإمّا.

٤. م: محتاجاً. ٥. ق: أمّا إذا كان ... الخارج. ٦. م: إليه.

٧. ص: المنفي. ٨. م: ذكره. ٩. ق: موجود.

١٠. ص: أو مع شيء. ١١. ق: حدوثه. ١٢. م: وجوداً.

خلفاً! وإذا ثبت أن كل حادث لا يوجد إلا في شيء أو مع شيء فلا يكون مكانه إلا إمكان وجود شيء في شيء أو معه، وهو المقصود.

لأننا نقول: الممتنع هو أن يكون بشرط العدم لا في العدم، فيمكن أن يكون جوهرًا قائمًا بذاته قبل^١ وجوده، وإن لم يمكن أن يكون بشرط أن يكون قبل وجوده.

وهذا المنع وارد على SA19/ الشق الأول أيضاً، فإن الممتنع هو القيام بالغير بشرط^٢ عدمه لا في وقته؛ فيمكن أن يوجد الغير و يقوم^٣ به.

قال الشيخ في الشفا: «لما ثبت أن الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فإمكان وجوده لا بد أن يكون أمراً^٤ موجوداً، فإنه لو لم يكن أمراً موجوداً لم يكن^٥ للحادث إمكان وجود، فلا يكون الحادث ممكن الوجود؛ هذا خلف^٦»

وفيه نظراً لأننا نقول: لا نسلم أن إمكان الوجود لو لم يكن موجوداً لم يكن الحادث ممكن الوجود، وإنما يكون كذلك لو لم يكن من انتفاء مبدء المحمول انتفاء الحمل الخارجي؛ وهو ممنوع^٧، فإن^٨ العمى ليس بموجود في الخارج و زيد أعمى في الخارج.

والأولى أن يستدل على المطلوب بالإمكان الاستعدادي؛ بأن يقال: لا شك في إمكان الحادث، فإمكانه إما أن يكون كافياً في فيضان وجوده عن المبدأ، أو لا^٩. فإن كان كافياً يلزم قدم الحادث وهو محال، وإن لم يكف^{١٠} بل توقف فيضانه على شرط، فذلك الشرط إما أن يكون قديماً، أو محدثاً. لا سبيل إلى الأول، وإلا لزم قدم الحادث، والشرط المحدث يتوقف أيضاً على شرط آخر محدث^{١١}، وهكذا إلى غير نهاية.

ثم، إن وجود الحادث إما أن يتوقف على وجود هذه^{١٢} الشروط الغير المتناهية وهو محال، وإلا لزم التسلسل في أمور موجودة مترتبة، أو على عدمها، فإما أن يكون مطلق العدم وهو أيضاً محال، وإلا لزم قدم الحادث أو عدمها اللاحق، فكل شرط يكون معداً - لأننا لا نعني بالمعد إلا ما يكون الشيء موقوفاً على عدمه اللاحق، ككون الجسم في

١. ص: فيمكن.	٢. ق: فشرط.	٣. ص: فيقوم.
٤. ق: ص: - أمراً.	٥. ج: - أمراً... يكن.	٦. م: هذا خلف.
٧. م: لأن.	٨. ص: وإلا.	٩. ك: أن لم يكن كافياً.
١٠. م: محدث آخر.	١١. م: تلك.	

أوساط الأحياء، فإنه لا بدّ منه لكونه في منتهى الأحياء. لا بمعنى أن الكون في المنتهى لا يكون إلا إذا كان في الوسط، وإلا لزم كون الجسم في مكانين معاً، وهو محال؛ بل بمعنى أنه يكون في الوسط و ينعدم كونه فيه حتّى يمكن أن يكون في المنتهى، فهذه الشروط المتسلسلة كلّما تتنازل^١ يقرب وجود الحادث إلى إفاضة العلّة. فلا بدّ أن يحدث بحسب حدوث شرط شرط حالة مقربة للحادث إلى إيجاد العلّة. فتلك الحالة المقربة لا تكون قائمة^٢ بالحادث، لأنّه غير موجود^٣ بعد؛ بل بموجود آخر [٣٧].

و ذلك الموجود إمّا أن يكون له تعلقٌ بذلك الحادث، أو لا، والثاني ضروريّ البطلان. فتعيّن الأوّل، وهو الذي نسمّيه^٤ مادّة؛ وتلك الحالة المقربة امكاناً استعدادياً.

وسئل^٥ بعض العلماء: لِمَ تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات؟

فقال: الاستعداد الناقص يزول، وأمّا الاستعداد التامّ فلا يزول. وهذا مثل النطفة، فإنّها^٦ إذا حصل لها استعداد أن يكون علقّة^٧ وجب أن يزول عنها استعداد النطفية، فإنّه لو لم يزل عنها استعداد صورة النطفية لم يزل عنها صورة النطفية، بناءً على أن إفاضة الصورة بحسب الاستعداد. فعند حصول استعداد صورة العلقّة فاضت^٨ عليها صورتها وكان استعدادها باقياً معها، ثمّ إذا حصل لها استعداد المصغية زال هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها. وعلى هذا حتّى ينتهي إلى الاستعداد التامّ للإنسانية.

قلت: إنهم قالوا: كلّ صورة سابقة فهي معدّة للاحقة، فالنطفة ما لم تتصوّر^٩ بصور عدّة في الأطوار لم يتصوّر بالصورة الإنسانية، ولا شك أن الصورة السابقة لا تجتمع مع اللاحقة. ولما كانت الصورة السابقة^{١٠} هي الموجبة للاستعداد اللاحقة، فإذا انتفت يجب انتفاء الاستعداد اللاحقة^{١١} بالضرورة.

قال: ليست الصورة^{١٢} السابقة موجبة للاستعداد اللاحقة، بل إذا حصلت الصورة السابقة و تواتر عليها الحركات الفلكية والأوضاع تحصل بواسطتها للهيولى حالة هي

١. ق: كما بينا.	٢. ص: قائمة.	٣. ج: ص: ليس بموجود.
٤. م: سميت.	٥. م: سئلت.	٦. م: فإنّها.
٧. س: يزول.	٨. ج: فاض.	٩. س: يتصور.
١٠. ق: لا تجتمع ... السابقة.	١١. م، س، ص: للاحقة.	١٢. م: صورة.

استعداد الصورة اللاحقة.

وفيه نظر! لأن الصورة السابقة إما أن يكون لها دخل في الاستعداد، أو لا. فإن لم يكن لها دخل أصلاً لم يكن معدّة، وإن كان لها دخل يلزم انتفائه بانتفائها.

والتحقيق: إن الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين: أحدهما الاستحقاق، والثاني كيفية مقربة للمعلول إلى إفاضة العلة. فاستحقاق^١ الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعاً، و أما الكيفية المقربة فهي^٢ منتفية^٣ عند الحدوث كما تحقق.

و من محققي هذا الفن من سمعته يقول: إن للمعدّ عديمين: عدم سابق، وعدم لاحق. كما أن لزيد مثلاً^٤ عديمين: عدم سابق أزلي، وعدم لاحق إذا مات، فالمعلول يتوقف على عدم المعدّ اللاحق. والشرط قسمان: شرط معدّ وهو لا يجتمع مع المشروط، و شرط غير معدّ وهو ما يجتمع معه. وتحقيق الإعداد تقريب تأثير العلة إلى المعلول. و «الإعداد» بالفارسية: «آماده گردانیدن»^٥، يعني: «مادّة را از جهت تأثیر مؤثر آماده میگرداند». ولا شك أن المعدّ يقرب^٦ إلى الوجود، فإن SB19/ أمس مقرب لليوم. فلولم يوجد أمس لم يوجد اليوم. فالمعدّ يحدث في المادّة كيفية استعدادية، لكنها لا تبقى مع المعلول حتّى إذا وجد^٧ المعلول انتفت^٨ الكيفية الاستعدادية.

وإنما أطبنا في المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة، لأنّه مثار الأوهام، ومزال^٩ الأقدام.

[٣/١٠٤-١/٢٢٨] قوله: ظهر^{١٢} منه أن قول الفاضل الشارح.

قال الإمام: «القول بأن الحادث قبل وجوده ممكن الوجود^{١٣} باطل، لأن الحادث قبل وجوده نفّي محض وعدم صرف، فلا يصحّ الحكم عليه بالإمكان أو بغيره».

٣. م: منفية.

٢. م: فهو.

١. ج: واستحقاق.

٦. م: + ما.

٥. م: - مثلاً.

٤. م: لما.

٩. ص: - أمس لم يوجد ... وجد.

٨. ج: مقرب.

٧. ص: گردانیده.

١٢. م: فظهر.

١١. ق، ص: مزلّة.

١٠. م، ج، ق: انتفى.

١٣. ج: - الوجود.

فإن قيل: الحادث قبل وجوده إما نفى محض، أو لا. وإيّا ما كان فما ذكرتموه ساقط،
أما إذا لم يكن نفياً محضاً فظاهراً، وأما إذا كان فلائّه حينئذٍ يصحّ الحكم عليه بكونه نفياً
محضاً.^١

أجاب: بأنّ الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ وضيق العبارة، وأما في التحقيق فقبل^٢
وجود الحادث ليس هناك شيء أصلاً^٣، فلا يصحّ الحكم عليه؛ ضرورة أنّ الحكم يستدعي
محكوماً عليه، وإذا لم يكن هناك محكوم عليه استحالة قطعاً.
ثمّ عارضه بأنّ الحادث قبل وجوده مقدورٌ للقادر ومتميّزٌ عن العدم، فلا يكون نفياً^٤
محضاً.

و عارض هذه المعارضة بأنّ الممتنع متميّز^٥ عن الممكن، مع أنّه نفى محض. وهو
نقضٌ إجماليّ سها الإمام في تسميته معارضةً.

و جوابه: إنّ الحكم^٦ على المعدومات إنّما لا يصحّ بالأمور الخارجية، وأما
بالاعتبارات الذهنية كالإمكان والامتناع فصحيح؛ ومنشأ الخطب ههنا^٧ عدم الفرق بين
الخارجيات والاعتباريات.

و نقول أيضاً: إنّ أردتم بقولكم: «الحادث قبل وجوده^٨ نفى محض وليس بشيء» أنّه
كذلك في العقل، فهو ممنوع؛ وإن أردتم به أنّه كذلك في الخارج، فمسلّم؛ ولكن^٩ لا نسلم
أنّه لا يصحّ الحكم عليه بالإمكان حينئذٍ، وهو ظاهر.

ثمّ قال: لِمَ قلتم بأنّ الإمكان أمرٌ موجود؟^{١٠} ومّا يدلّ على أنّه ليس بموجود وجوه:
أحدها: أنّه لو كان موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً، وهما باطلان.

و جوابه: إنّ إمكان الحادث أمرٌ اعتباريٌّ في نفسه متعلّقٌ بشيءٍ خارجيٍّ. فله
اعتباران:

أحدهما: من حيث أنّه متعلّقٌ بشيءٍ خارجيٍّ، وبهذا الاعتبار ليس بموجود في

٣. م: أصل.

٢. ج: قبل - م: فقبل.

١. م: نفى محض.

٦. م: يتميّز.

٥. ق: نفياً.

٤. م: المحكوم.

٩. م: حدوده.

٨. م: ههنا.

٧. ق: المحكوم.

١١. ص: -.

١٠. م: ولكنه.

الخارج إلا أنه يدل^١ على وجود ذلك الشيء الخارجي، كما أن الاعداد كالعنى أمور اعتبارية^٢ [٣٨] لكنها من حيث تعلّقها^٣ بموجودات خارجية تستدعي وجود معروضاتها. وقوله^٤: «هو إمكان، بل إمكان وجود في الخارج»، مستدرّك؛ بل لا معنى لقوله: «هو إمكان»، إذ تقدير الكلام ههنا: إن الإمكان من حيث تعلّقه بشيء خارجي ليس بموجود، وهو إمكان. ومن البين أن لا طائل تحته، والمراد أن لا موجود في الخارج هو إمكان وإن كان إمكان وجود في الخارج. وهذا مأخوذ من قول الإمام حيث قال: صريح العقل ما قضى بوجود الامتناع في الخارج، بل بإمكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج؛ لكن هذا المعنى لا يتعلّق بحيثية الإمكان بالشيء الخارجي. فإننا^٥ إذا نظرنا إلى إمكان وجود الشيء مطلقاً كان إمكان وجود في الخارج، وليس بموجود في الخارج [٣٩].

وثانيهما: من حيث ذاته، وأنه أمر اعتباري في نفسه شيء من الأشياء قائم بالعقل. وبهذا الاعتبار موجود في الخارج، لأنه موجود في موجود خارجي هو العقل. وإذا اعتبر وجوده ونسبته^٦ إلى مهيّته يعرض له إمكان آخر، لكن لا يتسلسل لا تقطاع الاعتبار. لا يقال: الأمور الاعتبارية إن طابقت الخارج عاد الإشكال في أنها إما واجبة أو ممكنة، وإلا فحصلها في العقل جهلاً!

لأننا نقول: لا نسلم أنها إن^٧ لم يطابق الخارج يكون حصولها جهلاً. وإنما يكون جهلاً^٨ لو كان حصولها في العقل على أنها^٩ صوراً لأمور خارجية، وليس كذلك؛ بل حصولها في العقل على أنها أحكام موجودات^{١٠} في الخارج أي: عوارض و صفات للموجودات الخارجية من حيث أنها في العقل؛ والعوارض^{١١} العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث أنها أحكامها وعوارضها؛ وموجودة في الخارج من حيث أنها^{١٢} محكوم عليها أي: من حيث أنها أشياء وموجودات في العقل من شأنها أن يحكم

١. ق: دل.	٢. ص: - تعلّقها.	٣. م: - بل.
٤. م: + بل إمكان.	٥. ق: فإنما.	٦. م: تسميته.
٧. ص: - إن.	٨. ق: - إنما يكون جهلاً.	٩. ق: - أنها.
١٠. ج: موجود.	١١. م: فالعوارض.	١٢. ق: - أحكامها ... أنها.

عليها بشيء ويوصف بشيء [٤٠].

والحاصل: إنَّ الأمور الاعتبارية لها حيثيتان: من حيث إنها صفات الموجودات، ومن حيث إنها أشياء من شأنها أن توصف. وهي بهذه^١ الحيثية موجودة في الخارج لوجود العقل في الخارج.

ولا يستراب في أن قوله: «وأحكام الموجودات» ... إلى آخره» زائد^٢ لادخل له في جواب السؤال، بل هو من سقط الكلام؛ فإنَّ الأمور الاعتبارية بأية حيثية تؤخذ إما أن تكون موجودة^٣ في الخارج، أو في العقل. وأياً ما كان يلزم أن تكون موجودة في الخارج^٤؛ أما على التقدير الأول فظاهر، وأما على التقدير الثاني فإنَّ العقل موجود في الخارج، والموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج^٥. على أن هذه شبهة ركيكة لا يليق خطورها بمن^٦ له أدنى مسكة؛ فإنَّ معنى أنه موجود في العقل أنه موجود بوجود^٧ غير أصيل، ومعنى أن العقل موجود في الخارج أنه موجود بوجود أصيل، والموجود^٨ الغير الأصيل إذا SA20/ وجد في الموجود الأصيل لا يلزم أن يكون أصيلاً. وكأنه تصوّر الخارج مكاناً للعقل، والعقل مكاناً للأمر الاعتباري، فإنَّ الموجود في مكان موجود في مكان آخر يكون موجوداً في ذلك المكان، وهو غلط بين!

ومن العجب أن شيئاً يكون موجوداً في الخارج باعتبار، معدوماً في الخارج^٩ باعتبار. نعم! الزناد قد^{١٠} يكبو والجواد قد يعثر حين يعدوا

وثانيها: إنَّ الإمكان إنَّ^{١١} كان موجوداً لكان إما حالاً في الحادث قبل وجوده، أو^{١٢} في غيره؛

وجوابه: إنَّه قد تبين أن إمكان الحادث هو إمكان شيء من شيء، فله اعتباران: أحدهما: أنه إمكان في ذلك الشيء، وثانيهما: أنه إمكان شيء، فبالاعتبار الأول عرض من

١. م: من هذه.	٢. م: ج: زائدة.	٣. م: موجوداً.
٤. م: أو في العقل.	٥. م: فإن.	٦. م: فيه.
٧. م: لمن.	٨. ص: - ب: وجود.	٩. ق: الوجود.
١٠. ص: - ب: وهو غلط ... الخارج.	١١. م: ربما.	١٢. م: - ب.
١٣. ج: م: لو.		

أعراض ذلك الشيء حاصل فيه، وبالاعتبار الثاني إضافة للشيء بالقياس إلى وجوده. فكونه نعتاً للشيء بهذا الاعتبار لا ينافي حصوله في غيره بالاعتبار الأول. و ثالثها: إن الإمكان إضافة بين المهيّة والوجود. فلو كان موجوداً لم يتحقق إلا بعد ثبوت المهيّة والوجود، فيلزم تقدّم الوجود على الإمكان. وجوابه: إن الإمكان لكونه اعتبارياً لا يستدعي تحقق المتضايين^١ إلا في العقل، لكنهما^٢ متعلّقان^٣ بامرٍ خارجي، فيكون موضوعاً له موجوداً في الخارج كما تقدّم في بحث التقدّم^٤.

واعلم! أن هذه الأجوبة كلّها غير موجّهة، لأن المطلوب من الدليل كون الإمكان غير موجود في الخارج، وحاصل هذه الأجوبة أنه أمر اعتباري؛ فلا يصحّ للجواب. اللهم إلا^٥ أن يوجّه الأسئلة بأن يقال: لو كان الإمكان معدوماً لم يستدع محلاً خارجياً، لكن المقدّم حقّ بتلك الوجوه الثلاثة، فالتالي مثله، فحينئذٍ يمكن الجواب بمنع الملازمة.

ويكفي أن يقال في المنع: إن الإمكان وإن كان معدوماً في الخارج إلا أنه متعلّق بامرٍ خارجي، فهو يستدعيه ويستغني عن ذلك الإطناب. لكن الإمام لم يورد الأسئلة كذلك، ووجّه كلام الشيخ بأن الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود، فالإمكان^٦ إما أن يكون أمراً وجودياً، أو عديمياً. والثاني باطل، لأنه لا فرق بين عدم الإمكان والإمكان العدمي، فإنّ التفرقة والامتنياز بين الأمور العدمية لا يحصل إلا عند اختصاص كلّ منها بخاصية بها يمتاز عن الآخر، ولا معنى للوجود^٧ إلا ذلك. فانقلب المعدوم موجوداً، وهو محال. فتعيّن أن يكون الإمكان أمراً ثبوتياً. فإما أن يكون جوهرأ وهو محال، لأن الإمكان حالة إضافية، فلا يعقل كونه موجوداً قائماً بنفسه، وإما أن يكون عرضاً، فلا بدّ له من محلّ. ثمّ قال بعد القدرح في إمكان الحادث قبل وجوده: لا نسلم أن الإمكان أمر وجودي، بل عدمي، للوجوه المذكورة.

٣. م: بتعلّقان.

٢. ص، ق: لكنها.

١. ق: المتقابلين.

٦. ق: + لها.

٥. ق: - إلا.

٤. ق: المتقدّم.

٧. م: للموجود.

ثم^١ ما ذكره من عدم الفرق بين عدم الإمكان والإمكان المعدوم^٢ منقوض^٣ بالامتناع، للفرق بين سلب الامتناع والامتناع^٤ المعدوم. ولأننا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدميات عن البعض، فإن عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط، وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط.

هذا محصل كلام الإمام في هذا المقام.
ومن المكشوف البين أن لا توجيه لأجوبة الشارح عن هذا الكلام أصلاً [٤١]. على أن الإمام خالف ترتيب^٥ البحث في تقديم المعارضة على النقض، وهو^٦ منع الدليل بعد تسليمه.

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

وجوابه: إنه فرق بين إمكان الحادث وإمكان القديم، لأن إمكان الحادث إمكان شيء في غيره، فهو متعلق بالغير يستدعي وجوده، وإمكان القديم ليس إلا إمكان وجوده غير متعلق إلا^٧ بهيئته بالقياس إلى وجوده، فإن قيس إلى هيئته كان في العقل كعرض في موضوع، وإن قيس إلى وجوده كان كإضافة إلى مضاف^٨ إليه.

[٢٢٩/١-٣/١٠٨] قوله: أما الصغرى فلأن^٩.

الأولية إن حصلت فلا يخلو إما أن يكون حصولها مع الحادث بالزمان، أو قبل الحادث بالزمان.

والأول باطل، لأن الكلام في حدوث تلك الأولية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف^{١٠} حدوث تلك الأولية على حدوث أولوية أخرى، وهلم جرا؛ فيلزم التسلسل في الأمور المرتبة الموجودة معاً.

١. م: + قال. ٢. م: العدمي. ٣. م: امتناع.
٤. ص: الترتيب. ٥. ق: تقدّم. ٦. ص: - هو.
٧. ق: - إلا. ٨. م: كان إضافة لمضاف. ٩. م: + الأثرية إن حصلت.
١٠. م: فيتقدّم. ص: فتوقف.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنَّ التوقُّفَ حينئذٍ إمَّا على وجودها فيكون حصولها معه لا سابقاً عليه، أو على عدمها، - وعدمها^١ حاصلٌ قبل حدوث الحادث؛ فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه، وأيضاً يلزم حدوث الحادث^٢ قبل تلك الأولوية وبعدها، لحصول عدمها في الوقتين.

وأما الكبرى فلأنَّ الأولوية ليست ثبوتيةً، فلا تفتقر إلى المادة كما في الإمكان. أجاب: بأنَّ الوجوب متحقِّقٌ فضلاً عن الأولوية، لأنَّ وجود كلِّ ممكنٍ مسبوقٌ بوجوب، كما أنَّه ملحقٌ بوجوب. وذلك لأنَّه ما لم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه، وإلاَّ لزم التخصيص بلامخصَّص، إذ تأثيره حينئذٍ بالنسبة إلى جميع الأوقات على السوية. وسيجيء له زيادة إيضاح.

ثمَّ، إنَّ هذا الوجوب إنَّما يتحقَّق بانتهاء سلسلة الاستعدادات إلى وجود الحادث، ووجود الحادث^٣ لا يتوقَّف على وجودها بل على عدمها، لا مطلقاً وإلاَّ لزم قدم الحادث، بل على عدمها اللاحق.

ولما اشتمل كلام الإمام على منع ومعارضة ففي هذا الكلام أشار^٤ إلى اندفاعهما، أمَّا المنع فلتحقِّق الوجوب، فكيف الأولوية؟^٥ أمَّا المعارضة فلأنَّنا نختار أنَّ وجود الحادث يتوقَّف على عدم الأولوية؛ ولا محذور، لتوقُّفه على عدمها^٥ اللاحق لا مطلقاً. ونقول أيضاً: كون وجود الحادث^٦ أولى إمَّا أن يستلزم وجود الأولوية^٧ أو لا يستلزم. فإنَّ استلزم^٨ لم يتوجَّه منع الكبرى بعد التنزُّل، لأنَّه مبنِيٌّ على عدمها؛ وإنَّ لم يستلزم لم يتمَّ المعارضة في الصغرى /SB20/، لأنَّه لا يلزم من عدم الأولوية أن لا يكون أولى، كما لا يلزم من عدم العمى أن لا يكون زيدٌ أعمى.

[٢٢٩/١-٣/١٠٩] قوله: واعلم! أنَّ تأخُّر الشيء عن غيره يُقال بخمسة معانٍ.

التأخُّر مقولٌ بالاشتراك على خمسة معانٍ. والذي يضبطها^٩ أن يقال: المتأخَّر إمَّا أن

٣. ص: - ووجود الحادث.

٢. ق: - الحادث.

١. ص: - وعدمها.

٦. ص: - يتوقَّف ... الحادث.

٥. م، ق: عدم.

٤. م: إشارة.

٩. م: أضبطها.

٨. ق: لم يستلزم.

٧. م، ج: الأولوية.

يجامع المتقدم في الوجود، أو لا يجامعه. فإن لم يجامعه فهو المتأخر بالزمان؛ وإن جامعه فإما أن يكون بينه وبين المتقدم ترتيبٌ باعتبار الاعتبار وأخذ الآخذ، أو لا يكون كذلك. فإن كان بحسب الاعتبار فهو المتأخر^١ بالرتبة أو المتأخر^٢ بالوضع.

وهو إما بحسب المكان كما في صفوف المجلس، أو غيره كالأجناس مع الأنواع إذا^٣ أخذنا من طرف النوع أو أخذنا من طرف الجنس^٤. وإن لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالتأخر^٥ إما أن لا يحتاج إلى المتقدم^٦ وهو التأخر بالشرف، أو يحتاج وهو التأخر بالذات. فإما أن يكون المتقدم علّة تامّة للتأخر وهو التأخر^٧ بالعلية، أولاً وهو التأخر بالطبع.

وربما يقال للمعنى المشترك «التأخر^٨ بالطبع» ويخصّ التأخر بالمعلولية باسم «التأخر بالذات»، فيكون كلٌّ من التأخر بالطبع والتأخر بالذات^٩ مقولاً بالاشتراك على معنيين: عام وخاص. والمتقدم والمتأخر بالعلية متلازمان وجوداً وعدماً، إلا أن المعلول^{١٠} فيهما تابع للعلّة، والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس.

هذا^{١١} ما ذكره الشارح. وعندي أن العلة التامة ليست معتبرة في التأخر بالعلية، بل المعتبر هو العلة الفاعلية. يدلّ عليه قول الشيخ في بيانه: «إذا كان وجود^{١٢} هذا عن آخر فإن ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية [٤٢]»، وفي مثاله كحركة^{١٣} اليد وحركة المفتاح، فإن حركة اليد ليست علّة تامّة لحركة المفتاح ضرورة توقّفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح^{١٤} وغيرها، وحينئذٍ لا ينعكس المتقدم^{١٥} بالعلية على المتأخر، كما في الطبع^{١٦}.

وقد أطلق اسم التأخر بالذات في بيان حدوث الذاتي على التأخر بالطبع، حيث جعل ما بالذات أقدم بالذات^{١٧} على ما بالغير.

- | | | |
|---------------------|----------------------------------|------------------------------|
| ١. ق، ج، ص: المؤخر. | ٢. ق، ج، ص: المؤخر. | ٣. م: إن. |
| ٤. ص: الحد. | ٥. ص: المتأخر. | ٦. م، ص: المقدم. |
| ٧. م: المتأخر. | ٨. م: تأخر. | ٩. ق: بالذات والتأخر بالطبع. |
| ١٠. ج، ص: + تابع. | ١١. م: وهذا. | ١٢. ج: وجوده. |
| ١٣. م: مثال حركة. | ١٤. م: على المفتاح وعلى العضلات. | |
| ١٥. ج: المقدم. | ١٦. م: المتأخر بالطبع. | ١٧. م: - بالذات. |

[٣/١١٢-١/٢٣٠] قوله: ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ الكتاب.

لأنَّ وصول الحصول إلى التقدُّم^١ يشعر^٢ بأنَّ له علَّةً يصل الحصول منها إليه، وكذا المرور عليه يدلُّ على ما منه^٣ المرور.

وأيضاً الضمير في «بينه» لو رجع إلى^٤ الوجود على ما فسَّره الإمام لكان تقدير الكلام: إنَّ المعلول لا يتوسَّط بين الوجود، والعلَّة في الوجود، ومن الظاهر أنَّ قوله: «في الوجود» على هذا حشو لا معنى له! وعلى أيِّ وجهٍ يفسَّر كلام الشيخ فيه زيادةٌ كثيرة، إذ يكفي في البيان أن يقال: إذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحقَّ هذا الوجود إلا بعد وجود الآخر. وباقي الكلام لا طائل تحته.

[٣/١١٢-١/٢٣٠] قوله: وهذا إيراد المثال للتقدُّم الذاتي.

المناسب أن يقال: كان^٥ إيراد المثال للتأخُّر الذاتي [٤٣].

أمَّا أولاً فلأنَّ الكلام في أقسام التأخُّر، وأمَّا ثانياً فليطابق قوله: «فهذه بعديةٌ بالذات».

[٣/١١٢-١/٢٣٠] قوله: وجعل قول الشيخ: «الوجود لا يصل».

حمل كلام الشيخ ههنا على حجَّتَيْن على ثبوت التقدُّم بالعلية.

أمَّا الحجَّة الأولى فهي: إنَّ الشيء إذا كان علَّةً لآخر استحال وصول الوجود إلى المعلول إلا بعد وصوله إليها ومروره عليها.

وأمَّا الثانية: فلأنَّه يقال: حرَّكت يدي فتحرَّك المفتاح، أو ثمَّ تحرَّك^٦. وذلك^٧ يدلُّ على التقدُّم.

ثمَّ قال: الأولى ضعيفٌ، لأنَّ قوله: «الوجود مرَّ بالعلَّة ووصل إلى المعلول» كلامٌ مجازي! فإنَّ أراد به أنَّ العلَّة مؤثِّرة في المعلول فقد بينا أنَّه لا يقتضي التقدُّم، وإنَّ أراد شيئاً آخر فلا بدَّ من تصويره. والثاني تمسُّكُ بكلام أهل العرف، وهو ركيكٌ، لأنَّنا لا نعلم

١. ج، ص: المتقدِّم. ٢. ج، ص: يشعر. ٣. ص: فيه.

٤. ص: - إلى. ٥. ق، ص: - يقال. ٦. م: - كان.

٧. م: + المفتاح، م: تحرَّكه. ٨. م: فذلك. ٩. ق: - لا.

أنهم تصوّروا من ذلك التأثير، أو غيره.

وجواب الشارح ظاهر.

[١/٢٣٠-٣/١١٣] قوله: وتقريره إنَّ حال الشيء الذي يكون له^١ بحسب ذاته.

ترتيب هذه المقدمات أن يقال: العدم أو^٢ اللاوجود حالٌ للممكن بحسب الذات^٣، و الوجود حالٌ له بحسب الغير، وما بالذات قبل ما بالغير بالذات، فيكون وجوده مسبقاً بلا وجوده بالذات، وهو الحدوث الذاتي. فهيئنا ثلاث مقدمات.

أما أنَّ العدم أو اللاوجود^٤ للممكن بالذات، فلأنَّ الممكن إمَّا أن يقاس إلى الخارج، أو يقاس إلى العقل. فإنَّ قيس إلى الخارج فإمَّا أن يكون في الخارج مع وجود علته^٥، أو لا مع وجود العلة، فإن لم يكن مع وجود علته^٦ في الخارج يكون معدوماً، إذ لو كان موجوداً لكان مع وجوده علته^٧. فالممكن بدون الغير في الخارج يكون معدوماً^٨ يستحق العدم. وإن قيس إلى العقل، فإمَّا أن يعتبره مع وجود علة، أو يعتبره مع عدم علة^٩، أو لا يعتبره مع شيءٍ منهما. فإن^{١٠} لم يعتبره مع شيءٍ منهما لا يكون موجوداً ولا معدوماً، لأنَّه لو كان موجوداً لكان مع اعتبار وجود علة، ولو كان معدوماً لكان مع اعتبار عدمها. فالحال الذي للممكن إذن لم يكن مع الغير العدم أو اللاوجود. ولا نعني بالحال الذاتي إلا ما يكون للشيء^{١١} بلا غير^{١٢}.

فإن قلت: لا نسلم أنَّ الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علة^{١٣} أو عدمها لا يكون موجوداً^{١٤}، فإنَّ عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم؛ فربما لا يعتبر العقل وجود العلة و يكون الممكن موجوداً.

فنقول: المراد إنَّه لا يكون موجوداً ولا معدوماً عند العقل، فإنَّ العقل إنَّما يعتبر وجود

١. م، ق: - له.	٢. م: و.	٣. ج: ذاته.
٤. م: + حال.	٥. م: علة.	٦. م: علة.
٧. م: علة. ق: - العلة فإن ... علة.	٨. م، ص: معدوم.	٩. م: علة.
١٠. ج، ص: و إن.	١١. م: بشيء.	١٢. ق: تميز.
١٣. م: علة.	١٤. م: + ولا معدوماً.	

الممكن باعتبار وجود علته^١، وعدمه باعتبار عدم علته^٢، فإذا قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه [٤٤].

وقد أشار الشارح إلى هذا في آخر الفصل بقوله: «و تقرير^٣ النتيجة إنَّ تجرّد تلك^٤ المهيّئة عن اعتبار الوجود يكون لها^٥ قبل وجودها بالذات». فقيّد «باعتبار الوجود» حتّى لا يسبق الوهم إلى أنّ اللاوجود في نفس الأمر.

وأما إنَّ الوجود حالٌ للممكن بحسب الغير فهو ظاهر؛

وأما إنَّ ما بالذات أقدم ممّا بالغير فلأنَّ رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات، ورفع الذات يستلزم^٦ رفع ما بالغير، فيكون رفع ما بالذات مقتضياً لرفع ما بالغير دون العكس. ولا نعني بالتقدّم الطبيعي إلّا هذا المعنى.

قال SA21/الإمام: لا شك أنّ الممكن إذا كان منفرداً عن الغير يكون معدوماً مستحقاً للعدم، لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات وإلّا كان^٧ ممتنعاً بالذات لا ممكناً. نعم! الممكن لا يستحقّ الوجود لذاته وهو لا يستلزم أنّ الممكن يستحقّ اللاوجود لذاته. ففرق ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق عدم.

والمغالطة إنّما هي في لفظ الانفراد عن الغير؛ فإنَّ المراد به إمّا عدم اعتبار الغير، أو اعتبار الغير. فإنَّ كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحقّ عدم أو اللاوجود، بل في هذه الحالة لا يستحقّ عدم ولا اللاوجود^٨، وإلّا لكان^٩ ممتنعاً. وإنَّ كان المراد اعتبار عدم^{١٠} الغير فمسلّم أنّ الممكن لو انفرد لا يستحقّ عدم أو اللاوجود. لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته^{١١}؛ بل لعدم العلة، وهو معنى قوله: «فلا يكون الانفراد انفراداً».

و جوابه: إنّ الممكن لو انفرد لاستحقّ عدم أو اللاوجود، بل قال: الممكن لو انفرد لاستحقّ عدم^{١٢} أو لا يكون له وجود.

١. م : علة.	٢. م : علة.	٣. س، ص : تقدير.
٤. م : تلك.	٥. ق : - يكون لها.	٦. ق، ص : يقتضي.
٧. م : لكان.	٨. ق : الوجود.	٩. ج : كان.
١٠. ص : + اعتبار.	١١. م : بذاته.	١٢. ق : - بل قال ... عدم.

وقوله: «لا يكون له وجود» ليس عطفًا على العدم حتّى يكون معناه استحقّ العدم أو اللاوجود ويرد السؤال، وإلا لكانت الجملة معطوفة على المفرد؛ بل هو عطف على قوله: «استحقّ العدم»^١ ومعناه سلب استحقاق الوجود، لا استحقاق اللاوجود. وقد صرح الشارح بهذا المعنى في قوله: «وإنّما بحسب العقل فلم يستحقّ العدم ولا الوجود».

فالمدعى أحد الأمرين: وهو إنّ الممكن إذْ انفرد عن الغير استحقّ العدم، أو لا يستحقّ الوجود. وأحدهما لازم، لأنّ الممكن إمّا في العقل أو في الخارج. فإن كان في العقل فإمّا مع اعتبار^٢ وجود العلة، أو مع اعتبار عدمها، أو لا مع اعتبار شيءٍ منهما. ولا شك أنّ وجود العلة غير الممكن و عدم العلة^٣ أيضًا غير^٤ في العقل. فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها، والممكن في هذه الحالة لا يستحقّ^٥ الوجود.

وإن كان بالنظر إلى الخارج فإمّا أن يكون مع وجود العلة، أو مع عدمها. لا ثالث للقسمين في الخارج، لكن عدم العلة ليس غيراً في الخارج. فالانفراد عن الغير ههنا هو أن لا يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة^٦ مستحقّ للعدم.

وقوله: «لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق» وإن^٧ أوهم أنّ الممكن بحسب الخارج على ثلاثة أقسام: مع وجود العلة، ومع عدمها، ولا مع الأمرين؛ إلا أنّ المراد أنّه ليس له^٨ بذلك الاعتبار القسمان الأخيران في الخارج، إذ لا يتصور أن يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها.

فقد ظهر أنّ الممكن إذا انفرد عن الغير فإمّا أن يستحقّ العدم إن كان بالقياس إلى الخارج، أو لا يستحقّ الوجود إن كان بالقياس إلى العقل.

وهب^٩ إنّ استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات؛ لكن لا شك في أنّ عدم استحقاق الوجود بالذات، فأحد الأمرين لازم وهو المطلوب. هذا نهاية تقرير الكلام في

١. م: يستحقّ.	٢. م: ن.	٣. م: ن.
٤. م: لو.	٥. ص: فإما باعتبار.	٦. م: + غير الممكن.
٧. م: - غيره.	٨. ص: - لا يستحقّ.	٩. س: هذا.
١٠. م، ص: الحال.	١١. س، ق: فإنّ.	١٢. م: - له.
١٣. م: ثبت.		

هذا المقام!

وفيه نظرٌ من وجوه:

أحدها: إنَّ استحقاقَ العدم إذا لم يكن ذاتياً للممكن لم يكن له دخلٌ في الاستدلال؛ بل يكفي أن يقال: الممكن بالنظر إلى ذاته لا يستحقُّ الوجود من ذاته، فيكون^١ عدم استحقاق الوجود متقدِّماً على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي؛ فما ذلك إلا طنباب؟

على أنَّ الحدوث كون وجود الشيء متأخراً عن عدمه، حتَّى أن هذا التأخر إن كان بالزمان كان زمانياً، وإن كان بالذات كان ذاتياً، وتأخر الوجود عن لاستحقاقية الوجود لا يستلزم تأخره عن العدم. اللهم إلا أن يصطلح على أنَّ^٢ الحدوث الذاتي بهذا المعنى، لكنّه مخالفٌ لما سبق.

وثانيها: إنّه لا يلزم من كون الشيء بحيث متى^٣ ارتفع شيء آخر دون العكس تقدّم له أصلاً. فإنَّ اللازم إذا كان صفةً للملزوم يتأخّر^٤ عنه بالطبع، مع أنّه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس؛ بل لو ارتفع شيء^٥ لا ارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخراً عنه. وارتفاع ما بالذات وإن استلزم ارتفاع الذات، إلا أنّه ليس^٦ لا ارتفاعه، فلا يلزم تقدّمه على ما بالغير.

والحاصل: إنّه قد اعتبر في التقدّم الطبيعي أن يكون المتقدّم بحيث يحتاج إليه المتأخّر، واحتياج ما بالغير إلى ما بالذات غير لازم.

[٣/١١٧-١/٢٣٢] قوله: يريد أن ينبّه على أن المعلول لا يتخلف عن علته القائمة.

لقائل أن يقول: امتناع تخلف المعلول عن العلة القائمة في قوّة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة القائمة. وقد عبّر عن هذه القضية في الفصل الآتي «بالإشارة»، وعن تلك القضية في هذا الفصل «بالتنبيه». فإن كانت برهانية فكيف صارت هي هنا تنبيهية؟^٧

٣. ج: إذا، ص: لو.

٦. م: + لازماً.

٢. ق: - إن.

٥. م: الشيء.

١. ص: ليكون.

٤. م: متأخّر.

٧. م، ق: تنبيهية.

إلا فكيف صارت ثمة معبراً عنها بالإشارة؟!

و جوابه: إنه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها و لم يذكر في هذا الفصل إلا مجرد الدعوى، فلذلك عبر عنها ههنا^١ بالتنبيه، و ثمة بالإشارة [٤٥].

[٣/١١٨١/٢٣٢] قوله: و المنسوب إليه إمّا آدمي.

أي: النسبة إمّا إلى «أدم»، فيقال: آدمي بالقصر و الفتح؛ و إمّا إلى «آدم»، فيقال: آدمي بالمدّ و الكسر. و هو خطأ؛ لوجوب ردّ الجمع إلى الواحد في النسبة.

[٣/١٢٠١/٢٣٤] قوله: تنبيه و إشارة.

في الفصل حكمان:

أحدهما: إنَّ الممكن لا يترجّح^٢ أحد طرفيه على الآخر إلا^٣ بسبب، و التنبيه عليه. و ثانيهما: إنَّ السبب في سببيته واجب^٤ أي: السبب إذا كان تاماً يجب^٥ حصول المسبّب عنه، و الإشارة إليه. و ذلك لأنَّ المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكناً، إذ لا وجه للامتناع؛ فلا بد^٦ له من سبب آخر لا إلى نهاية. و أيضاً لا يكون ما فُرض، علة تامة^٧.

لا يقال: لم لا يجوز أن يصير وجود المعلول بحسب العلة أولى من العدم، و لم ينته^٨ إلى حدّ الوجوب؟

لأنّا نقول: المعلول مع تلك الأولوية إن امتنع لا صدوره عنه فقد وجب، و إن لم يمتنع كان مع تلك الأولوية بحيث يمكن أن يصدر عنه تارة، و يمكن أن لا يصدر عنه أخرى. و حينئذٍ إن لم يتوقّف صدوره عنه على أمر آخر كان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجّح [٤٦]، و هو محال؛ و إن توقّف لم تكن العلة تامة، هذا خلفاً

و من فوائد الإمام: إن الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم، فإنّ جميع الأمور

١. ج: من ههنا.	٢. م: لا يترجّح.	٣. س: إلا.
٤. ج: من بحسب.	٥. م: فلا به.	٦. م: + علة تامة.
٧. م: ينتبه.	٨. م: الوجود.	

المعتبرة /SB21/ في مؤثرية الباري تعالى في العالم^١ إما أن يكون أزلياً، أو لا يكون. و الثاني باطل، لأنه لو كان شيء منها حادثاً لافتقر إلى مؤثر، فيعود الكلام فيه فيتسلسل. فتعيّن أن يكون الأمور المعتبرة في مؤثرية الله^٢ - تعالى - في العالم أزليّة، فيكون العالم أزلياً لوجوب ترتّب الأثر على العلة التامة.

ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي إلا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح و الترجّح بلا مرجح؛ وبتجوز الأول دون الثاني^٣ [٤٧].

[٣/١٢٢-١/٢٣٥] قوله: مفهوم أنّ العلة^٤ بحيث يجب عنها^٥ «آ» كون الشيء بحيث يصدر عنه «آ»^٦ غير كونه بحيث يجب^٧ عنه^٨ «ب».

فهاتان الحثيتان إن قوّمتا أو قوّم إحداهما^٩ يلزم التركيب [٤٨]، وإلا لزم اتّصافه بصفتين في الخارج. فتعدّد الصدور يستلزم التركيب^{١٠} أو تعدّد الصفات في الخارج. فالواحد الحقيقي وهو مالا تركيب فيه ولا له جهات و صفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد^{١١}.

وهذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في التقرير. ولا إشكال عليه إلا أن يقال: إن أريد بتغاير الحثيتين تغايرهما في الخارج فهو^{١٢} ممنوع، ولم لا يجوز أن يكون وجوب^{١٣} «آ» في الخارج من حيث يجب عنه «ب»؟ وإن أريد تغايرهما في العقل فلا نسلم أنه يستلزم تغاير حقيقتيهما في الخارج، وهو ظاهر.

والجواب: إن المؤثر مالم يكن له خصوصية بالقياس إلى أثر معين لم يحصل منه ذلك الأثر [٤٩]. و تلك الخصوصية أمر وجودي والعلم به ضروري.

ثم إن تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه إلا أثر

٣. ص، ق: دون الثاني.

١. ج، ق: - في العالم. ٢. م: الباري.

٤. م: - أن العلة، + كون الشيء. ٥. م: عنه.

٧. ق، ج: يجب.

٦. م: - كون الشيء بحيث يصدر عنه «آ».

١٠. م: مستلزم للتركيب.

٨. ق: - عنه. ٩. م: أحدهما.

١٣. ق: - وجوب.

١١. م: + في الخارج. ١٢. ج: وهو.

واحد، وإلا أمكن أن يحصل عنه أثر^١ آخر باعتبار حالة أخرى وخصوصية^٢ إلى ذلك الأثر. وقد عبّر الشارح عنها^٣ بالصدور غير^٤ الإضافي، وأشار إلى هذا التفصيل في آخر الفصل. ونحن وإن أصدرنا حركات متعددة فما لم تحصل لنا خصوصية بالنسبة إلى حركة لم تصدر عنها^٥ تلك الحركة، وأقلها إرادة تلك الحركة، فإنها حالة خارجية مخصوصة بها. فكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها^٦ الأشياء الكثيرة إلا إذا كان لها^٧ مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة إلى آخر.

ومما يوضح هذا إن كل ممكن مسبق بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل. فوجوب^٨ صدور الأثر عن المبدأ الأول إما لذاته أو لغيره، فإن كان لغيره لم يكن مستنداً إليه بالذات، والكلام فيه، وإن كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين [٥٠].

هذا خلاصة الكلام في^٩ هذا المقام.

وأما تقرير ما ذكره الشيخ: فهو إن الحثيتين إن قومتا يلزم التركيب، وإن لزمتهما فذلك^{١٠} الواحد يكون علّة لهما، لأن الملزوم علّة للآزم. وحينئذ يكون علّيته^{١١} لاحديهما غير علّيته^{١٢} للأخرى. فيلزم التسلسل، أو ينتهي إلى التركيب.

ويرد عليه أننا لا نسلم أنّهما يحتاجان إلى علّة، وإلّا يحتاجان لو كانتا وجوديتين، وهو ممنوع [٥١]! سلّمناه، لكن لا نسلم أن الملزوم علّة للآزم.

فإن قلت: اللازم إذا كان خارجاً عن الشيء عارضاً^{١٣} له لم يكن بدءاً من أن يكون معلولاً [٥٢]!

فنقول: حيثية العلّة إنّما يجب تحققها في العلّة الفاعلية، لا في كل علّة. والمنع الأول مندفع^{١٤} بما ذكرنا. وكذا المنع الثاني، لأن الشيخ فرض الدلالة في الله - تعالى - ولا بد أن

١. م: - أثر.	٢. م: + أخرى.	٣. م: - عنهما.
٤. م: - غير.	٥. ق: عنه.	٦. م: عنه.
٧. م: - لها.	٨. ص: وجوب.	٩. م: + تقدير.
١٠. س: ذلك.	١١. م: علّة.	١٢. م: علّة.
١٣. ق: لازماً.	١٤. يندفع.	

يكون علةً لهما حينئذٍ. وهذه القاعدة وإن كانت كليةً مطردةً عندهم في جميع الصور و المسائل إلا أن المعلل ربما يفرض الكلّي في صورة ويستدلّ عليه، ولا^١ بُعد فيه؛ ولا سيّما إذا كانت الدعوى واضحةً والمقصود زيادة الوضوح، وإليه أشار الشارح بقوله: «و لزيادة الوضوح قال: وذانك^٢ الشيثان» ... إلى آخره».

وعلى هذا يكون قوله: «وكلّ ما يلزم عنه^٣ اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة» ليس على الإطلاق؛ بل المراد ما إذا كان علةً للوازمه. وهذا التقييد^٤ إنّما يستفاد من خصوص الدلالة باللّه - تعالى - .

[٣/١٢٤-١/٢٣٦] قوله: وفي بعض النسخ بزيادة^٥ «أو بالتفريق».

الحيثيتان إمّا أن يكون إحداهما^٦ مقوماً، أو لا بل^٧ يكون كلّ منهما خارجاً. والأوّل يقتضي التركيب. فالتركيب لا يتوقّف على كونهما مقومين، والشارح بيّنه من مأخذٍ آخر [٥٣]؛ وهو أنّه لو كان إحداهما مقوماً والأخرى خارجاً لكان حيشية التقويم غير حيشية الاستلزام. فلا بدّ أن يكون لحيشية الاستلزام مبدأ، فإن كان خارجاً عاد الكلام فيه إلى أن ينتهي إلى أنّه مقومٌ. والمراد بذلك^٨ اللّازم في قوله: «حيشية استلزامه ذلك اللّازم» هو أحد الشيثين المعلولين الحاصل لحيشية الاستلزام [٥٤].

[٣/١٢٤-١/٢٣٦] قوله: يلزم منه تركّب^٩ إمّا في مهية^{١٠} الشئ.

لما ذكر أن جميع الأقسام ينتهي إلى التركيب ذكر أقسام التركيب. والظاهر من^{١١} كلام الشيخ أن الحيثيتين إذا^{١٢} كانتا مقومتين فإمّا أن تكونا مقومتين للمهية، أو للوجود، أو بالتفريق أي: الحيثيتين تدلّان على التركيب. فإمّا أن يكون التركيب^{١٣} في المهية، أو في

- | | | |
|-----------------------------|------------------|---------------|
| ١. ج، س: فلا. | ٢. م: ذالك. | ٣. م: منه. |
| ٤. م: التقيد. | ٥. ق: لزيادة. | ٦. م: أحدهما. |
| ٧. س: - بل. | ٨. م: - هو. | ٩. م: تركيب. |
| ١٠. م: + ذلك. | ١١. س، ق، ص: في. | ١٢. م: أنّ. |
| ١٣. م: - فإمّا ... التركيب. | | |

الوجود، أو فيهما بالتفريق بأن تكون حيثية للمهيبة و حيثية أخرى للوجود.
و الشارح قال: التركيب إمّا في مهيتته، أو بسبب وجوده بعد كونه شيئاً حتّى إذا كان
شيء في نفسه^١ ينضم إليه الوجود كان مركباً من الوجود والمهية؛ أو يكون التركيب
بحسب تفريقه إلى أجزاء أو إلى جزئيات. وإمّا حمل كلام الشيخ على هذا لأن التركيب
في الوجود غير معقول.

و وجه الحصر أن يقال: التركيب في الشيء إمّا قبل الوجود، أو مع الوجود، أو بعد
الوجود^٢. أمّا التركيب قبل الوجود فهو التركيب في المهية؛ وأمّا التركيب مع الوجود فهو
تركيب المهية مع الوجود؛ وأمّا التركيب بعد الوجود فهو^٣ تركيب الشيء المنقسم إلى
جزئياته أو إلى أجزائه^٤.

وقد يُقال: التركيب إمّا أن يحصل بعد الوجود، أولاً [٥٥]. والثاني هو التركيب في
المهية كتركيب الجسم من المادة والصورة^٥. والأول إمّا أن يحصل بتفريق الشيء، أولاً و
الثاني كتركيب الموجود من المهية والوجود؛ والأول^٦ كتركيب البيت من أجزائه، و
كجزئيات شيء واحد إذا فرض كلّها المجموعي.

وفي هذا الذي حمل الشارح عليه إن حصول التركيب بالتفريق غير معقول [٥٦]، وإن
المنقسم^٧ إلى الجزئيات يستحيل أن يكون مركباً منها^٨ وإلا لم يكن جزئياته، بل أجزائه.

[٢٣٦/١-١٢٥/٣] قوله: و^٩ عارض الفاضل^{١٠}.

قد علمت أن تغاير الحشيتين^{١١} يستلزم أحد الأمرين: إمّا تركب العلة، أو تعدّد
صفاتهما. كما نصّ الشارح عليه في قوله^{١٢}: «بل هو شيان أو شيء موصوف بصفتين»...
والإمام حمل كلام SA22/ الشيخ على ظاهره، وحكم بذهابه إلى أن تغاير الجهتين
مفهوماً يستدعي تركيب^{١٣} العلة في الحقيقة لا غير.

- | | | |
|------------------------------|--------------------|-----------------------------|
| ١. م: شيء بنفسه. | ٢. م: أو بعده. | ٣. ق: - المهية ... فهو. |
| ٤. م: إلى أجزائه أو جزئياته. | ٥. ق: الوجود. | ٦. ق: - أمّا أن ... والأول. |
| ٧. م: التقسيم. | ٨. ق: - منها. | ٩. ج، م: - و. |
| ١٠. م: + الشارح. | ١١. ق: - الحشيتين. | ١٢. م: عليه بقوله. |
| ١٣. م: تركب. | | |

ثم أورد عليه نقوضاً؛ وهي إنَّ الدليل المذكور لو صحَّ يلزم^١ أن لا يسلب عن الواحد إلا شيء واحد. فإنه لو سلب عنه شيئان كالشجر والحجر فمفهوم سلب الشجر عنه غير مفهوم سلب الحجر^٢. فإن كان^٣ أحد المفهومين مقوماً يلزم التركيب، وإن كانا عارضين كانا معلولين. فعليته لأحدهما غير عليته للآخر، و يعود الكلام؛ فيتسلسل أو ينتهي إلى^٤ التركيب.

وأن لا يتَّصف الواحد إلا بصفة واحدة، فإنَّ المفهوم من اتَّصافه بالجلوس مثلاً غير المفهوم من اتَّصافه بالقيام إلى آخره.

وأن لا يقبل الشيء^٥ الواحد إلا شيئاً واحداً. فإنَّ قبول أحدهما غير قبول الآخر. وهذه النقوض^٦ مندفعه بالمنعين المذكورين، لورودهما عليها لا^٧ على أصل الدليل. و تحرير جواب الشارح: إنَّ السلب والاتَّصاف والقبول متعدّد لاختلاف الحثيات والاعتبارات. فإنَّ السلب يتوقّف على مسلوب ومسلوب عنه، فالسلب عن الشيء بالقياس إلى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر. وكذا اتَّصاف الشيء بوصف غير اتَّصافه بآخر، وقبول الشيء لقبول غير قبوله لآخر. وكما أن السلب عن الشيء واتَّصافه وقبوله يتعدّد كذلك الشيء يتعدّد بحسب تلك الحثيات، و صدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال، فجاز أن يتعدّد السلب والاتَّصاف والقبول بحسب تعدّد الشيء لتعدّد^٨ الحثيات.

وأما الصدور فلمّا لم يتوقّف إلا على شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن له^٩ حثيات متعدّدة، فتعدّده لا يكون إلا للتركيب. فلهذا استلزم تعدّد الصدور التركيب^{١٠} ولم يستلزم تعدّد السلب والاتَّصاف والقبول التركيب.

وإنما قلنا: «إنَّ الصدور لا يتوقّف إلا على أمر واحد» لأنّه^{١١} لو توقّف على أمرين يكون أحدهما ممكناً لاستحالة تعدّد الواجب، فيكون له صدور يتوقّف على أمرين؛

١. م : س : لزوم.

٢. م : + عنه.

٣. م : + مفهوم.

٤. م : - الشيء.

٥. م : الشبهة.

٦. م : و تعدّد.

٧. م : لها.

٨. س، ق، ص : فلائنه.

٩. م : إلا.

١٠. م : التركيب.

فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات إلى مبدأً واحداً.
هذا غاية توجيه الكلام ههنا.

وفيه نظر^[٥٧] لأن الشيء المسلوب عنه أو الموصوف أو القابل إذا كانت^١ له حيثيات فتلك الحيثيات إما أن تكون اعتبارية فلم لا يجوز أن يكون تعدد الصدور أيضاً بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية؟! وإما أن يكون خارجية، وحينئذ يعود الكلام. لأنها إما أن يكون مقومة، فيلزم التركيب؛ أو عارضة، فيلزم أن تكون عليته لهذا غير عليته لذلك، فيلزم^٢ التسلسل. فالمحذور ما اندفع أصلاً ولئن نزلنا عن هذا المقام ولكن^٣ الصدور أيضاً يتعدد بحسب تعدد الجهات، والفن مملوء عنه

وأما أنه لو توقف على أمرين يكون لأحدهما صدورٌ وهلمّ جرّاً، فإنما يلزم التسلسل لو كان لأحدهما صدورٌ آخر، بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض. فإننا لو فرضنا صدور شيء عن شيء فهذا الصدور يتوقف على الصادر^٤ والمصدر، والصادر ممكنٌ وله^٥ صدورٌ هو نفس ذلك الصدور، فلا يتسلسل أصلاً.

[٣/١٢٧-١/٢٣٦] قوله^٦: الصدور يُطلق على معنيين.

منظورٌ فيه أيضاً، لأن هذا الإطلاق ليس في العرف، ولا بحسب اصطلاح القوم؛ بل الصدور الغير^٧ الإضافي غير معقولٍ

والعبارة الصحيحة أن يقال: ههنا شيئان: الصدور، وحيثية الصدور. والصدور وإن كان إضافياً إلا أن حيثية الصدور هي الخصوصية التي للعلة ليست إضافية على ما أشرنا إليه قبيل^٨ هذا^٩.

[٣/١٢٩-١/٢٣٨] قوله: واحتجوا على ذلك بأنه^{١٠} لو لم يكن كذلك.

- | | | |
|-------------------|-----------------|----------------|
| ١. ق، س: كان. | ٢. ج، ص: ويلزم. | ٣. س: ليكن. |
| ٤. م: المصادر. | ٥. ص: وله. | ٦. س: وقوله. |
| ٧. ص: غير. | ٨. م: قبل. | ٩. م: + فتأمل. |
| ١٠. م: بأن الحال. | | |

أي^١: لا بدّ من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة. فإنّا إن لم نجوّز ذلك لزم^٢ القول بحوادث لا إلى نهاية^٣. لأنّ واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز أن يكون علة تامة لحادث ما، وإلا لزم قدمه. فصدور الحادث عنه يتوقّف على حادث آخر، وهلمّ جرّاً! و تقرير الوجه الأوّل: أنّه لو وجد الحوادث لا إلى أوّل فإنّما أن يكون لها كلفة حاصرة أي: إمّا أن يكون كلّ الحوادث موجوداً أو لا يكون كلّها و مجموعها موجوداً. والأوّل باطل، لاستحالة انحصار غير المتناهي؛ وكذا الثاني، لأنّ كلّ واحدٍ منها موجود، فيكون الكلّ موجوداً. وعلى محاذاة ما في الكتاب إنّه لو وجد الحوادث لا إلى أوّل يكون كلّ واحدٍ منها موجوداً، فيكون الكلّ موجوداً. فيلزم أن يكون لما^٤ لانهاية له كلفة حاصرة في الوجود، وهو محال. وعلى هذا^٥ يكون قوله: «وإن لم يكن لها كلفة^٦ حاصرة لأجزائها معاً فإنّها في حكم ذلك»، مستدركا^٧ لا حاجة إليه أصلاً^٨!

[١/٢٣٩-٣/١٣٢] قوله: لأنّ ذلك يقتضي قدم الفعل.

الحكماء يستدلّون على قدم فعل الله - تعالى - بوجهين^٩:
الأوّل: من حيث الفاعل. و تقريره: إنّ الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الأولية، وكلّ ما يحتاج^{١٠} إليه في التأثير حاصل لذاته، وقد ثبت أنّ المعلول لا يتخلف عن العلة التامة؛ فيلزم قدم الفعل. والتقييد بالأولية لخروج الصفات الإضافية. /SB22/
والثاني: من حيث الفعل. و تحريره: إنّه لا يجوز أن يكون فعله - تعالى - معدوماً ثم يوجد، إذ العدم الصريح لا تميّز فيه^{١١} حتّى يكون فيه إمساك الفاعل عن إيجاده^{١٢} أولى في بعض الأحوال من إيجاده في بعض^{١٣}، أو حتّى يكون لا صدوره عن الفاعل أولى في بعض الأحوال من صدوره في بعض، بل^{١٤} لو كان صدوره واجباً لكان في جميع الأحوال،

- | | | |
|------------------------|-------------------|----------------------|
| ١. ق: البحث. | ٢. م: يلزم. | ٣. ج: لا نهاية لها. |
| ٤. م: + لا. | ٥. س: ما. | ٦. م، ق: + والتقدير. |
| ٧. ق: وإن لم ... كلفة. | ٨. م: مستدرك. | ٩. س: - أصلاً. |
| ١٠. س: لوجهين. | ١١. ق: كلّ محتاج. | ١٢. م: يميّز. |
| ١٣. س، ق: المادة. | ١٤. م: + الأحوال. | ١٥. ص: - بل. |

أو لا صدوره كان في جميع الأحوال. فيلزم إما قدم الفعل، أو عدمه بالمرّة^٢. وهذا بالحقيقة^٣ ردّ على من قال: إنما حدث في الوقت لأنّه كان أصلح لوجوده، أو كان ممكناً فيه، وهم الفرقة الأولى والثانية.

و تقييد العدم «بالصريح» احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة.

[٢٤٠/١٣٦١/٣] قوله: وأما توقف الواحد منها^٤.

قدّم على الجواب مقدّمة؛ وهي أن ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر أو احتياجه إليه أنهما موجودان معاً ويتوقف^٥ وجود الثاني على وجود الأوّل أو يحتاج إليه؛ بل معناه التوقف والاحتياج في العدم أي: إنهما معدومان معاً. لأنّ الحادث الآخر لا يوجد مع الحادث الأوّل، والحادث الآخر لا يوجد إلا بعد الحادث الأوّل.

ثمّ إنّ المتكلّمين لما أثبتوا أوّل الأوقات وأوّل الحوادث فلعلّهم فهموا من توقف الحادث على انقضاء مالا نهاية له أنّه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث، ثمّ يبتدئ الحوادث وينقضي مالا نهاية له^٦ منها، ثمّ يوجد هذا الحادث. فالشيخ استفسر وقال: قولكم: يلزم أن يكون وجود هذا الحادث موقوفاً على انقضاء مالا نهاية له حتّى تصل النوبة إليه وهو محال، إن عنيتم به^٧ أن هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها في وقت، فلا نسلم أنّه محال؛ بل هو عين صورة النزاع، وإن عنيتم به ذلك المعنى^٨ وهو أن يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث أصلاً ثمّ يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثمّ بعدها يوجد^٩ هذا الحادث؛ فلا نسلم الملازمة وإنما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك، وهو أوّل المسألة.

على أن كلّ وقت فرض لا يكون بينه وبين الحادث الآخر إلا عدد متناهٍ، ففي جميع الأوقات كذلك، إذ لا فرق عندكم بين الجميع^{١٠} وكل واحدٍ. وإليه أشار بقوله: «بل أيّ

٣. ق: هذا ردّ.

٢. م: بالمرّة.

١. م: و.

٦. م: الحادث ... يتوقف.

٥. م: و.

٤. م: ق: فيها.

٩. ق: هذا.

٨. ج: م: به.

٧. ق: أنّه يكون ... نهاية له.

١٢. م: الجمع.

١١. م: ق: يوجد.

١٠. م: ق: المعنى.

وقتٍ فُرِضَتْ...إلى آخره».

وقول الشارح: «وكان^١ وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له» مشتمل^٢ على التناقض، لأنه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء من الحوادث، فكيف يفرض^٣ فيه وجود الحوادث اليومية؟! اللهم إلا أن يراد بذلك الوقت اليوم^٤ أي: وجود الحادث اليومي في^٥ اليوم يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له. لكنه خلاف الظاهر^٦، بل هو عين الشق الثاني من استفساره^٧ [٥٨].

والعبارة المنقحة هي هنا أن يقال: إن عنيتم بقولكم «لو كان قبل كل حادث حادث إلى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفاً^٨ على انقضاء ما لا نهاية له» أن وجود هذا^٩ الحادث يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له في أوقات متناهية حتى يكون من الأوقات ما لا يوجد فيه حادث؛ فلا نسلم الملازمة. وإن أردتم توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له في أوقات غير متناهية؛ فالملازمة مسلمة، وبطلان التالي^{١٠} ممنوع

[٢٤٢/١-٣/١٣٨] قوله: مراده أن التنازع في القدم و الحدوث سهل.

جواب سؤال الإمام. و^{١١} هو إن مسألة الوحدة أجنبية عن مسألة القدم و الحدوث، لا تعلق بينهما. فإن قدم الممكنات لا يستلزم وحدة^{١٢} مبدئها ولا كثرتها، وكذا حدوثها؛ فلا أثر للقدم^{١٣} و الحدوث في مسألة الوحدة، فتعليقها^{١٤} بمسألة الوحدة في قوله: «بعد أن يجعل واجب^{١٥} الوجود واحداً» خالٍ عن التحصيل.

أجاب: بأن المراد التصلب في مسألة التوحيد بالقياس إلى مسألة القدم. وقد أشار الإمام إلى هذا الجواب.

والله أعلم بالصواب^{١٦}

- | | | |
|-------------------------------|------------------|----------------|
| ١. س: فكان. | ٢. م: يشتمل. | ٣. ج: يمرض. |
| ٤. م: اليومي. | ٥. م: + ذلك. | ٦. س: المطلوب. |
| ٧. ق: س: - بل هو... استفساره. | ٨. م: متوقفاً. | ٩. س: - هذا. |
| ١٠. س: القال. | ١١. ص: - و. | ١٢. س: وجود. |
| ١٣. ق: + للقدم. | ١٤. م: فتعليقها. | ١٥. ق: الراجب. |
| ١٦. س: + وإليه المرجع والمآب. | | |



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مركز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تعليقات
المحقق الباغنوي
على متن المحاكمات
(النمط الخامس)



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

١. فيه مسامحةٌ إذ الظاهر أنَّ تلك الميول ميولٌ عرضيةٌ وإنَّ حركات الأحجار و الآلات حركات عرضيةٌ. ثمَّ البناء ليس فاعلاً لتلك الميول على تقدير تحققها في الأحجار حقيقةً وبالذات، بل الفاعل لها وللحركات التابعة لها هو طبيعة المقصور على ما مرَّ.

و الأظهر أن يقال: فاعل الحوادث مطلقاً هو المبدأ الفياض و البناء من جملة شرائطه باعتبار وجوده في الزمان الأول و لا يجب اجتماعه مع الشيء المعلول دائماً؛ فتأمل !
٢. فيه مساهلةٌ؛ لأنَّه يشكل فيما إذا صنع أحدٌ سكِّيناً مثلاً و قطع به الخشب. فالأصوب أن يقال: إمَّا أن يكون واسطةً /DA29/ في وصول أثر الفاعل إلى منفعله، و حينئذٍ كان الصادر صادراً بالآلة؛ و إنَّ كان صادراً عنه غير ذلك كان صادراً بالتولّد.

٣. الأظهر إنَّ مقصود الشارح أنَّه ليس بحثاً لغوياً صرفاً على ما زعمه الإمام لا يليق بأرباب المعقول، إمَّا يكون كذلك لو كان مختصّاً بلغةٍ دون لغةٍ؛ أمَّا لو كان بحثاً على وجه يتناول اللغات كالمباحث اللفظية التي اشتغل المنطقيون بها فكثيراً ما يبحث عنها أرباب المعقول لأغراض يتعلّق بها.

و أمَّا قوله: «و لما كان الفعل ... إلى قوله: فوضع الفعل»، فوقع في كلامه استطرادٌ؛ فمحطّ الفائدة في كلامه ما قرّرناه.

ثمَّ لا يخفى أنَّ بمجرد هذا الكلام على التوجيهين لم يندفع كلام الإمام بالتمام، لأنَّ

الشيخ اشتغل بإثبات أن الفعل في اللغة والعرف لم يعتبر في مفهومه الاختيار؛ وهذا بحث يتعلق باللغة المخصوصة، وليس مبنياً على اصطلاح من الشيخ.

و يمكن دفعه بتوجيهنا بأن ليس مقصود الشيخ البحث عن خصوص لفظ الفعل، بل عنه وعن مرادفاته في سائر اللغات؛ فذكره وقع على سبيل التمثيل.

و يمكن أن يقال أيضاً: هذا وقع في كلام الشيخ تبعاً وبالعرض، لا قصداً وبالذات؛ وإليه أشار الشيخ حيث قال: «قلنا؛ نلتفت الآن إلى ذلك على أن الحق إن هذه الأمور زائدة». والشارح لم يتعرض له ههنا اكتفاءً بما قرره أثناء شرح كلامه حيث قال: «وأشار مع ذلك إلى أن المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب، وإن كان هذا البحث لفظياً». و قد أشار إليه صاحب المحاكمات حيث قال: «و إذ قد ساء بالمفعول و كان المتكلمون يزدون في معناه...» إلى آخر ما قال؛ فافهم!

٤. هذا مساق ظاهر الشرح. والأصوب أن يحمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر من لفظه، وهو: أن عدم ليس أثر فاعل الوجود الذي كلامنا الآن فيه على ما دلّ عليه قوله: «فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول»؛ وقال في كون هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد عدم، فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل حيث نفى في الأول الفاعل المخصوص وفي الثاني نفى الفاعل مطلقاً؛ فدلّ على أنه أراد في الأول أنه احتاج إلى فاعل لكنّه فاعل عدم لا الوجود. وهذا موافق لما اشتهر بينهم: «إن عدم العلة للوجود علة لعدم»؛ هذا.

و يمكن أن يقال: نظر المحقق مبنياً على أن تأثير عدم في عدم ليس إلا عدم تأثير الوجود على ما أشار إليه سابقاً، وقد فصلناه هنالك. وعليهذا كان كلام الشيخ مبنياً على التجويز المشهور؛ هذا.

لكن على الشارح أن يشرح كلام الشيخ حسب ما يقتضيه لفظه ويحمل العبارة على التجويز المشهور.

هكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع؛ فتأمل!

٥. نختار الثاني ونقول: الملزومات لا يمكن أن يكون أعم من لوازمها اللتين لزومها بحسب المفهوم، إذ بمجرد النظر إلى المفهوم لا يجوز العقل تحقق الملزوم منفكاً عن

اللازم، وليس هذا مختصاً بالشيء بالنسبة إلى ذاتياته كما يتوهم؛ وسيجيء ما يرشدك إلى ذلك.

وحيثنذكر نقول: كون المسبوق بالعدم ليس واجباً بالذات بديهياً يجزم العقل فيه بتصور الطرفين، وما ذكره في معرض التنبيه فلإزالة خفائه بالنسبة إلى من لا يتصور طرفيه حق التصور، وبعد ملاحظة الطرفين و تصورهما بكاملهما لا يشك فيه.

وما نقل عن الشيخ من الغرض فلم يدل على أن الواجب بالذات يجوز العقل أن يكون مسبوقاً بالعدم؛ إذ الفرض فيه ليس بمعنى التجويز، بل بمعنى التقدير.

٦. بعد تسليم كون الواجب بالغير أعم من المسبوق بالعدم بحسب المفهوم مطلقاً، كيف يجوز أن يكون عرضياً له؟! لأن عرضي الشيء لا يكون أعم مطلق من الأخص بحسب المفهوم كما صرحوا به. إذ العقل يجوز نظراً إلى المفهوم تحقق الأخص بدونه، فلا يكون أعم مطلق.

نعم يجوز ذلك في الذاتي، والكاتب ليس بأعم من الإنسان بحسب المفهوم مطلقاً، بل من وجه؛ إنما يكون أعم منه مطلقاً بحسب الصدق.

والحق أن يقال: إذا كان الأعم لازماً لمهية الأخص لزوماً بيئياً لا يجوز العقل نظراً إلى مجرد مفهوم الأخص تحققه بدون الأعم، فهيئنا تحقق الأعمية المطلقة بحسب المفهوم بدون أن يكون الأعم ذاتياً للأخص DB11/ على ما أشرنا إليه.

أقول: وأنت تعلم أنه على تقدير كون العام ذاتياً للخاص لا يلزم أيضاً كون المحمول عليهما محمولاً على العام أولاً وعلى الخاص ثانياً. ألا ترى أن الضاحك مثلاً محمول على الحيوان وعلى الإنسان مع أنه لحق للإنسان أولاً وبالذات وللحيوان ثانياً وبالعرض؟! ولهذا كان من الأعراض الأولية للإنسان ومن الأعراض الغريبة للحيوان.

فالصواب في توجيه كلام الشيخ أن يقال: المراد إنه إذا كان شيء واحد محمولاً على العام أي: لا من حيث تحققه في ضمن خاص وللخاص أيضاً وكان هناك حمل واحد و لحق واحد كان للعام أولاً وللخاص ثانياً؛ وهذا حق، والضاحك بالقياس إلى الحيوان ليس كذلك. يدل على ما ذكرنا من القيد قوله: «من غير عكس». وبيئته الشارح بأنه قد

لحق الأعمّ ولم يلحق الأخصّ، فعلم أنّ المراد بلحوقه للأعمّ ما ذكرنا. و معلوم أنّه إذا كان هناك لحوق واحدٌ وكان للأعمّ لا في ضمن الخاصّ كان للأعمّ أولاً و لذاته.

بقي الكلام في أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فنقول: لا يخفى على المتأمل أنّ الوجوب بالغير بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عمّا يغايره كالمسبوق بالعدم يلحقه التعلّق بالغير و الافتقار إليه، و ظاهره أنّه لم يكن في المعلول الواجب بالغير الحادث إلّا تعلّق واحدٌ بالغير. و عند هذا اندفع النقض بلحوق الصفات اللاحقة للأعمّ و للأخصّ بلحوقين؛ كمفهوم الذاتي بالقياس إلى الجنس و الفصل، لأنّ هيهنا لحوقين.

هكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع !

٧. ما يعرض لأنواع مفهوم كالماشي للحيوان لا يكون عارضاً لنوع مخصوصٍ منه كالإنسان لذاته، إذ لو كان الماشي عارضاً للإنسان لذاته كان من العوارض الغريبة للحيوان و عارضاً أولاً للإنسان، فينبغي أن لا يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الحيوان و يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الإنسان؛ هذا خلف !

و توضيحه على ما قرّرنا: إنّ الكلام فيما كان هيهنا لحوق واحدٌ، بل الحقّ أنّ المعروض الأوّل هو الحيوان المشترك بين سائر ما يعرضه الماشي و يحمل عليه؛ و هذا ضروريّ، و قد عولوا في مباحث الموضوع عليه.

و أمّا اشتراك الأمور المختلفة في لازمٍ واحدٍ فبالحقيقة ذلك اللازم لازمٌ للقدر المشترك بينهما، و لازم كلّ واحدٍ منها ما يخصّه من حصّة ذلك المفهوم الذي فرض كونه لازماً، و أمّا نفسه من حيث هو فإنّما يكون لازماً للقدر المشترك بين الكلّ. نظير ذلك أنّهم قالوا: جواز توارد العلل المستقلّة على المعلول النوعي دون الشخصي مبنيّ على أنّ في المعلول النوعي كان معلول كلّ علّة مخصوصة فرداً من ذلك النوع مغائر للفرد الذي هو المعلول الحقيقي للعلّة الأخرى.

و أمّا إذا اعتبرت الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن الأفراد و تلاحظه من حيث إنّها واحدة فلم يجز توارد العلل عليها، لجريان دليل امتناع التوارد على المعلول الشخصي على ما فصل في موضعه.

٨. فيه بحثٌ إذ من قال بأنَّ المتعلِّق بالفاعل هو الحدوث دون المعلول، إنّما يتعلّق بفاعله من جهة حدوثه. ثمّ لا يسلم أنّه لو لم يكن وجوده في جميع أوقات بقائه من ذاته لا بدّ أن يكون من غيره؛ بل هو يقول: لا يتعلّق وجوده في أوقات البقاء بعلةٍ أصلاً لا ذاته ولا غيره لأنّ سبب التعلّق عنده لم يتحقّق في هذا الوقت. فلا بدّ في الردّ عليهم من سلوك طريق الشيخ وإثبات أنّ سبب التعلّق هو الوجوب بالغير؛ وهو ثابتٌ في جميع أوقات الوجود، فيلزم ثبوت الافتقار في جميع أوقات الوجود.

٩. فيه بحثٌ أمّا أولاً: فلأنّ صدق الشرطية المذكورة وهي: إنّ الدائم إذا كان ممكناً يكون مفتقراً إلى الفاعل لا يستلزم صحّة كون الدائم مفتقراً إلى المؤثر في الواقع، وإنّما يكون كذلك لو تحقّق مقدّمها وجعل الكلام فيه. إذ الجمهور ينكرون جواز اتّصاف الممكن بالدوام، بل جعلوا ذلك من خواصّ الواجب لذاته وصفاته عند بعضهم.

وليت شعري ما الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي ذكره الشارح؟! إلاّ بأنّ الشارح وضع موضع «الإمكان»: «الوجوب بالغير»؛ وظاهر أنّ ذلك لا يؤثر في كونه مصادرةً على المطلوب.

فالصواب أنّ المقصود ههنا ليس زائداً على مجرد جواز ذلك الاستناد نظراً إلى مجرد الإمكان أو الوجوب بالغير؛ وحينئذٍ يتمّ التقريران.

وأمّا ثانياً: فلاّنه قد مرّ آنفاً أنّ وظيفة الحكيم البرهان وإن لم يكن مخالفاً لما يندفع المصادرة بمجرد أن لا خلاف في المعنى؛ فتأمّل!

١٠. ما نقل الشيخ عنهم: إنّ تعلّق المفعول بالفاعل إنّما هو من جهة معنى يرجع إلى أنّه قد حصل للشيء من شيءٍ آخر وجودٌ بعد ما لم يكن، وهذا معنى الحدوث بعينه على ما فسّره الشارح، واعترف به الإمام أيضاً. ثمّ اشتغل في الردّ عليهم إلى تحليل معنى الفعل و تعيين ما هو المتعلّق بالفاعل؛ فلو لم يكن قولهم: إنّ متعلّق الفاعل هو الحدوث، لكان هذا الاشتغال لغواً محضاً في مقصوده، لا مجرد أنّه إثبات للمتنفّق عليه.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء في فصل أقسام العلل في نقل هذا المذهب: «و ربّما ظنّ ظانٌّ أنّ الفاعل والعلة إنّما يحتاج ليكون للشيء وجودٌ بعد ما لم يكن، فإذا وجد الشيء

فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنياً، فظن من ظن أن الشيء إنما يحتاج إلى العلة في حدوثه، فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة، فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط». هذا عبارته، ثم اشتغل بالرد عليه برهان آخر غير ما ذكره ههنا، ثم ذكر هذا البرهان؛ فعلم أن الشيخ فهم من مذهبهم أنهم جعلوا المتعلق بالفاعل هو الحدوث. فما ذكره صاحب المحاكمات في الحقيقة كان إيراداً على الشيخ بتزييف نقله و سوء فهمه مذهب العامة حاشاه عن ذلك!

ثم لو نزلنا عن ذلك المقام فنقول: ما علم من مذهبهم أنهم جوزوا بقاء المعلول بعد انعدام علته، وذلك يحتمل وجهين: أحدهما: أنهم توهموا أن المتعلق بالفاعل هو الحدوث بالفعل، إذ حينئذ لم يبق الاحتياج حين البقاء؛

و ثانيهما: أنهم زعموا أن المتعلق بالفاعل وإن كان هو الوجود لكن احتياج المعلول إلى الفاعل في الوجود إنما هو آن الحدوث وبعده زالت الحاجة إليه. فالشيخ في المقام الأول نفى الوهم الأول وفي الثاني أبطل الزعم الثاني حتى يرتفع جميع محتملات مذهبهم ويتم؛ وعلى هذا فالمقام الأول ليس بمعلوم أنه متفق عليه بينهم وبين الشيخ، فلهذا تعرض له واستدل عليه.

وأما قوله: «وليت شعري أن من يقول: المتعلق هو الحدوث، فسبب التعلق عنده أي شيء هو هل هو الحدوث أو غيره»؛ فمردود بأن من قال المتعلق هو الحدوث أراد بالحدوث هو الحدوث بالفعل الذي هو متأخر عن الحاجة ولا يصلح أن يكون علة له متقدمة عليه، DA12/ وهو المتبادر من قولهم: الافتقار إلى الفاعل في أن يخرج من عدم إلى الوجود. وأما سبب الاحتياج عنده فهو الحدوث بمعنى كونه بحيث لو وجد كان وجوده مسبوقاً بعدم؛ ومن المعلوم تقدم هذا المعنى على المعنى الأول وأنه يصلح أن يتنازع في أنه سبب الاحتياج أم لا؟ وما ذكره الشيخ وبيته الشارح إن علة التعلق لو كان أيضاً كون المفعول مسبوقاً بعدم على ما ظنوه لكان التعلق أيضاً دائماً، لأن هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بعدم في جميع أوقات وجوده، وليست خاصة بحالة حدوثه

فقط مبنئٍ على أنهم أرادوا بالحدوث حين جعلوه سبباً للتعلق هذا المعنى، لا المعنى الأول. ولهذا قال الشارح: «الحدوث ليس مختصاً بحال الحدوث». ثم قول الشارح: «سواء كان المتعلق حادثاً أو غير حادثٍ» مبنئٍ على إطلاق لفظ المفعول في كلامه على اصطلاح القوم وهو المرادف للمعلول لا على اصطلاح الشيخ، وليس فيه تناقض، بل التكلم بغير اصطلاح الشيخ.

١١. هذا منه مبنئٍ على الخلط بين علة التعلق وعلة الافتقار. ولا شك أن علة الافتقار عند الحكماء على ما هو المشهور ونقله الإمام هو الإمكان بالذات، والذي نص عليه الشيخ أنه سبب التعلق هو الوجوب بالغير؛ ومن المعلوم إن الإمكان بالذات متقدم على الوجوب بالغير، فليس عينه.

وأما إن الشارح ذكر أن هذا الفصل لبيان أن سبب تعلق المفعول بالفاعل هو أنه ممكن لذاته واجبٌ لغيره، فالمقصود بالذات منه الوجوب بالغير. وأما الإمكان الذاتي فضمّه مع الوجوب بالغير من جهة أنه سببٌ بعيدٌ للتعلق. ولا شك أن كلام الشيخ والشارح محكمٌ في أن المراد الوجوب بالغير وهذا الكلام عنه غير محكم في أن المراد هو الإمكان الذاتي، فينبغي حمل غير المحكم على المحكم على ما مرّ منه نفسه.

وبما قرّرناه ظهر أن الشيخ لم يبحث عن علة الحاجة.

لكن بقي الكلام في أن علة الحاجة لو ثبت أنها الإمكان لا ينفع في مقصود الشيخ وهو افتقار المعلول في جميع أوقات وجوده إلى الفاعل، إذ الإمكان إذا كان علةً للافتقار أي: للافتقار في الوجود والافتقار في العدم والإمكان ثابتٌ دائماً في جميع أوقات الوجود ثبت الاحتياج دائماً. كيف والشارح رحمه الله أثبت في التجريد هذا المدعى بعلة الإمكان للافتقار؟

نعم ما ذكره هنا من أن الوجوب بالغير سبب التعلق بمعنى أن تعلق الوجود بالفاعل بسبب أن الفاعل يجعله واجباً أظهر في هذا المقصود. فتأمل تعرف!

١٢. لو كان المطلوب هو أن الدائم مفتقرٌ إلى الغير في نفس الأمر لكان في الكلام مصادرة؛ أما لو كان المطلوب مجرد أن الدائم يمكن أن يفتقر إلى الغير بمعنى أن دوامه

ليس منافياً لافتقاره إلى الغير على ما زعمه الجمهور، إذ سبب التعلّق عندهم هو الحدوث فلا يلزم المصادرة. و مقصود الشيخ هيهنا يحصل بمجرد هذا، وإليه أشار الشارح حيث قال: «فالدائم إن كان واجباً بغيره كان مفتقراً، وإلا فلا». وهذا القدر كافٍ بحسب غرضه هيهنا وهو جواز افتقار الدائم إلى الغير، فصار حاصل كلامه رحمه الله: إن كلامك يرجع إلى أنه على الشيخ أن يبين افتقار الدائم إلى الغير مع أنه لم يبيّنه.

فنقول: ليس على الشيخ إلا البيان بهذا الوجه الذي ليس فيه فسادٌ وقد بيّنه، وأما البيان بالوجه الآخر المشتمل على المصادرة فلا يجب على الشيخ هيهنا ولا يفتر غرضه هيهنا إليه، فلهذا لم يبيّنه هيهنا، بل إنّما يبيّنه فيما سيأتي من إثبات قدم العالم والعقول؛ فتأمل!

وأما إن قول الشارح: «يبيّن الشيخ أنّ علّة التعلّق بالغير هي الوجوب بالغير»، ينافي ما مرّ منه: أنّ البحث عن علّة الحاجة ليس بمفيد؛ فقد عرفت أن منشأ الخلط بين علّة الافتقار وعلّة التعلّق، وعلمت الفرق بينهما. /DB12/

[١/٢٢١ - ٣/٨١] قال الشارح: مثبتتي الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك

مثبتتي الأحوال قالوا: الأحوال الخمسة التي هي: العالمية والقادرية والحسيّة والموجودية والألوهية على ما زادها أبوهاشم ثابتة في الأزل مع الذات، ولم يقولوا بوجودها؛ بل إنهم فرّقوا بين الثبوت والوجود. فلا يدخل فيما فسّروا القديم بما لا أول لوجوده على ما ذكره الشارح في نقد المحصّل.

[١/٢٢١ - ٣/٨٢] قال الشارح: فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته ...

فيه بحث لأنّ علّة الافتقار إلى الغير عند جمهور المتكلّمين هو الحدوث على ما نقله الشارح عن الإمام. وإذا كان كذلك فصفات الواجب - تعالى - لما كانت قديمة لم تكن عندهم مفتقرة إلى علّة لفقدان علّة الافتقار فيها، وهي الحدوث فالظاهر من مذهبهم أنّ هذه الصفات ممكنة ذاتية عندهم غير مفتقرة إلى العلّة. وإلزامهم افتقارها إلى الغير بإثبات

أنَّ علة الافتقار هي الإمكان فغير نافع هيئنا؛ إذ الكلام في أنَّ مذهبهم ماذا؟ هذا.
لكن قد اشتهر بينهم أيضاً أنهم قالوا بأنَّ صفات الواجب - تعالى - آثار له - تعالى -
على سبيل الإيجاب، إذ استنادها إليه على سبيل الاختيار يوجب حدوثها. وكلام
الشارح - رحمه الله - ناظرٌ إلى هذا؛ فتأمل!

١٣. وجه النظر أنَّ الطبيعي أنما يبحث عما يعرض المادة، وكون العالم أزلياً مستنداً إلى
فاعلٍ أزلي ليس وظيفة علم الطبيعي ولا يكون من مسائلها، إذ ليس ثبوته للعالم من جهة
المادة. على أنَّ العالم بعضه مشتملٌ على المادة وبعضه لا.
أقول: لم يقل الشارح - رحمه الله - إنه بحثٌ طبيعيٌّ بمعنى أنه من مسألة علم الطبيعي،
بل قال: إنهم في الطبيعي ذكروا هذا؛ ولعلَّ ذكره ليس على سبيل أنه مسألة له.
وقد مرَّ أنَّ أرباب الطبيعي مختصّون بطريق في إثبات الواجب وليس إثبات الواجب
من مسائل علم الطبيعي.

[١/٢٢١ - ٣/٨٢] قال الشارح: ولم يذهبوا إلى أنه ليس بقادر...

فيه بحثٌ! لأنَّ للاختيار معنيين: أحدهما صحّة الفعل والترك، والواجب - تعالى -
مختارٌ عند المتكلّمين بهذا المعنى دون الحكماء؛
وثانيهما: معنى إن شاء فَعَلَ وإن لم يشاء لم يفعل. والواجب عند الحكماء مختارٌ بهذا
المعنى. وظاهرٌ أنَّ الاختيار الذي ذكره ونقل عن الفلاسفة نفيه عنه - تعالى - بهذا المعنى؛
هذا.

ويمكن أن يقال: المعنى الأوّل يرجع إلى المعنى الثاني، لأنَّ صحّة الفعل والترك إنّما
هي قبل الإرادة نظراً إلى نفس القدرة، وأمّا بعد الإرادة فالفعل واجبٌ، ضرورة أنّها جزء
أخيرٌ للعلة. والتخلّف عن العلة التامة محالٌ؛ سواءً كانت العلة موجبةً أو مختارةً.
وتمام تحقيق ذلك سيجيء في النمط السابع - إن شاء الله تعالى -.

١٤. لم يظهر من تقريره اتّصاله، وإنما يظهر ممّا ذكره الشيخ وبيّنه الشارح من أنه
منطبقٌ على الحركة، والمسافة غير مركّبة من أجزاء لا يتجزّى.

١٥. حاصله أنه لا بدّ من معروضٍ للقبليّة بالذات، فلو فرض أنّه ذات العدم فلم يجز أن يصير بعد، لأنّ ما بالذات لا يختلف. وهذا بناءً على أنّ ذات العدم الذي يتعقّب الحادث و الذي يتعقّب بالحادث واحدة. وذلك حق؛ لأنّ السلوب لا يتميّز بذواتها وإنّما يتميّز بملكاتها و معروضاتها، والملكة هي هنا و هو وجود الحادث واحد، وكذا المعروض. و لا يمكن أن يقال: معروض القبليّة هو الذات المقيّدة بكونها متقدّمةً على الحادث أو بكونها ممّا يتعقّبها الحادث، و إلّا لزم علّية الشيء لنفسه أو لمضايقه. وهذا بخلاف أجزاء الزمان، لأنّ ذات الزمان الماضي لا يصير بعد أصلاً ويكون مغائرًا للذات المستقبل. و أمّا أنّه لو تغيّر ذاتا هما فذلك إمّا بالمهيّة أو بالتشخص و على التقديرين يلزم انفصال أجزاء الزمان فسيجيء مع جوابه.

و بما قرّرنا ظهر اندفاع الاعتراض الأوّل والثاني.

لكن يرد عليه: أنّه لا يلزم أن يكون للقبليّة معروضٌ بالذات إن أريد به نفي الواسطة في الثبوت؛ كالشكل، فإنّه يعرض الجسم بواسطة التناهي، ولا يمكن أن يكون التناهي معروضه. و لو سلّم فلعلّه ذات العدم المأخوذ مع قيدٍ ليس نفس التقدّم ولا كون الحادث يتعقّب به؛ وفيه مافيه! مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي

و مسلّم إن أريد به نفي الواسطة في العروض /DA13/ ضرورة امتناع تسلسل المعروضات، لكن لا نسلم أنّ العدم لو كان معروضاً بالذات بالقياس إلى القبليّة امتنع أن يصير بعداً، إذ انفكاك العارض عن المعروض الذي يعرضه بالذات بهذا المعنى جائز، بل واقعٌ شائع كالحركة العارضة للسفينة.

أقول: الأصوب أن يقال: إنّنا نعلم أنّه يتحقّق قبل الحادث قبلُ يمتنع أن يصير بعد على ما أشار إليه الشيخ حيث قال: «ليس كقبليّة الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ماهو قبل و ماهو بعد معاً في حصول الوجود، بل قبليّة لا يثبت مع البعد»؛ فلا يجوز أن يكون هو نفس العدم أو الفاعل.

١٦. أراد بالمقدار الكمّ لا المتصل، إذ لم يظهر من بيانه خصوص المتصل و اثبت بُعيده الاتصال بقبول الانقسام إلى الأجزاء.

وفيه بحثٌ لأنهم جعلوا قبول الانقسام من خواصٍّ مطلق الكمِّ ورسموا الكمَّ المطلق به بناءً على أنَّ المراد من القبول الإمكان الذاتي ومن الانقسام الانقسام الوهمي. اللهمَّ إلا أن يحمل كلامه على أنه أراد بقبول القسمة غير المعنى المشهور، بل أراد به استعداد القسمة الخارجية. والشارح رحمه الله التزم اتصاله من فرض الحركة والمسافة وانطباقه عليها على ما يستفاد من كلام الشيخ. والحقُّ مراعات كلامهما والاقتداء بهما.

١٧. أراد «باستمراره» استمراره وبقائه ذاتاً، و«بعدم استقراره» عدم استقراره حالاً، وهي نسبته إلى الزمانيات الواقعة فيه لعدم اجتماع الأجزاء، لأنَّه عندهم بسيطٌ لا جزء له في امتداد المسافة كالحركة التوسّطية المنطبقة عليه. ويصرّح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال: «وكذلك الموجود من الزمان شيءٌ غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان».

١٨. قد أورد عليه بعض المحققين بأنَّ الزمان الممتدَّ غير موجودٍ في الخارج، وكذا أجزائه على ما اعترف به، فمن يدّعي أنَّ العقل يحكم بأنَّها لو وجدت في الخارج لكانت مجتمعةً بل عند من ينفي وجود الأعراض الغير القارّة وجودها مستلزمٌ لاجتماع أجزائها لامحالة. ثمَّ قال: «بل التحقيق أنَّ الزمان بمعنى الامتداد أمرٌ يرتسم في الخيال من الآن السّيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدرّج، فإنَّ أجزائه المفروضة متعاقبةً في الارتسام».

أقول: فيه نظر! إذ في الحركة الكميّة أيضاً يتعاقب المقادير المختلفة في الحدوث و لا تفاوت بينهما إلا بأنَّ التعاقب في الزمان بحسب الحدوث في الخيال وهو المراد بالارتسام فيه وفي الحركة بحسب الحدوث في الخارج. وتمام تحقيق ذلك يطلب من تعليقاتنا على التجريد.

١٩. يمكن أن يقال: المدّعي ههنا أنَّ قبل كلّ حادثٍ كمٌّ متّصلٌ غير قارٍّ الذات كما صرّح به الشارح في صدر الفصل قبليةً لاتّجامع معها القبل والبعْد.

والمخلّص: إنَّ المدّعي إثبات تقدّم الزمان على وجود كلّ حادثٍ؛ لا أيّ تقدّم كان، بل هذا النوع من التقدّم؛ لأنَّ تقدّم الزمان على شيءٍ لا يجب أن يكون بهذا النحو، بل بنحوٍ آخر. كالـتقدّم بالطبع أو بالرتبة مثلاً.

والحاصل أنهم قالوا: الحادث مسبق بمادة و مدّة. والمقصود إن سبق المدة ليس كسبق المادة الذي تجتمع معه السابق المسبق، بل سبقاً لا يجتمع السابق مع المسبق. و من المعلوم أن إثبات المدعى بهذا الوجه الذي هو أتم وأكمل لا يتصور إلا بأخذ كونه غير قارّ متّصل غير ممكن الاجتماع مع البعد.

وأيضاً يمكن أن يكون أخذهما معاً إيماؤ إلى طريق نفي الاستدلال، وأراد بالمقدمتين ما مرّ بهذا العنوان؛ وهو أن القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل.

٢٠. فيه منع ظاهر إذ التجدد والتصرّم يجرى في الموجودات الخيالية كما في الحركة بمعنى القطع.

٢١. لا يخفى أن اتصال الشيء لا ينافي عروض عرضيين له كما في الأبلق، إذ قد مرّ أن اختلاف الأعراض لا يوجب القسمة الخارجية، لكن فيما نحن فيه لا يجوز ذلك لعدم كونه قارّ الذات؛ إذ ما كان غير قارّ الذات لا يمكن أن يوجد أجزائه بوجود الكل كما في أجزاء الجسم المتّصل، وإلا لزم اجتماع الأجزاء في الوجود.

٢٢. هذا الجواب غير مطابق لمتن الكتاب ولا لشرحه لتصريحيهما بأنّ هذا الزمان الذي كان الكلام في إنّيته هو الزمان المنقسم حيث قال الشيخ: «وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات»؛ وقال الشارح: «وتكون بعد ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبلاتٌ وبعدياتٌ متصرّمة متجدّدة مطابقة لأجزاء DB13/ المسافة والحركة ... إلى آخر ما قال»؛ وقد صرح صاحب المحاكمات في تقريره بكون هذا الزمان كمّاً ومقداراً؛ فكيف أن يكون هو الآن السيّال؟

بل الحق في الجواب ما أفاده بعض المحقّقين: «أنهم كثيراً بنوا الأمر على ما يبدو في بادي النظر، ثمّ إذا انتهت النوبة إلى الفحص البالغ ظهر حقيقة الحال، فإنهم ادّعوا في أوّل الأمر وجود الزمان في الخارج ويّتونه بانقسامه إلى السنين والشهور والأيام والساعات وعدّوه من أقسام الممكن مع أنّ المقسم في التقسيم إلى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي على ما صرّحت به عباراتهم. ثمّ عند تحقيق الحال صرّحوا بأنّ الزمان الممتدّ غير موجود في الخارج، بل ممتنع الوجود في الخارج وأنّ الموجود في الخارج هو الآن

السيال الذي يرسمه في الخيال».

وبما نقلناه عن هذا المحقق ظهر أيضاً أن الكلام في الزمان المنقسم الممتدّ. أقول: ويمكن أن يقال: المراد بالوجود الخارجي هيهنا هو وجوده الخيالي، فإنه وجودٌ ذهنيٌّ لكن وجودٌ بنفسه، وهو الوجود الذي به يرتسم ويحصل بنفسه في الخيال، وذلك الوجود وإن كان ذهنياً لكن يحذوا حذو الخارجي في ترتيب الآثار على ما صرح به المحقق الشريف، فلا يبعد أن يريدوا بالوجود الخارجي في هذا المقام ذلك الوجود الارتسامي.

والتقدّم والتأخّر بالمعنى المذكور لا شكّ أنّه يقتضي أجزاء ذلك الأمر الممتدّ مترتبة متعاقبة، وذلك يكون في الخيال ولا يكون عند تعقلها إلا بهذا الوجه، على ما يظهر عند الرجوع إلى الوجدان؛ فتأمل.

٢٣. لم يتعرّض لتوجيه قول الشارح: «الزمان هو الموجود في الخارج الذي تلحقه القبلية لذاته»، وهذا محطّ الجواب.

وحاصله: إنّ القبلية والبعديّة وإن لم تكونا من الموجودات الخارجية لكن ما تعرضه القبلية لذاته لا بدّ أن يكون موجوداً في الخارج كالعَمى، وذلك لأنّ ما تعرضه القبلية لذاته يكون كمّاً متصلاً غير قارٍ وهو الزمان، فقد ثبت وجوده في الخارج. وأمّا الزمان الممتدّ المنقسم إلى الساعات غير موجود في الخارج، بل هو أمرٌ مرتسم في الخيال.

فجوابه على ما مرّت إليه الإشارة: إنّ بناء الكلام هيهنا على المسامحة، وإنّ الزمان بهذا المعنى موجود في الخارج.

ثمّ يظهر في مقامه أنّ الموجود هو الآن السيال الذي يرسم هذا الممتدّ في الخيال، أو المراد بالموجود الخارجي ما يحذو حذوه، وهو الوجود الذي له في الخيال حين ارتسامه فيه، وهو وجوده بنفسه لا بصورته.

وأما باقي كلامه - رحمه الله - فيتحقّق لدفع التسلسل الذي أورده الإمام، ولادخل له في الجواب.

وعلى ما قرّرناه يظهر توجيه كلام الشارح ويسقط ما ذكره بقوله: «واعلم أنّ الأجوبة

التي ذكرها الشارح عن هذه الأسئلة لا توجيه لها أصلاً؛

وأما الجواب الذي ذكره بقوله: «و الجواب أنها وإن كانت معدومة في الخارج إلا أنها متعلقة بامر فيدل على وجوده...»، فقد عرفت ما فيه فإن كلام الشيخ وكلام الشارح في هذا البحث صريح في أن المراد وجود الزمان الممتد المنقسم، كيف وهو المتصف بالقبلية والبعدية.

وأما الآن السيال فغير متصف بهما إلا باعتبار حالها التي هي الزمان المنقسم؛ فالحق في الجواب ما ذكرنا.

٢٤. أجيب عنه: بأن هذا الاختلاف يجوز أن يكون مستنداً إلى هوياتها الحاصلة لها في الذهن بعد فرض التجزيه. وأما قبل التجزية فتحقق الاختلاف غير مسلم، إذ لا أمس حينئذٍ ولا يوم. وأما تخصيص كل شخص بهويته فلا يحتاج إلى سبب مخصص، لأن كل شخص إنما كان هذا الشخص بتلك الهوية؛ فالسؤال بأنه لم يختص هذا الشخص بهذه الهوية مثل السؤال بأن هذا الشخص لم صار هذا الشخص؛ ومثل هذا السؤال يعدّ سخيلاً أقول: وبهذا الوجه يمكن دفع ما يقال في المشهور: إنه لم يختص النقطة الواقعة في منطقة الفلك بالحركة السريعة و/DA14/ البواقي متصفةً بما بالحركة البطيئة أو بالسكون، مع أن الفاعل واحد والقابل واحد. وذلك لأن تلك النقطة غير موجودة على وجه الامتياز و الاختلاف إلا باعتبار العقلي لها، وحينئذٍ كان اختلاف أحوالها مستنداً إلى اختلاف هوياتها التي لها في الذهن. وأما إن الفلك المحيط مثلاً لم كانت متحركة من المشرق إلى المغرب دون العكس وإن حركته أسرع الحركات وغير ذلك من الأحوال المختصّة به، فمستند إلى صورته النوعية المختصّة به، أو بهيولائه المختصّة بهذا.

٢٥. فيه بحث؛ لأن مجرد كفاية الزمان في حصول القبلية والبعدية لا يستلزم المطلوب وهو كون وجود الحادث مسبقاً بالزمان. إنما يلزم المطلوب لو كان حصول القبلية والبعدية لا يمكن إلا بتحقيق الزمان، وذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجيه. كيف و حصول القبلية والبعدية بهذا المعنى يتحقق بترتيب الحوادث المتسلسلة المتعاقبة إلى غير النهاية؟ وبعبارة أخرى: هذا الفرق ليس فرقاً بين الزمان وبين غيره في أن اتّصاف

أحدهما بالقبلية والبعدية يقتضي زماناً آخر، واتّصاف الآخر بها لا يقتضي ذلك، بل هو بالحقيقة فرق بين القول بتناهي الأمور المتعاقبة الضرورية في حدوث الحادث وبين القول بعدم تناهيها سواء كانت تلك الأمور أزمنة أو حوادث واقعة فيها، ولا اختصاص لها بالأول.

٢٦. توجيه كلام الشارح: أنه منع أولاً المقدّمة المذكورة في الفرق الثاني وهو: أن معنى قولنا: اليوم متأخّر عن أمس: إنّه لم يوجد معه، واستنده بأنّ هذا يقتضي تأخّر الغد عن اليوم. ثمّ سلّم أن معناه ذلك والتزم التسلسل على ما قرّرناه.

ثمّ قال: «وإنّ رجوع الفارق عن التفسير المذكور هرباً عن لزوم المحذور المذكور وغير كلامه إلى ما ذكره ثانياً يلزم المحذور من طريق آخر، وهو إنّ لفظة كان مشعرة بمضيّ زمانٍ». أقول: وكذا لفظة «حين» مشعرة بزمانٍ حاضر. والحقّ إنّ بناء اللغة ليس على المضايقة في أمثال هذه، وأنّ تحكيم اللغة في المطالب البرهانية ممّا لا ينبغي؛ فتأمل! وعلى هذا لا يتوجّه ما ذكره. ولعلّه لهذا قال: «فالأولى»؛ ولم يقل: «فالصواب».

٢٧. حام حول الألفاظ والعبارات ولم يفعل في تقرير كلام الشارح إلاّ توضيح الواضحات وتبيين المبيّنات! ولم يبيّن ما هو المقصود من الخطاب ولم يتميّز بين القشر واللباب!!

و توضيح كلامه: إنّ أجزاء الزمان متساوية في المهيّة ولم يتّصف بالقبلية والبعدية في الخارج، بل في الوهم، ولكن بعد التجزية؛ وحينئذٍ فتخصيص بعضها بالقبلية والبعدية المخصوصة وكذا الحدود المفروضة فيها بهما كتخصيص زيدٍ بالهوية المخصّصة به وعمرو بالهوية المخصّصة به. وكما أنّ السؤال عن اختصاص زيدٍ بالهوية المخصّصة به ممّا يُعدّ سخيفاً وكان مثل السؤال عن اختصاص زيدٍ بالزيدية، كذلك السؤال عن اختصاص أمس بالسبق على اليوم لا معنى له. وأمّا إنّ هاذية أمس مثلاً بالتقدّم على اليوم فذلك لأنّ مهيّة الزمان هو اتّصال التقضيّ والتجدّد وامتدادهما. صار حاصل كلامه رحمه الله: أنّ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى أجزاء الزمان داخلّة في هويّاتها غير خارجة عنها؛ وليس معناه: إنّ أجزاء الزمان نفس التقدّمات والتأخّرات. كيف والتقدّم والتأخّر من مقولة

الإضافة والزمان واجزائه من مقولة الكمّ والمقولات متباينة على ما صرح به الشيخ في قاطيقورياس الشفا؟.

وأيضاً لو كان الزمان عبارة عن التقدّمات والتأخّرات لزم أن يكون الموصوف بالتقدّم والتأخّر هو الحركة دون الزمان، لأنّ الزمان لما كان مقدار الحركة قائماً بها فلو كان عبارة عن التقدّم والتأخّر لكانت الحركة متقدّمةً ومتأخّرةً به لا نفسه؛ كالبياض القائم /DB14/ بالجسم، فإنّ الجسم أبيضٌ ولا يصحّ أن يقال: البياض أبيضٌ؛ وكالوجود القائم بالممكنات، فإنّها وجوداتٌ لها وتلك المهيّات موجودةٌ بها، وليست وجوداتٌ لنفسها ولا يكون نفسها موجودةٌ بها

ثمّ لما كان ذلك الكلام وهو القول بأنّ التقدّم والتأخّر داخلّة في هويّات أجزاء الزمان مخالفاً لما اشتهر بينهم: إنّ التقدّم والتأخّر من الأعراض الأولى لأجزاء الزمان؛ وجّه كلامهم بأنّ المراد من العروض أن تثبوتها لهما لذواتها لا لأمرٍ آخر. وأنت خبيرٌ بأنّ حمل اللحوق على هذا المعنى بعيدٌ

و الأظهر أن يقال: أرادوا يلحوقهما لأجزاء الزمان لحوقهما لمهيّاتهما؛ لا للأجزاء من حيث هي أجزاء، بل الأجزاء من حيث هي أجزاء، إنّما يتحصّل بهما. وللمتكلف حمل كلامه - رحمه الله - على هذا.

واعلم أن الإشكال المذكور في أنّ النقاط في الفلك كيف تختلف أحوالها إسراعاً وإبطاءً وسكوناً على ما نقلنا يندفع بهذا الوجه أيضاً؛ فتأمل!

٢٨. كلامه لا يخلو عن التعرض له حيث قال: «إنّا إذا قلنا العدم والوجود، احتجنا إلى اقتران معنى التقدّم بأحدهما حتّى يصير متقدّماً».

٢٩. فيه بحثٌ إذ لو لم يبيّن إنّ الإمكان ليس نفس القدرة لم يثبت احتياج الحادث إلى سبق مادّة، إذ حينئذٍ يجوز أن يتقوّم الإمكان بفاعل الحادث، وليس لأحدٍ النزاع فيه.

٣٠. هذا المنع راجعٌ إلى منع كون الإمكان جوهرأً أو عرضاً بناءً على أنّ المنقسم إلى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي، إذ بعد تسليم كونه عرضاً لا مجال لتوهم كون الحادث هو محلّه.

فإن قلت: الإمكان الذاتي كيفية للنسبة، فيكون قائماً بها لا بالممكن؛ قلت: كما فسروا الإمكان الذاتي بكيفية النسبة كذلك فسروه بعدم اقتضاء المهيّة الوجود والعدم، ويكون المهيّة متساوي النسبة إلى الوجود والعدم. ومن الظاهر أن عدم الاقتضاء وكون المهيّة متساوي النسبة صفة للمهيّة قائمة بها.

٣١. فيه نظرٌ ظاهر! فإن إمكان كون الجسم أبيض يقتضي إمكان وجود الجسم لوجوده بالفعل لما تقرّر أن الممكنة تقتضي وجود الموضوع على سبيل الإمكان لا بالفعل.

لا يقال: لو لم يوجد الجسم لم يمكن كونه أبيض، إذ على تقدير عدم الجسم يمتنع كونه أبيض لأننا نقول: إمكان كونه أبيض بشرط عدمه لا في وقت عدمه؛ والمدعى هو أن في وقت عدم الجسم يمكن أن يكون الجسم أبيض؛ فلا محال.

و خلاصة الجواب عن السؤال المذكور: أننا نختار كون المراد هو الإمكان الذاتي. قولك: «أنه صفة للمهيّة الحادثة نفسها لا لمادّتها»، قلنا: الإمكان قد يتعلّق بالوجود بالعرض أي: وجود الشيء على صفة، وهذا المعنى ممّا لا شكّ في قيامه بذلك الشيء الذي هو المحلّ للحادث لا بالحادث. وإمكان وجود الشيء على صفة وكذا إمكان وجود الشيء مع الشيء يقتضي وجود ذلك الشيء أولاً. وهو المادّة للحادث أو الموضوع له. فحينئذٍ إن استدللّ بالإمكان بهذا المعنى فقد يتمّ الدليل سالماً عن المنع والسند.

وقد يتعلّق بالوجود بالذات أي: بالوجود في نفسه، وإمكان وجود البياض مثلاً في نفسه وإن كان قائماً بالبياض لكن إمكان وجود البياض في نفسه لا يتصوّر إلا بإمكان وجوده /DA15/ في الجسم أي: إمكان وجود الجسم على صفة البياض وإمكان كون الجسم أبيض؛ وقد علمت أن هذا الإمكان يقتضي تحقّق الجسم أولاً.

وأما الشيء الذي لا علاقة معه بشيء من الموادّ والموضوعات فممتنع الحدوث على ما فصلّه.

٣٢. احتراز بذلك عمّا إذا لم يكن حادثاً كالأعراض القائمة بالعقول والأفلاك عندهم. وفيه تنبيه على مسامحة وقعت في تقرير الشرح حيث لم يتعرّض لهذا القسم.

٣٣. فيه ما سبق آنفاً. وسيتعرض له صاحب المحاكمات.

٣٤. قد عرفت أن أخذ الإمكان بالقياس إلى الوجود في نفسه غير كافٍ في الاستدلال ما لم يؤخذ لازمه وهو الإمكان بالقياس إلى الوجود لغيره، لأن الأول صفة للحادث ولا يقتضي محلاً غيره، نعم لازمه يقتضي محلاً آخر هو مادة الحادث أو موصوفه.

٣٥. قد عرفت أن الاعتراض الذي ذكره أولاً وجعل كلام الشارح جواباً عنه يرجع إلى هذا المنع بعد التحرير، إذ منع احتياجه إلى محل غير الممكن لا توجيه له بعد تسليم كونه إما جوهرًا أو عرضاً. ولعل مراده أن المنع الأول لما كان راجعاً إلى هذا المنع، فهذا المنع كأنه ذكر أولاً. وما ذكره الشارح لا يندفع به أصل المنع، بل إنما يثبت به احتياج الإمكان إلى محل غير الحادث، إذ المنع بحسب الظاهر إنما أورد عليه ولم يلتفت إلى ما يرجع إليه المنع ويتعلق به حقيقة، فلهذا قال: «بقي على الاستدلال منع» بلفظ «البقاء»، المشعر بأنه الذي كان أولاً.

٣٦. فيه بحث! لأنه إن أريد بتعلقه بالأمر الخارجي كونه صفة للأمر الموجود في الخارج من حيث أنه موجود في الخارج بأن يكون الخارج ظرفاً للاتصاف فهو ممنوع؛ كيف وهم قد صرحوا بأن الإمكان من المعقولات الثانية العارضة للمهيات في العقل فقط!

وإن أراد أن موصوفه موجود خارجي ألبتة وإن لم يكن ظرف الاتصاف به هو الخارج كالوجوب الذاتي والوجود الخارجي، فكون الإمكان من هذا القبيل غير ممنوع؛ وإن أراد أن الإمكان معتبر بالقياس إلى الوجود الخارجي فذلك لا يقتضي وجود المتعلق في الخارج، كيف والامتناع أيضاً مقيس إلى الوجود الخارجي.

والجواب: إنه أراد أن إمكان كون الجسم أبيض، يقتضي وجود الجسم أولاً؛ إذ لو عدم الجسم لامتنع كونه أبيض، ولا يرد عليه إلا ما ذكرنا من أن عند عدم الجسم يمكن كونه أبيض. نعم بشرط العدم لا يمكن، وهذا بعينه ما يذكره صاحب المحاكمات حيث قال: «و هذا المنع وارد على الشق الأول أيضاً»، وأراد به الشق الأول من الترديد الذي ذكره حيث قال: «وأما الممكن أن يوجد في نفسه فهو إما بحيث متى وجد كان موجوداً بذاته من غير

علاقة بينه وبين غيره». وذكر فيه قوله: «ضرورة أن ذلك الغير لو كان معدوماً لا ممتنع قيامه به أو معه».

وقد علمت أن هذا المنع يرد على صورة أخذ الإمكان مقيساً إلى الوجود بالعرض على ما قرّرنا.

٣٧. لقائل أن يقول: كون تلك الحالة أمراً موجوداً في الخارج غير ممنوع حتى لا يمكن قيامها بالحادث؛ فتأمل!

[١/٢٢٨ - ٣/١٠٢] قال الشارح: وإمكانات هذه الأشياء يكون قبل وجودها.

لا يخفى على الناظر أن هذا الكلام من الشارح إنما يدلّ على أن الإمكان الذاتي و الإمكان الاستعدادي متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً؛ وليس أحدهما موجوداً خارجياً و الآخر موجوداً عقلياً على ما هو المشهور، وقد صرح بذلك بعض المحققين.

٣٨. كون الإمكان الذاتي من قبيل العمى الذي يقتضى الاتصاف به وجود الموصوف في الخارج غير ممنوع، كيف وقد صرحوا بأنه DAIS/ من المعقولات الثانية المسلوقة عن الأشياء في الخارج؟! مركز تحقيق في علوم إسلامي

وقد عرفت ما فيه من الكلام؛ فارجع إليه.

٣٩. فإن إمكان وجود العقل مثلاً هو إمكان وجوده في الخارج، وليس هذا الإمكان موجوداً في الخارج؛ كالإمكان في الحوادث، فليس تعلّقه بالشئ الخارجى وهو المادّة سبباً لكونه إمكان وجوده في الخارج.

أقول: معنى كلام الشارح: أن الإمكان لا يكون موجوداً في الخارج من جهة تعلّقه بالشئ الموجود في الخارج، بل الواقع فيه هو أنه إمكان وجوده في الخارج. فقله: «بل هو إمكان وجوده في الخارج» إضرابٌ عن مجموع الكلام، أي: العلّة والمعلول، لا عن المعلول فقط حتى يكون داخلاً تحت الحيثية المذكورة على ما حمله.

٤٠. حمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيد غاية البعد! والحق أن مراده رحمه الله: أن الواقع هو أن هذه العوارض أحكام الموجودات الخارجية وأحكام الموجودات ليست

موجودة في الخارج من حيث هي أحكام لها حتى تكون هذه الاعتبارات موجودة في الخارج، بل إنما يلزم وجودها من كونها محكوماً عليها بحكم خارجي لو صح الحكم عليها. لكن ما نحن فيه ليس مما يصح الحكم الخارجي عليه حتى يلزم وجودها في الخارج.

والحاصل: إن ثبوت الشيء للشيء إنما يقتضي وجود المحكوم عليه دون المحكوم به، والواقع فيما نحن فيه كونها أحكاماً للموجودات ومحمولات عليها، لا كونها محكوماً عليها، فلا يلزم وجودها؛ هذا ظاهر كلام الشارح. وحينئذ لا يرد ما أورده بقوله: «بل هو من سقط الكلام، فإن الأمور الاعتبارية بأية حيثية تؤخذ...» إلى آخره.

وأما جواب «إنه لا مدخل له في الجواب»، فالجواب عنه: إنه لدفع توهم ربما يتوهم هيهنا ويقال: إنها أحكام الموجود الخارجي، وأحكام الموجود الخارجي موجود خارجي

فأجاب بمنع الكبرى وأن السائل خلط بين المحكوم عليه والمحكوم به. وأما قوله: «على أن هذه الشبهة ركيكة»، فجوابه: أن هذا إنما يرد على ما فهمه من كلام الشارح. وليس مراده ذلك بل مقصوده - رحمه الله - إن الإمكان إنما يقال لو أنه موجود في الخارج من جهة قيامه بالمحل، فإن العقل موجود في الخارج وهو قائم به، والقائم بالموجود الخارجي يمكن أن يقال: إنه موجود خارجي، لكن لا بالذات بل بالعرض باعتبار أن محله موجود فيه. ولا منافاة بين نفي كونه موجوداً خارجياً كما ذكره أولاً وإثبات كونه موجوداً كما ذكره آنفاً. إذ الأول محمول على المعنى العام المتناول لما يكون الوجود من جهة القيام بالعقل وما يكون لا من قبل القيام به؛ وهو السعنى الظاهر من لفظ «الخارج». وعلى ما حمله ينبغي حمل «الخارج» على ما لا يكون الوجود من جهة القيام بالعقل، فيلزم التخصيص في لفظ «الخارج».

وقد علمت أنه لا منافاة بين كون شيء غير موجود في الخارج بالذات وموجود فيه بالعرض. فاندفع ما أورده من البحث.

وبما قررنا ظهر انعكاس التشنيع الذي ذكره بقوله: «نعم الزناد قد يكبوا والجواد قد يعثر حين يعدوا»

٤١. و ذلك لأن الإمام استدلل في توجيه كلام الشيخ على أن الإمكان ليس عديمياً بل وجودياً، وأثبت احتياجه إلى محلٍّ موجودٍ من كونه وجودياً /DA16/، ثم عارض دليل كونه وجودياً بما ذكر من الوجوه الثلاثة. وما ذكره الشارح - رحمه الله - ليس داخلياً في المعارضة! بل تسليم لما ادّعاه المعارض. وهو يقتضي الدعوى.

نعم للشارح أن يقول: لنا أن نقرّر كلام الشيخ بوجه آخر ونضع موضع المقدمة المعترض عليها مقدّمةً أخرى هي: إن الإمكان متعلّق بالموجود الخارجي. والظاهر أن مراده - رحمه الله - هو هذا، ولهذا أشار إليها في تقرير جواب اعتراض الإمام حيث قال: «لكنّه من حيث تعلّق معروضيه الثابتين في العقل أمرٌ وجوديٌّ في الخارج يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج، كما مضى في التقدّم». فهذه المقدمة إشارة إلى جواب اعتراض الإمام.

وأما باقي كلامه فلزيادة تحقيقٍ وتقريرٍ للكلام؛ وقس عليه الكلام في غيره.

[١/٢٢٩ - ٣/١٠٩] قال الشيخ: وإنما يحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون ...

يظهر من هذا الكلام أن التقدّم الذاتي بالمعنى الأعم يرجع إلى الأحقية في الوجود، و هو الحق. وقد صرح بذلك بعض أفاضل المتأخرين .

٤٢. فيه: إن وجود الشيء إنما يكون عن الفاعل المستقل لا عن الفاعل الناقص، وهو المراد من العلة التامة في هذا الموضع. فهذا الكلام من الشيخ يدل على ما صرح به الشارح المحقق.

و أما قوله: «ضرورة توقّفها على اليد وعلى العضلات...» إلى آخره، فمدفوعٌ بأن المراد من العلة التامة التي يقال أنها متقدّم بالعلية هو الفاعل المستقل، لا العلة التامة بمعنى المركّب من كلّ ما يتوقّف عليه المعلول. و حينئذ فتوقّفها على اليد وعلى العضلات ممّا كان متقدّماً على الفاعل المستقل سابقاً عليه لا يقدح في استقلاله. وكأنّه توهم أن مرادهم من العلة التامة في هذا الموضع أي: عند ما يقال: إن العلة التامة متقدّمة بالعلية هي مجموع ما يتوقّف عليه المعلول.

و ذلك توهمٌ بعيدٌ! وسيأتي في الشرح ما يدفعه.

٤٣. الوجه في العدول التنبيه على أن في أمثلة التأخر الذاتي يحصل أمثلة التقدم، إذ الشيخ لم يتعرض له.

٤٤. أخذ هذا من ظاهر قول الشارح؛ لأن وجوده إنما يكون له باعتبار وجود علته، وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته. و صرح به فيما بعد حيث قال: «وإن كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن يعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا يعتبر مع أحدهما». فيستفاد منه أن الحالة التي للممكن في العقل سابقة على الوجود هي عدم اعتبار وجود العلة وعدمها؛ و من المعلوم أن حال عدم اعتبار وجود العلة وعدمها لا يلزم اللاوجود، فلا يلزم مسبوقية الوجود باللاوجود في العقل.

فينبغي أن يراد بالوجود والعدم للممكن وجوده أو عدمه عند العقل وفي اعتقاده، لأن العلم بوجود ذي السبب أي: الممكن إنما يحصل من العلم بسببه، وكذا العدم. هذا توجيهه؛ وهو كما ترى؛ إذ من المعلوم أن ليس المقصود إثبات مسبوقية العلم بوجود الممكن بعدم العلم به، وليس هو الحدوث الذاتي أصلاً؛ وهذا هو اللازم مما ذكر كما لا يخفى.

بل الحق أن يقال في توجيه الكلام: الممكن متصف بالوجود في العقل عند وجود علته ومتصف بالعدم فيه عند عدم علته، و DB16/الحال لا يخلو عن وجود العلة وعدمها بحسب نفس الأمر. فوجود الممكن ليس مسبوقاً باللاوجود والاعدم بحسب نفس الأمر، لكن للعقل أن يعتبر الممكن مجرداً عن وجود الغير وعدمه، بل عن وجود نفسه وعدمها، فهو في تلك المرتبة كانت مجردة عن الوجود والعدم. و تلك المرتبة إنما تكون له في العقل، فوجود الممكن مسبوق بالوجود في العقل. وفي كلام الشارح إشارة إلى ما ذكرنا حيث قال: «وأما بحسب العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معاً»، ولم يقل عدم اعتبار الوجود والعدم.

والحاصل: أنه لا بدّ ههنا من اعتبار للعقل وتعمّل منه، ولا يكفي عدم الاعتبار. ثم المراد باللاوجود ليس هو العدم، فإن وجود الممكن لو كان مسبوقاً بعدمه سبقاً ذاتياً

لزم أن يكون عدم الشيء محتاجاً إليه لوجوده؛ ومن المعلوم إن لا علاقة عليّة بين الشيء ونقيضه، بل المراد منه التجرد عن الوجود والعدم بحسب العقل. فالمهيّة في تلك المرتبة لم تكن موجودةً ولا معدومةً بأن تكون المرتبة ظرفاً للسلب، لكن صحّ أنّها معدومةً في تلك المرتبة على أن تكون المرتبة ظرفاً للوجود المضاف إليه السلب.

وليس هذا ارتفاع النقيضين المستحيل، لأنّ نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة، على أن تكون المرتبة قيداً للوجود وهو صادق، لا على أن تكون قيداً للسلب.

ثمّ لما كان الوجود ليس زائداً على ذاته - تعالى - لم يتصور في شأنه مرتبة التجرد عنه، فلا يتصور في حقّه الحدوث الذاتي.

وهي هنا زيادة تحقيق وشحنا به حاشية للتجريد.

ولا يخفى أنّ المدعى على ما قرّرنا حقاً ولا يرد عليه شيء ممّا ذكره صاحب المحاكمات على تقريره.

٤٥. فيه: أنّه لا يكفي في التصديز بالتنبيه مجرد كون المدعى المذكوراً بلا دليل؛ بل لا بدّ من أن يكون واضحاً في نفسه أو معلوماً من الفصل السابق على ما مرّ في أوّل الكتاب. بل الوجه أن يقال: هذا الطريق من الشيخ للتنبيه على تفاوت مراتب الطبائع، كأنّ هذا الحكم واضحٌ بالنسبة إلى بعض العقول خفيٌّ بالقياس إلى ما عداه؛ فإنّ هذا الحكم مطبوعٌ يقبله الطبع الذي لم يختلّ بسوء الاستعداد بلا ملاحظة دليل. وسيشير إليه الشارح حيث قال: «وعلى حكم قريب من الوضوح...».

فإن قلت: يمكن أن يقال أيضاً: الدعوى ليس في قوّة الثانية، إذ حاصل الأولى دعوى استلزام وجود العلّة التامّة وجود المعلول وامتناع تخلفه عنه، ودعوى الثانية عبارة عن وجوب المعلول في نفسه عند وجود العلّة التامّة. ومن البين أنّ الأولى لا يستلزم الثانية، إذ لا يلزم من امتناع تخلف شيء عن شيء وجوب تحقق الشيء الثاني عند تحقق الشيء الأوّل، وإلاّ لزم وجوب تحقق جميع اللوازم في أنفسها؛ ولهذا قالوا: فرق بين المشروطة بالشرط والمشروطة مادام الوصف، وإنّ بينهما عمومًا من وجه.

قلت: DA17/ المراد بقولنا: «الشيء ما لم يجب لم يوجد وإن المعلول وجب وجوده عند وجود علته» ليس هو الوجوب الذاتي، بل الوجوب الغيري، وهو الوجوب بشرط وجود العلة التامة؛ فتأمل!

[٣/١١٧-١/٢٣٢] قال الشارح: وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة... هذا وما ذكره سابقاً حيث قال: «فإن علة هاتين الحركتين لا تتحصل موجودة إلا بهما» يدل على أنه جعل قول الشيخ: «من طبيعة أو إرادة» بياناً للحالة التي بها تكون علة؛ وسيصرّح الشيخ بما يدل على ذلك حيث ذكر: «وإذا لم يكن الشيء معوقاً من الخارج و كان الفاعل بذاته موجوداً ولكنه ليس لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة؛ فإذا وجدت كان طبيعة أو إرادة»... إلى آخره. لكن جعل الطبيعة في الحركة الطبيعية حالة لعلة الحركة لا نفس العلة لا يخلو عن تكلف! - كما لا يخفى.

[٣/١١٩-١/٢٣٢] قال الشارح: وإن كان من الواجب أن يقول...

فيه: إن الشيخ جعل المقدم جواز أن يكون شيء متشابه الحال، واللازم على تقدير الجواز ليس هو الوجوب، بل عدم الاستبعاد الذي هو في قوة الجواز أيضاً. والجواب: إن مراده أنه لم أقحم لفظ «الجواز» موضع «الوقوع» و «الوجوب» حتى يقول في التالي «لم يبعد» موضع «وجب»، وإن كان من الواجب أن يقول: وكان شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول وجب أن يجب عنه سرمداً. يدل عليه ما ذكره من الوجه الثاني؛ وكأنه بالتنبيه عليه في هذا الوجه اكتفى عن التنبيه عليه في الأول.

٤٦. فيه نظراً إذ المفروض أن الوجود أولى بالنسبة إلى العدم، لكنه لا ينتهي إلى حد الوجوب؛ فلم يكن طرفاً الممكن حينئذ متساويين. فالصواب أن يقال: إن لم يتوقف صدوره عنه على أمر آخر كان ترجيحاً لوقوعه في

وقت الوقوع على وقوعه في وقت عدم الوقوع.

٤٧. هذا كلام مشهور بين الأصحاب وليس فيه تحقيق لأن الترجيح بلا مرجح مستلزم للترجيح بلا مرجح. إذ مع الإرادة إن وجب صدور المعلول فامتنع التخلف، وإلا فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه أخرى؛ فإن وقع بمجرد ما لم يلزم ترجيح أحد المتساويين وهو وقوعه في هذا الوقت على وقوعه في وقت آخر، وإلا لم يكن تاماً ما فرضناه تاماً!

أقول: الصواب أن يلتزم التسلسل على سبيل التعاقب و يقال: يجهل أن يكون هناك حوادث متسلسلة متعاقبة، فلا يلزم قدم شخص غير الواجب؛ والإجماع إنما ينعقد على فساد القول بشخص قديم غير الواجب و صفاته.

و لو سلم أن الإجماع منعقد على بطلان القول بالموجود القديم غير الواجب و صفاته مطلقاً، فنقول: اتصاف النوع بالقدم والحدوث إنما هو باعتبار الوجود، والنوع لا يوجد إلا بوجود الأشخاص، وجميع الوجودات في الفرض المذكور حادث؛ فلا يلزم وجود قديم غيره - تعالى -

و ما يقال: إن النوع قديم بتعاقب الأشخاص، فكلام مجازي معناه: إن قبل كل شخص شخص لا إلى نهاية. و لو سلم أنه يلزم حينئذ قدم النوع فإنما يلزم على رأي من يقول بوجود الطبائع في الأعيان بنفسها، ولعلها غير موجودة فيها كما هو رأي المتأخرين، و اختاره صاحب المحاكمات.

و لو سلم وجود الطبائع فيها فنقول: إنما يسلم ذلك في الذاتيات الموجودة بوجود ما هي ذاتيات له كما أفاده بعض المحققين؛ ويجوز أن تكون تلك الأشخاص غير مشتركة في ذاتي.

و مع تجويز تلك الاحتمالات كلاً أو بعضاً لا حاجة إلى التزام تجويز التخلف عن الفاعل المختار و تجويز الترجيح من غير مرجح.

مع أن الأول خلاف ما برهن عليه الشيخ آنفاً، والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح. و هو محال بالضرورة، و تجويزه يفضي إلى انسداد باب إثبات الصانع - تعالى - عن ذلك!

٤٨. الصواب حمل التقويم على ما يتناول النفسية، ليصح الحصر.

٤٩. فإن قلت: المسلم أن تلك الخصوصية لم تتحقق بالنسبة إلى ما ليس بمعلول أصلاً،

وأما تحقق الخصوصية بالنسبة إلى كل معلول معلول/DB17/ فغير مسلم! قلت: الخصوصية المشتركة لا يمكن تحقق المعلول المخصوص بها، بل يكاد أن يتحقق الأمر الدائر بين المعلولات. نظير ذلك ما قالوا: إن الإرادة الكلية لا يكفي في صدور الفعل الجزئي، لأن نسبتها إلى جميع الجزئيات على السواء. نعم يمكن أن يقال: إن أردت بالخصوصية ذات الفاعل، فكونها غير مشتركة بين معلولات عين المتنازع فيه! وإن أردت شيئاً آخر فلانسلم كونها موجودة، لأننا لا نسلم وجود أمر في الخارج مغاير لذات الفاعل.

٥٠. قد عرفت ما فيه؛ فتأمل!

٥١. فإن قلت: الاعتباري كالموجود الخارجي في الاحتياج إلى علة؛ قلت: أراد أنهما لا يحتاجان إلى علة وجودية حتى يلزم التسلسل في الموجودات و كان محالاً.

٥٢. هذا دخل على المنع الأول.

أقول: ويرد على جوابه: أنه إذا سلم أن حيثيتي العلة إذا كانت فاعلية كانت متحققة و محتاجة إلى علة موجودة، فقد تم الكلام. إذ الكلام إنما هو في العلة الفاعلية، فإذا كانت لها حيثتان كانتا موجودتين، فلا بد من احتياجهما إلى علة و لا يلزم خارجه؛ فيلزم الاحتياج إلى ذاتها، فتحقق هناك حيثتان أخريان و يلزم التسلسل أو التركيب.

نعم يرد المنع الثاني ههنا، لكن كلام السائل في دفع المنع الأول فقط. وأنت خير بأن تقريب الدليل لا يتوقف على كون الذات هي العلة للمصدرية، بل لو كانت العلة هي غيرها يعود الكلام في مصدريته بالنسبة إليها حتى يلزم التركيب أو التسلسل.

نعم! لا يلزم التركيب في ذات تلك العلة المفروضة، و لا محذور فيه.

٥٣. لا بد في إتمام الكلام من اختيار المأخذ الذي اختاره الشارح، لما عرفت أن المراد «بالمقوم» ما ليس بخارج حتى يصح الحصر في كون أحدهما مقوماً و كون كل منهما خارجاً. و حينئذ يظهر أنه لا يلزم من كون أحدهما مقوماً التركيب، بل لا بد من نقل

الكلام إلى الحيشية الخارجة كما فعله الشارح المحقق.

٥٤. الملائم لما قبله حيث قال: «أحدهما من مقوماته والآخر من لوازمه» أن يكون المراد باللازم حيشية العلية؛ وكذا لما بعده وهو قوله: «حيشية ذلك المقوم»، إذ المقوم هو حيشية العلية لا أحد المعلولين على هذا الفرض.

وحمله على المعلول الأول لوجهين:

أحدهما: أنه على الأول يلزم استدراك لفظ «الاستلزام»، بل ينبغي أن يقول: حيشية ذلك اللازم؛

وثانيهما: إنه لو حمل على حيشية العلية حتى يكون المراد من حيشية استلزام ذلك اللازم: حيشية الحيشية، لا حاجة إلى نقل الكلام إلى مبدأ الحيشية أنه خارج أم مقوم؟ بل ينبغي نقل الكلام إلى نفس تلك الحيشية؛ فتأمل!

٥٥. عدل عن الوجه الأول للحصر إلى هذا، لأن التركيب من المهيّة والوجود لا يجوز أن يكون مع الوجود، بل لا بد أن يكون متأخراً عن الوجود كما أنه متأخر عن المهيّة؛ هذا. ولا يخفى أن التفرقة بين تركيب الجسم من المادة والصورة وبين تركيب البيت من الجدران والسقف بأن الأول قبل الوجود والثاني بعده تعسف ظاهر؛ بل الحق أن كلا منهما سابق على الوجود بالذات بناءً على ما ذكره بعض المحققين من أن فعلية الذات والذاتي مقدّم على وجوده.

وإن أريد تحقق التركيب الخارجي فمتأخر فيهما عن الوجود. والفرق بأن الأول مركّب حقيقي والثاني مركّب صناعي غير مؤثر فيه. ولعلّ المثال المطابق تقسيم المتصل إلى أجزائه.

٥٦. حمل الشارح التركيب على معنى يتناول DB17/ التركيب من حيث الذات و التركيب من حيث الصفات سواء كانت حقيقية أو اعتبارية؛ فيدخل الوجود فيها، وكذا التركيب من حيث الأفراد. وذلك بأن يتكثّر أفرادها.

والحاصل: إنه أراد بالتركيب معنى الكثرة في الجملة، سواء كانت الكثرة من حيث الذات أو من حيث الصفة أو غير ذلك.

[١/٢٣٦ - ٣/١٢٤] قال الشارح: وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركبٌ إمّا في ... لا يخفى على المتأمل أن اللازم إمّا التسلسل أو التركيب في الذات، والأول باطل؛ فتعيّن الثاني.

بيان ذلك: إنه في كلّ مرتبة لم يكن جزء الذات العلة يعود الكلام في أن علته ماذا؟ إذ لا يمكن كونه واجباً، لكونه عارضاً.

وفيه: أن الكلام ليس في المصدرية التي هي صفة للصادر، التي هي أمر إضافي، بل في الخصوصية المذكورة. ولعلّها لا تحتاج إلى علة لكونها عين الواجب؛ وفيه ما فيه! وأقول: على أصل الدليل يرد أن تلك الخصوصية لعلّها لا تجتمع في الوجود، فلا يلزم التسلسل المحال.

فالصواب أن يقال: مصدريته لذلك غير مصدريته لهذا، فيلزم التكثر في جانب العلة سواء كان التكثر في ذات العلة وحقيقته، أو في عوارضه وشرائطه. وعلى جميع التقادير يلزم خلاف المفروض، إذ المراد بوحدة العلة ههنا أن لا يتوقف فعلها على أمر غير ذاته - سواء كان جزءاً له أو خارجاً عنه، عارضاً له أو منفصلاً عنه.

ولا يخفى حسن هذا التقرير فلا يحسن قوله: «يلزم منه تركيب إمّا ... وإمّا ...»، بل المتعين هو القسم الأول فقط؛ وقول الشيخ: «فهو منقسم الحقيقة» ظاهر في تركب نفس الذات أيضاً.

٥٧. قد مرّ DA18/ أن حيثية الصدور وهي الخصوصية المذكورة موجودة أي: فيما إذا كان المعلول موجوداً، ومن المعلوم أن الكلام في عليّة الشيء بالنسبة إلى المعلول. وحينئذ نقول: إن تلك الحيثيات فيما نحن فيه موجودة في الخارج، لكون المعلول الصادر موجوداً في الخارج على ما هو المفروض.

وأما الحيثيات التي كانت في صورة النقص فلم يلزم تحققها في الخارج، إذ السلب والاتصاف والقبول أمور اعتبارية لا تقتضي صدورها من عللها كون خصوصيات تلك العلل موجودات خارجية؛ أمّا كتب الفن فملوءة من تعدّد الجهات في الصدور أي: الجهات الاعتبارية، لا الجهات الحقيقية الموجودة.

وأما الإراد الثاني فإنما يرد على ما وجهه كلام الشارح، ولك أن تحمل كلامه رحمه

الله - على أنه يلزم امتناع استناد المعلولات المتكثرة إلى علّة واحدة، وهو خلاف المفروض؛ فيلزم ثبوت الدعوى على تقدير نقيضها، فيكون حقاً.
وإن حمل على أنه ادّعى عدم التوقّف واستدلّ عليه بلزوم عدم استناد الممكنات إلى مبدأ واحد، فلنا أن نوجّه كلامه بأنه لو توقّف على أمرين لزم أن يكون أحدهما ممكناً، فله مصدرية موجودة متقدّمة عليه أي: على الخصوصية المذكورة، وننقل الكلام إليها حتّى يتسلسل ولا ينتهي الممكنات إلى مبدأ واحد. وحيث لا يمكن أن يقال: إنّ المصدرية في شيء من المراتب كانت عين ما ذكر سابقاً، لأنّ كلّ مصدرية كانت متقدّمة بالذات على صادرة... وهكذا.

وقد صرّح الشارح بتقدّم المصدرية بهذا المعنى على الصادر؛ فتأمل!

[٢٣٦/١-٣/١٢٦] قال المصنف: والجواب أنّ سلب الشيء عن الشيء...

يمكن تقريب الجواب بوجهين:

الأول: التزام أنه لا يمكن سلب أشياء كثيرة عن الواحد الحقيقي، بل لابدّ من اعتبار تعدّد في جانب العلّة من جهة تعدّد المسلوب، فيتحقّق التركيب في العلّة في الجملة.
وفيه: أنّ الإمام جعل اللازم في تقريره للدليل إمّا التركيب في ذات العلّة وحقيقته، وإمّا التسلسل؛ ومن المعلوم أنه لا يمكن التزام التركيب في ذات المسلوب.
فإن قلت: لعلّ الشارح أجاب عن النقص بتقريره للدليل، فكأنه أغض عن فساد تقريره للدليل لأنّه غير منطقيّ على متن الكتاب حيث فصل الشيخ وقال: «إمّا للمهيّة وإمّا للوجود»، وحمل التركيب في صورة النقص على ما يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب من حيث الذات والصفة على ما حمّله الشارح. فما يلزم هو التركيب بالمعنى العام، ومن المعلوم أنه لا محذور في التزامه، بل هو واقع على ما قرّره؛

قلت: بعد الإغماض عن أنه تكلف يأبى عنه ما صرّح به في آخر الفصل حيث قال: «و يلزم منه التكرّر في ذات العلّة كما مرّ»، وكذا ما ذكره صاحب المحاكمات حيث قال: «و لهذا استلزم تعدّد الصدور التركيب ولم يستلزم تعدّد السلب والاتّصاف التركيب»، إذ لو كان المراد منه التركيب بالمعنى العام فلا يصحّ نفيه عن السلب والاتّصاف والقبول.

اللهم إلا أن يحمل كلام الشارح آخر الفصل على أن المراد بالتركيب في الذات: التركيب في الذات من حيث هي، أو باعتبار الصفة؛ ففيه تكلف آخر! وأيضاً: الفرق الذي تعرض له الشارح بين هذه الأمور وبين الصدور بقوله: «وأما صدور الشيء عن الشيء أمرٌ يكفي في تحققه فرض شيء واحد»، لا وجه له على هذا التوجيه، لأنه إذا التزم مقتضى جريان الدليل في صورة فلا حاجة إلى الفرق؛ بل لا وجه له!

نعم! هذا جواب آخر على حدة.

الثاني: منع لزوم التسلسل على تقدير كونهما أي: السلبين مثلاً عارضين.

قولك: «لأنّ عليّته أي: المسلوب عنه لأحدهما غير عليّته للآخر»؛

قلنا: العلّية بالنسبة إلى أحدهما ليست عارضةً لذات المسلوب عنه، بل لمجموع الذات والأمر الآخر الذي هو المسلوب المعين؛ وحينئذٍ كان اللازم تحقق التركيب في ذلك المجموع، ولا فساد فيه.

وأما في الصدور فلما لم يتحقق تكثّر في جانب العلّة أصلاً لا من حيث الذات ولا من حيث الصفة، وإلا لزم خلاف المفروض فلو تحقق التعدّد فيه لزم التركيب في ذات المصدر، إذ العلّية هي هنا عارضةً لنفس ذات المصدر. وحينئذٍ يحسن قول الشارح ويلزم منه التكتّر في ذات العلّة.

والحق أن يحمل هذا التكتّر على المعنى العامّ الشامل للتكتّر من حيث الصفة، لأنّ اللازم ممّا ذكر من اختلاف الخصوصية والمصدرية هو هذا المعنى الأعمّ، لا التركيب من حيث الذات حقيقة؛ وهذا ربّما يؤيد الوجه الأوّل.

وأما صاحب المحاكمات فلم يصرح بالمقصود من الجواب، ولم يبيّن ما هو المقصود من الخطاب كما هو دأبه في هذا الكتاب!

ثم لا يخفى أنّ الوجه الثاني يرجع إلى المنع الأوّل من المنعين اللذين ذكرهما صاحب المحاكمات.

هذا؛ وفي كون سلب شيء عن شيء يتوقّف على ثبوت مسلوب، نظراً؛ لأنّ سلب شيء عن شيء لا يتوقّف على ثبوت شيء من الطرفين. ومعلوم أنّه ليس المراد الحكم السلبي،

إذ ليس كلام /DB18/ الإمام فيه.

ولو حمل السلب على العدول أو على عدم الملكة لم يصح الكلام أيضاً، ضرورة عدم توقف العمى مثلاً على تحقق البصر؛ فتأمل!

[٣/١٣٠-١/٢٣٨] قال الشارح: فإذاً يكون لما لا نهاية له كلفة منحصرة في الوجود. أي: مجتمعة، إذ يصدق على كل واحد أنه موجود بالفعل أي: في الحال. وإذا صدق الحكم على كل واحد صدق على المجموع، فيلزم اجتماع الكل في زمان واحد؛ وهو ينافي ما فرض من تعاقبها.

[٣/١٣٠-١/٢٣٨] قال الشارح: والأمور المترتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضي. الظاهر أن هذا القائل توهم أن الانقضاء ينافي كونها غير متناهية مترتبة في الوجود أي: متعاقبة فيه مطلقاً، ولم يفرق بين ما إذا كان الانقضاء في جانب اللاتناهي وما إذا كان في جانب التناهي، وههنا لم يلزم الانقضاء إلا في جانب التناهي لا في الجانب الآخر وهو جانب الماضي الذي فرض عدم التناهي فيه. وكذا بناء الدليل الثالث على عدم الفرق أيضاً، إذ الزيادة على غير المتناهي إنما يستحيل إذا كان في جانب اللاتناهي وهو الطرف الماضي، لا في جانب المتناهي وهو الطرف الذي عند الحادث المفروض.

وهذا هو الجواب الحق عن الدليلين. وأما ما سيذكره الشيخ ففيه نظرٌ وتأمل!

[٣/١٣٣-١/٢٣٩] قال الشيخ: محسن من الفعل وقتاً ما تيسر. حاصل الكلام في دفع قولهم: أنه يمتنع القول بأنه لا يتجدد شيء غير الفعل، إذ نسبة تلك الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات على السوية. وأيضاً: وجود المعلول مقارناً للعلّة التامة التي كان الكلام فيها إذ الكلام في الصادر الأول إن لم يكن واجباً على ما مرّ فلا أقلّ من أن لم يكن ممتنعاً، فيجب أن لا يحصل الفعل بعدها؛ وإلا لزم الترجّح من غير مرجّح، وهو باطل بالضرورة والاتفاق. بل اللازم أن يحصل دائماً، وهو الحق حتّى لا يتخلف المعلول عن العلّة التامة. إذ الكلام في الصادر

الأول أولاً يحصل أبداً، وهذا باطل، لأن وجود المعلول عند العلة التامة إن لم يكن واجباً فلا أقل من أن لا يكون ممتنعاً.

ثم إنهم /DA19/ اعترفوا بشيء يلزم عليهم القول بتجدد أمر، فإن بعضهم قال بتحقق المصلحة في هذا الزمان الذي حدث الفعل فيه وهو قول بتجدد المصلحة، وبعضهم قالوا بتجدد الامكان؛ فهم وإن تحاشوا عن القول بتجدد شيء غير الفعل فقاتل به في المعنى. فإن قلت: المصلحة والامكان اعتباري، فلا يلزم تجديد شيء موجود خارجي، وهو الذي هربوا عنه؛

قلت: لا فرق بين الأمور الخارجية والأمور المترتبة المتعاقبة الواقعة في نفس الأمر في جريان براهين التسلسل فيها، ومن المعلوم أن المصلحة والامكان أمور متحققة في الواقع.

ثم يرد على القائل بالمصلحة: إنه قد مر بطلان وجود الممكن على سبيل الأولوية من دون الوجوب؛

وعلى القائل الآخر: إن المراد بالامتناع: إما الامتناع الذاتي فيلزم الانقلاب بعد الحدوث؛ وإما الامتناع الغيري، فلا ذلك واجب الوجود، لأنه مقتضى له، فلا يمنعه. وأيضاً: هو باق، فكيف يزول الامتناع الذي كان من قبله؟! فلا بد من مدخلية الغير فيه. فلم يكن الواجب علة تامة له؛ ويلزم تجديد عدم ذلك المانع؛ فتأمل!

هذا؛ واعلم أن الشارح - رحمه الله - اختار هذا المذهب في التجريد وقال: «واختص الحدوث بوقته إذ لا وقت قبله»، فلا يلزم الترجيح من غير مرجح. فإن الأوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة، إذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له إلا مع أول وجود العالم. ولا تمايز بين الأجزاء الوهمية إلا بمجرد اتوهم، فطلب الترجيح فيما بينها غير معقول! أقول: فيه نظر! لأنه يمكن طلب ترجيح وقوعه مقارناً للزمان على وقوعه قبله، أو ترجيح وقوعه بعد الواجب على وقوعه معه.

وما قيل عليه عن أنه يمكن طلب الترجيح فيما بين الأجزاء التي حدثت؛ فمردود بأن الزمان لا تحقق له إلا مع العالم، لأنه مقدار الحركة التي لا تحصل إلا للجسم.

و أيضاً: العلة المستقلة تكفي للترجيح، ولو صح ما ذكره يصح رجحان وقوع حركة القلم مع حركة اليد على وقوعه بعده بأن يقال: لِمَ اختص حدوث حركة القلم بوقت حركة اليد ولا يحصل بعده؟

فإن قلت: العلة متحققة قبل الوقت، فالترجح بلا مرجح لازم على أي حال؛ قلت: ما ذكرت راجع إلى طلب الترجيح بين الأجزاء الوهمية على ما مرّ آنفاً. نعم؛ يمكن طلب الترجيح بين الوقوع مقارناً للواجب على وقوعه بعده، وذلك ما ذكرنا بعينه.

فإن قلت: العلة قبل حدوث الوقت لعلها لم تكن مستقلة قلت: فحيث ينهدم ببيان الجواب، لأن الكلام على فرض أن الواجب تامّة له. فإن قلت: يرد على هذا الجواب أيضاً أن للمستدل أن ينقل الكلام إلى نفس الوقت الحادث بأن حدوثه لِمَ اختص بهذا الجزء الوهمي من الزمان؟ فالجواب: إنه يندفع بما ذكر أنه طلب الترجيح بين الأجزاء الوهمية المحضة.

[٢٢٠/١-١٣٤/٣] قال الشارح: فهذا غرض ضعيف.

وجه الضعف: إن الفاعل المختار لا يجب تقدّم شعوره وقصده بالزمان على المعلول، بل يكفي هناك التقدّم بالذات.

على أن الاختيار عند الحكماء ليس بالمعنى الذي عند المتكلمين. والتقدّم الزماني للقصد والإرادة ولو سلّم في الفعل الاختياري فلعله إنما يكون في الاختيار بالمعنى الذي ذكره، لا بالمعنى الذي عند الحكماء.

بل نقول: تقدّم القصد والإرادة بالزمان على الفعل كما في أفعالنا من جهة قصورنا و نقصنا في الفعل والتأثير؛ والواجب - تعالى - منزّه عنه لما تقرّر أنه واجب في ذاته وفعله.

[٢٢٠/١-١٣٥/٣] قال الشارح: والحوادث التي كلامنا فيها ليست ...

DB19/ فيه بحث لأن زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي الآخر في الجانب الغير المتناهي باطل سواء كانت الآحاد موجودة في وقت واحد أو كانت موجودة على سبيل

التعاقب إذا كانت مترتبةً وضعاً أو طبعاً؛ إذ يظهر بعد تطبيق الجملتين انقطاع الناقص و
تناهيه. ويلزم منه تناهي الزائدة، لأنها زائدة على الناقصة بقدر المتناهي.
فالحق في الجواب ما ذكرنا سابقاً: إن زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي إنما
يكون محالاً إذا كان في جانب الغير المتناهي؛ و هيهنا ليس كذلك.
والجواب: إن برهان التطبيق لا يجري عند الشيخ وسائر الحكماء في صورة التعاقب،
لأن التطبيق لا يتصور بحسب وجودها في الخارج لأنها ليست موجودة في الخارج
مجتمعة، والتطبيق نسبة تقتضي اجتماع المتطابقين؛ ولا بحسب الوجود الذهني على
التفصيل لامتناع ملاحظة الذهن أموراً غير متناهية بالتفصيل.
وأما الوجود على سبيل الإجمال فلا يكفي للتطبيق ولتطبيق كل واحد بإزاء نظيره
من الأجزاء، إذ لا يتحقق حينئذ ترتب وأول وثاني وثالث إذ لا امتياز في الوجود الذهني
الإجمالي.

[٢٢١/١-٣/١٣٦] قال الشارح: وهو أن معنى توقف الحادث اليومي على ...

حمل الاستدلال على عدم الفرق بين انقضاء ما لا نهاية له في الزمان المتناهي و
انقضائه في الزمان الغير المتناهي، فإن المتكلمين قالوا بأول الحوادث. فلهذا حكموا
بامتناع الانقضاء، إذ حينئذ يكون الانقضاء في الزمان المتناهي.
أقول: والأظهر كما مرّت إليه الإشارة أنهم لم يفرّقوا بين الانقضاء في الجانب الغير
المتناهي والانقضاء في الجانب المتناهي، كما أن بناء الدليل الثالث على عدم الفرق بين
الازدياد في الجانب الغير المتناهي والازدياد في الجانب المتناهي.
٥٨. قول الشارح: «بعد ذلك الوقت» أي: بعد الوقت الذي فرض أنه لم يوجد فيه حادث
أصلاً متعلق بحسب المعنى بكل من الانقضائين، لأن مآل القولين واحد؛ و حينئذ لم يكن
راجعاً إلى الشق الثاني.
- والله أعلم -.



مركز تحقیق کامپیوتر علوم اسلامی

النمط السادس
في الغايات و مبادئها



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

النمط السادس

[٢/٢-٣/١٣٨] قوله: النمط السادس^١.

لَمَّا ترجم هذا النمط بثلاثة أمور: الغايات، ومبادئها، والترتيب؛ فالأنسب ما ذكره الشارح. فإنَّ الشيخ في هذا النمط نفى أولاً غايات أفعال المبادي^٢ العالية، ثم أثبت غايات حركات الأفلاك وهي تشبهها بالعقول، وكل ذلك كلام في الغايات، ثم أثبت مبادي الغايات وهي العقول.

ولمَّا كان بيان الغايات مفضياً إلى إثبات العقول قدّمها، ثم أخذ في الدلائل الآخر على وجودها، ثم شرع في ترتيب الموجودات. فقد رتب^٣ المباحث في^٤ النمط على ما عنون به. هذا خلاصة ما ذكره الشارح^٥.

وقول الإمام: «أول مقصد^٦ في هذا النمط أن كل فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله»، منظور فيه. لأن المقصد ليس هذه المسألة، لما تبين^٧ في النمط السابق من ذهابهم إلى أنه^٨ تعالى مختار [١]، فلا بد من القول بإرادته. فلو كان كل فاعل بالقصد والإرادة مستكماً بفعله لزم أن يكون^٩ تعالى مستكماً بفعله، وإنه محال؛ بل المقصد^{١٠} أن كل فاعل

٣. ق: الوجودات فترتب.

٦. م، ج: المقصد.

٨. م: + الباري.

٢. ص: مبادي.

٥. ق: الشيخ.

٨. م: الله.

١. م: + في الغايات ومبادئها.

٤. م: + هذا.

٧. م: م: بين.

لغاية مستكمل بفعله، و اللازم منه هو أن لا يكون الباري فاعلاً لغاية، لا أنه لا يكون^{١١} فاعلاً بالقصد و الإرادة حتى يكون موجباً، فقد بطل الوجه الأول.

و أما توجيه الوجه^{١٢} الثاني فهو أنهم لما استدّلوا على القدم بأنّ الفاعل إذا استجمع جميع جهات الفاعلية /SA23/ وجب أن يكون فاعلاً في الأزل، كان عذر القائلين بالحدوث أنه فاعلٌ بالقصد و الإرادة^{١٣}. فيجوز أن يتعلّق إرادته بخلق العالم في وقته، و بإبطال^{١٤} ذلك يندفع هذا العذر.

و فيه نظر، لأنّهم يجعلون^{١٥} للباري إرادةً متجدّدةً. و أما الإرادة الأزلية فهم^{١٦} قائلون بها كما مرّ آنفاً.

[٢/٣-١٤٠/٣] قوله: و هذا الكلام كعكس نقيض الأول^{١٧} لو كان الأول^{١٨} قضيةً.

إنّما^{١٩} قال: «لو كان قضيةً»، لأنّه تعريف الغني، و^{٢٠} تعريف الشيء ليس تصديقاً له؛ بل تصويره و تعيين مفهومه. فلا يكون القول المركّب من المعرّف و المعرّف قضيةً^{٢١} [٢]. و إنّما قال: «كعكس نقيضة»، لأنّ هذا^{٢٢} الكلام إشارة إلى قول الشيخ: «فمن احتاج إلى شيء آخر فهو فقير»، و موضوعه ليس بنقيض محمول^{٢٣} الأول لو كان قضيةً و هو قوله: «غير متعلّق بشيء^{٢٤} خارج عنه» و إن تقارنا^{٢٥} في المعنى، و محموله ليس بنقيض موضوع الأول^{٢٦}، و هو: «الغني» و إن كان في قوّته. و كلام الشيخ أنّه^{٢٧} إنّما اعتبر في الغني الاستغناء في الأمور الثلاثة، لأنّه^{٢٨} لو افتقر في شيء منها يلزم أن يكون فقيراً، فلا يكون غنياً، و قد فرضناه كذلك؛ هذا خلف!

قال الإمام: «لما فسّر الغني بأنّه الذي لا يفتقر في أحد الأمور الثلاثة كان الفقير مقابله

١٢. م: و أما التوجيه.

١٤. م: فإبطال.

١٧. م: للأزل.

٢٠. م: و.

٢٣. م: لمحمول.

٢٦. م: للأزل.

١١. ق: لم يكن.

١٣. ق: + حتى يكون موجباً... الإرادة.

١٦. م: فمنهم.

١٩. م: و إنّما.

٢٢. ق: - هذا.

٢٥. ق: تغايراً.

٢٨. م: أنّه.

١٠. ق، م، ج: القصد.

١٥. م: ق: يجعلون.

١٨. م، ج: - الأول.

٢١. م: تصديقاً.

٢٤. م: + آخر.

٢٧. م: - أنّه.

و^١ هو المفتقر في أحدها، فيرجع كلامه^٢ إلى أنه لو افتقر في^٣ أحدها لافتقر في أحدها؛ ولا فائدة فيه^٤»

أجاب^٥ الشارح بطريقتين^٥:

الأول: إننا لا نسلم أن معنى^٦ الفقير هو المفتقر في^٧ أحدها؛ بل الفقير أعم منه، لتحقق الفقير^٨ في الإضافات المحضة، وفي المال، وغيرها. وحمل الأعم على الأخص مفيد. ولئن^٩ سلمنا إن معنى الفقير ذلك لكن^{١٠} لا نسلم أن حملة على المفتقر في أحدها خارج عن قانون الخطابة. فإن الحدّ يحمل على المحدود ويكون ذلك مقدّمةً خطابيةً يُذكر تقريباً لمعنى المحدود إلى فهم الجمهور.

و يُعلم من هذا التوجيه إنّ تقديم الشارح هذا المنع على المنع الأول ليس على الترتيب الطبيعي [٣].

على أن فيهما نظراً^{١١}:

أما في الأول: فلأنّ الفقير^{١٢} جعله الشيخ مقابلاً للغني، فلا يجوز أن يكون أعم من مقابله، وإلاّ لجاز أن يصدق على الغني، فلا يلزم الخلف.

وأما في الثاني: فلأنّ الإمام ما قال: إنه خارج من^{١٣} قانون الخطابة؛ بل إنه^{١٤} جارٍ على قانون الخطابه^{١٥}، فقد تكرر^{١٦} المعنى الواحد في الخطابة والمحاورة إيضاحاً وتفهيماً للعامة^{١٧}، لكن المقام برهانيّ يجب أن لا تُستعمل الخطابة فيه^{١٨} [٤]. وفيما نقله تغييراً لعلّه وقع من^{١٩} اختلاف النسخ.

الطريق الثاني: إنّ الإمام صدر هذا الفصل بأنّه في تفسير الغنيّ وهو الذي لا يفتقر إلى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية. ولا شكّ أنّه في قوّة قضية قائلة بأنّ

- | | | |
|-----------------------|----------------|------------------------------|
| ١. ص: - و. | ٢. م: الكلام. | ٣. ق: إلى. |
| ٤. م: و اجاب. | ٥. م: + أنا. | ٦. ق: - معنى. |
| ٧. ج: إلى. | ٨. م: الفقير. | ٩. م: إن. |
| ١٠. م: - لكن. | ١١. م: نظراً. | ١٢. م: الفقر. |
| ١٣. ج، م: عن. | ١٤. م: + قال. | ١٥. ص: - بل أنّه... الخطابة. |
| ١٦. م: فإنّه قد تكرر. | ١٧. م: للغاية. | ١٨. م: فيه الخطابة. |
| ١٩. م: ق: في. | | |

المحدود هو الحدّ، وهو في قوّة قضيةً قائلةً بأنّ مقابل الحدّ مقابل المحدود. فلو لم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغني أيضاً فائدة! [٥]
ونقول أيضاً: سلّمنا أنّ الفقير هو المفتقر إلى الغير في شيء من^١ الثلاثة، وأنّه^٢ لا فائدة في حمل هذا المعنى على المفتقر^٣ في شيء منها؛ لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون في حمل الفقير عليه فائدة، لأنّ السامع^٤ ربّما لم يتصوّر الفقير بكنهه معناه، بل بوجهه ما، فحمّله عليه يفيد^٥ه ويقرّب معناه إلى فهمه.

[٢/٤٢-٣/١٤٢] قوله: أعلم أنّ الشيء الذي إنّما يحسن^٦.

المقصود من هذا الفصل إنّ الفاعل لغرض مستكمل به. وذلك لأنّ من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل أحسن به وأولى له،^٧ ويكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض أحسن^٨ وأولى من الترك، وإذا لم يفعل^٩ لم يحصل ما هو الأحسن به ولا ما هو الأحسن من غيره، فهو مسلوب كمال.
فإن قيل: إنّما يلزم ذلك لو كان ذلك^{١٠} الغرض عائداً إلى نفسه، أمّا إذا كان عائداً إلى غيره فلا؛

أجيب: بأنّه إذا فعل لغرض عائداً إلى غيره لم يفعل إلا إذا كان ذلك الفعل النافع للغير أحسن وأولى به من الترك، وإلا لم يكن غرضاً له. فيعود الالتزام^{١١}.
فإن قيل: يفعل لا لغرض عائداً إلى نفسه وإلى غيره؛ بل لأنّ الفعل حسن^{١٢} في نفسه؛ أجيب: بأنّ الفعل الحسن في نفسه لا يختار لأجل أنّه حسن في نفسه إلا لأنّه أحسن من الترك بالنسبة إليه، وإنّه يمدح عليه.
هذا حاصل الفصول الثلاثة.

- | | | |
|------------------|------------------|-------------------------------|
| ١. م: + الأشياء. | ٢. ص: فيّاله. | ٣. م: + إلى الغير. |
| ٤. ق: الإنسان. | ٥. م: يفيد. | ٦. م: + به. |
| ٧. ق: له و. | ٨. م: ق: - أحسن. | ٩. ص: - لغرض يكون... لم يفعل. |
| ١٠. م: - ذلك. | ١١. ص: الإمام. | ١٢. م، ص: أحسن. |

[٣/١٤٣-٢/٤] قوله: فما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية.

المبدأ العالي تام، إما بذاته^١ وهو الباري تعالى، وإما بعلة^٢ وهو سائر المبادي العالية. ولما ثبت أن الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبدأ العالي لا يفعل لغرض في السافل، وإلا استكمل العالي بالسافل وهو محال. وأما المبدأ الحق فلا غاية لفعله أصلاً، بل هو غاية لجميع الأشياء كما أنه مبدأ لجميع الأشياء^٣. لأن الصادر عنه إما أن يكون^٤ صدوره لغيره، أو يكون صدوره لذاته. والأول باطل وإلا لزم الاستكمال بالغير، فتعين أن يكون صدوره لذاته؛ فيكون هو ماله الشيء. ولا معنى للغاية إلا هذا. وأيضاً لما كان فاعلاً بذاته تاماً^٥ الفاعلية لم يكن فاعليته إلا من ذاته، والعلة الغائية هي التي منها فاعلية الفاعل، فهو إذ قد كفى^٦ في الفاعلية^٧ يكون غاية بالضرورة، فكما أن منه الأشياء كذلك لأجله الأشياء. وأما المبدأ العالي فهو وإن لم يكن له غاية في السافل إلا أن المبدأ الأول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله [٦]. فهو مسلوب الغاية بالنظر إلى ما تحته، لا بالنظر إلى ما فوقه. وأما المبدأ الحق فهو مسلوب الغاية مطلقاً. وإلى جميع ذلك أشار^٨ بقوله: «وإنما سلب الغاية عن فعل الحق الأول مطلقاً».

وإنما قال: «هو كنتيجة لما قبله»، لأنه ليس هناك قياس هذا الحكم العام نتيجته، بل هو^٩ لازم من لوازم القاعدة^{١٠} المذكورة، وفرع من فروعها. ولهذا قال: «وسم هذا الفصل بالتذنيب أنسب».

[٣/١٤٥-٢/٥] قوله: وعلل ذلك بكون كل شيء^{١١} منه.

أي: علل كون كل^{١٢} شيء له بكون كل شيء^{١٣} منه لما ثبت أنه الفاعل والغاية معاً، فلما كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء، لكن إنما يشب

٣. من: - كما... الأشياء.

٦. م: يكفى.

٩. من: - هو.

١٢. من: - كل.

٢. م: لعلته.

٥. م: + في.

٨. ق: - أشار.

١١. ق: بكون الشيء.

١. م: لذاته.

٤. ق: لا يكون.

٧. ق: + الفاعل.

١٠. ج: الفائدة.

١٣. ص: - له بكون كل شيء.

أنَّ الفاعل نفس الغاية لو ثبت أنَّ الفاعل لغرضٍ مستكملٍ به كما ذكرنا، فيصحَّ أن يكون الفصل معنونا بالتذنيب.

لا يقال: لما كان /SB23/ الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غايةً بكونه^١ فاعلاً لتعليل الشيء^٢ بنفسه؛

لأننا نقول: الاتحاد في الوجود، والتعليل بحسب التغاير في العقل، فلامحذور.

[٢/٥ - ٣/١٤٥] قوله: لفظة «ينبغي» مجملة يراد بها تارةً الحسن العقلي.

أقول: الإجمال إنما يثبت^٣ لو كانت لفظة «ينبغي» موضوعةً للحسن العقلي، والإذن الشرعي؛ وهو ممنوعٌ. غاية ما في الباب أنه تستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي و المأذون الشرعي؛ لكن لا يراد بها الحسن العقلي أو^٤ الإذن الشرعي^٥؛ بل مفهوما اللغوي وهو كونه مطلوباً مؤثراً. فإذا قيل: «العلم ممّا ينبغي»، لم يرد به أنَّ العلم حسنٌ عقلاً؛ بل المراد به أنه مطلوب الحصول ممّا يؤثر وإن كان حسناً عقلاً. وكذلك قوله: «التكاح ممّا ينبغي» لا يراد به أنه مأذونٌ شرعاً، وإن كان مأذوناً شرعاً.

ثم^٦ إننا لانسلم أنَّ الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي، فإنَّ الحسن العقلي مقولٌ على معانٍ:

كون الشيء صفة كمالٍ،

وملائماً للطبع،

ومتتضياً للمدح.

والحكماء قائلون بهذه المعاني كلها. أمّا بالأوليين فظاهرٌ، وأمّا بالمعنى^٨ الثالث فلأنَّ فضائل الأخلاق عندهم مقتضيةٌ للمدح، ورذائلها مقتضيةٌ للذمّ، والشارح سيصرّح بهذا^٩ حيث فسّر^{١٠} الحسن والقبح في هذه الفصول بالعقليين. وكأنه أغمض عن هذا المنع ههنا

١. ص: لكونه.

٢. م: للشيء.

٣. ص: ثبت.

٤. م، س: و.

٥. ص: بصرّح به.

٦. م، س: ج: المعنى.

٧. ق: ثم.

٨. م، ق: يفسر.

تعويلاً على ما سيصرّح به، و منع^١ انحصار معنى «ينبغي» فيما ذكره من المعنيين؛ و هو ظاهر.

[٥/٢٧٤٧-٢/١٤٣] قوله: كذلك^٢ القول^٣ في الدواء المصحّح^٤.

هذا جواب سؤال آخر، و هو أن يقال: الدواء المصحّح^٥ للبدن أو المزيل للمرض يفيد صحّة البدن أو إزالة المرض، و لا شك أن صحّة البدن و إزالة المرض ممّا ينبغي، فهو إفادة ما ينبغي بلا عوض^٦. فلزم أن يكون الدواء جواداً.

فأجاب: بأنّ الدواء لا يفيد بالذات إلاّ كيفية في البدن ملائمة له أو مضادة للمرض، ثمّ إنّها توجب الصحّة أو إزالة المرض، فهو لا يفيد بالذات الصحّة أو إزالة المرض.

و هكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية، فإنّ كلّ فاعل طبيعي يفعل شيئاً، و ذلك الفعل كمال له بالذات، و أمّا أنّه كمالٌ لغيره فهو بالعرض.

و فيه نظر؛ لأنّا نقول: هب أن إفادة الدواء بالقياس إلى الصحّة أو إزالة المرض ليست إفادة أولية [٧]، إلّا أنّه يفيد بالذات تلك الكيفية^٨ الملائمة للطبيعة أو المضادة للمرض. و هي أمر^٩ مؤثّر مرغوب فيه يوجب أن يكون جواداً بالنسبة إلى تلك الكيفية الحادثة في البدن.

و توضيحه: أنّ الدواء الحارّ إذا ورد على البدن المبرود المزاج أحدث فيه كيفية الحرارة، و هي ممّا ينبغي لذلك البدن قطعاً، و كذلك المفترّح إذا ورد على^{١٠} القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له، و هي ممّا ينبغي للقلب الضعيف^{١١}. على أن المراد بالذات إن كان بلا واسطة يلزم أن لا يكون المبدأ الأوّل بالقياس إلى معلول معلوله جواداً، بل لا يكون جواداً إلّا^{١٢} بالقياس إلى شيء واحد فقط لأنّ غيره إنّما هو منه بواسطة. و إن كان المراد

١. ق: المنع. ٢. س، ج: وكذلك. ٣. س: - القول.

٤. م: المصحّح. ٥. م: - و. ٦. م: المصحّح.

٧. ق: بلاغرض. ٨. س: و. ٩. م، ق: و.

١٠. م: الكيفيات. ١١. ص: - أمر. ١٢. ج: - على.

١٣. م: + بناء. ١٤. م: - بل لا يكون جواداً إلّا، + لا.

أنه يفيد بالحقبة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة أو بواسطة فاختلال الأعضاء يمكن أن يوجب الموت بالحقبة، لأنه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بحسب تحليل الرطوبات، و انطفاء الحرارة الغريزية يوجب الموت.

و الجواب عن جميع النقوض: بأن القصد معتبر في معنى الجود، والشيخ اعتبره^١ في تعريف الجواد الحق حيث قال: «و طلب^٢ قصدي لشيء يعود إليه»؛ لم ينف القصد مطلقاً، بل مقيّداً بالغرض، فدلّ بحسب المفهوم على إثباته مطلقاً. و لو لا القصد في الإفاضات الإلهية لم تكن له قدرة أصلاً، وهو مناف لما سبق.

و إن فرضنا أنه لم يعتبر القصد في معنى الجواد^٣، فلا أقلّ من اعتبار الشعور بما يفيد. و حينئذٍ يندفع جميع النقوض.

[٣/١٤٨٢/٦] قوله: فإذا^٤ ظهر أنّ كلّ فاعلٍ يفعل بطبيع^٥ من غير إرادة أو بإرادة، فهو مستكمل إقاً بنفس فعله أو بما يستعيضه.

و ذلك لأنّ الفعل إمّا لطلب الكمال، أو لدفع النقص؛ فإن كان لطلب الكمال فهو مستكمل بفعله^٦ وإليه أشار في الفصل المتقدم بأنّ الشيء إذا حسن له^٧ أن يكون^٨ عنه غيره فلو لم يكن عنه^٩ لم يحصل لأحسن به، فهو في حدّ ذاته مسلوب كمال. وإن كان لدفع نقص فهو مستفيض بفعله، لأنه يستفيد في مقابلة فعله التخلّص من النقص وإليه أشار في هذا الفصل بقوله^{١٠}: «الشيء الذي فعل شيئاً لو لم يفعله^{١١} لقيح به أولم يحسن منه فهو متخلّص من الذمّ»؛ أي: مستفيض، على ما فسّر به. و هذا البحث إشارة إلى الفرق بين الكلامين.

و اعلم أن ظاهر هذا الكلام إنّ الفاعل بالإرادة مستكمل. و قد ذكر مثل هذا في مواضع أخرى منها: حيث فسّر الغاية^{١٢}، قال: «إذ^{١٣} لا يجوز صدورها عنه بقصد وإرادة»،

٣. ق، ص: الجود.

٢. م: نطلب.

١. م: يعتبر، ج: - اعتبره.

٦. ص: - أو بما.. بفعله.

٥. م: بالطبع.

٤. م: + قد.

٩. م: عند.

٨. م: صفة.

٧. م: أحسن به.

١٢. م، ج: العناية.

١١. م، ص: يفعل.

١٠. م: + إن.

وقال بعد ذلك: «ليس المقصود من هذه الفصول إن كل فاعل بالإرادة مستكمل، بل هو مقدمة في إثبات المطلوب». ومن البين أن جميع ذلك ينافي ما سبق من ^{١٤} أن الله تعالى فاعل بالاختيار. ولعل المراد ههنا أنه ليس فاعلاً بالإرادة لغرض. وهو لا يوجب أن لا يكون فاعلاً بالإرادة لا لغرض.

[٣/١٤٨٢/٦] قوله: هما قضيتان اشتريكتا في الموضوع.

القضية المذكورة في الفصل الثاني قوله: «فهو مسلوب كمال^{١٥}»، والضمير فيها راجع إلى الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو حسن^{١٦} له. والموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو: «الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله لقبح به أو لم يحسن منه». فقد اعتبر في موضوع القضية الأولى ترك الحُسن، وفي موضوع القضية الثانية أحد الأمرين: إما قبح الترك، أو عدم حسن الترك. فلا اشتراك^{١٧} بين القضيتين في مفهوم الموضوع؛ بل لا تلازم بين الموضوعين، فإن ترك الحُسن لا يجب أن يكون قبيحاً [٨]، وما لا يحسن تركه لا يلزم^{١٨} أن يكون فعله حسناً. فمن الجائز أن لا يحسن الترك ولا الفعل^{١٩}. وأما محمول القضيتين فلا خفاء في تغايرهما، لكن تفسير المتخلص بالمستعيض تفسيراً للخاص بالعام، لأن المتخلص من الذم مستعيض، وليس كل مستعيض متخلص /SA24/ من المذمة؛ لجواز أن يستفيد في مقابلة فعله كمالاً.

[٣/١٥٠٠/٢/٧] قوله: لاتجد إن طلبت مخلصاً.

كأن سائلاً يقول: قد علمنا أن المبدأ الأول لا يفعل لغرض أصلاً والمباني العالية لا تفعل لغرض في السافلات^{٢٠}، ولا شك أن صدور الموجودات على^{٢١} الترتيب والنظام اللائق بها ليس بحسب طبيعة^{٢٢} ولا جزافٍ واتفاقي. فصدورها من المبادي على ذلك

١٥. ق: كماله.

١٤. ج، س: منه.

١٣. س: و.

١٨. ق: يلزم.

١٧. ص: فلا اشتراك.

١٦. م: أحسن به.

٢١. ق: من.

٢٠. م: السافل.

١٩. ص: - ولا الفعل.

٢٢. م: ليس لطبيعة.

الوجه بأي وجه يُتصور؟

أجيب: بأن ذلك لعناية الباري بها، وهي تمثل ذلك النظام اللائق في العلم السابق، فإنّ الباري - تعالى - حاضرٌ لسائر الموجودات^١ مع أوقاتها المترتبة حتى أنّه حاضرٌ لكل موجودٍ موجودٍ في وقته. فتلك الموجودات فائضةٌ عنه في أوقاتها^٢ كما هي حاضرةٌ له. ولعلّ الفرق بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الأصلح فيه دونه.

[٣/١٥٢-٢/٨] قوله: والمقصود نفى الغرض.

لما كان النمط في الغايات أراد أن يبين غايات أفعال^٣ الموجودات، ولما كان الموجود إما واجباً أو ممكناً، والممكنات إما جواهر مجردة عن المادة أو غيرها^٤، والجواهر المجردة عن المادة إما متعلقة بالأجسام تعلق التدبير والتصرف، وهي النفوس أو غير متعلقة بها وهي العقول، بدأ ببيان غايات أفعال المبدأ الأول والمبداي العالية^٥ أعني العقول. فبين أولاً أنّ الواجب لا غاية لفعله بأن ذكر وصف الغني، ثم برهن على الدعوى، ثم أكّده بالوصفين الآخرين، ثم جعل الحكم عامّاً للمبداي العالية. ولما فرغ عن العقول شرع في غاية أفعال النفوس؛ فهي إما سماوية، أو أرضية. هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط.

[٣/١٥٢-٢/٨] قوله: ما معنى أنّه يلزم أن لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً.

إنّ عنيتم بها أنّه متى فعل ما وجب عليه لم يستحقّ الذمّ، ومتى لم يفعله^٦ كان مستحقّاً للذمّ، فلم قلتم إنّ ذلك محالٌ؟ وهل هذا إلّا إلزام الشيء على نفسه؟^٧ ولم لا يجوز أن يستفيد الله - تعالى - تلك الأولوية لنفسه أو دفع المذمة بفعله؟ فإنّ النزاع ما وقع إلّا فيه، وإنّ عنيتم به^٨ معنى آخر فلا بدّ من بيانه. هذا هو عبارة الإمام.

وأقول: لا شك أنّ الاستفسار إنّما يكون حيث الإجمال واحتمال اللفظ لمعانٍ، وقد

٣. ق: ص: الأفعال.

٦. س: العالية.

٢. ج: أوقاتها

٥. ص: غيرهما.

٨. ق: به.

١. ج: الموجودات.

٤. ص: واجب.

٧. ص: ق: يفعله.

تبيّن مفهومات الغنيّ والملك والجواد، و^١ جعل سلبها^٢ لازماً؛ فلا أجمال هيّنها. ولو^٣ فرضنا فيه إجمالاً فسلب تلك الأوصاف لا يحتمل ذلك المعنى، وهو أنّه متى فعل^٤ لم يستحقّ الذمّ، ولو لم يفعله استحقّه. فهو استفسارٌ لمعنى لا يحتمله اللفظ أصلاً. فهو قبيحٌ في المناظرة؛ فلا يقال: إنّ عنيت بالإنسان الحجر فلا نسلم أنّه ليس بجمادٍ! وأمّا قوله: «و هل هذا إلّا إلزام الشيء على نفسه»، فقد بيّنه الشارح بأنّه يلزم أن يكون المقدّم عين التالي

وهذا أيضاً فيه ما فيه لأنّ غاية تقرير الدليل أن يقال: لو كان فاعلاً^٥ بالقصد والإرادة لكان ذلك الفعل أولى به من الترك، فإنّه لو تساوى الفعل والترك بالنسبة إليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك، ولو كان ذلك الفعل أولى^٦ من الترك فهو يطلب تلك الأولوية و يحصلها بذلك الفعل، ولو كان كذلك لكان مستكماً بفعله، ولو كان مستكماً بفعله يلزم أن لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً.

فهيّنها مقدمات أربعة، ولا مقدّم فيها عين ذلك التالي، بل^٧ المغايرة بينها وبينه^٨ ظاهرة لا يخفى. على أن قوله في الجواب: «ما معنى قوله: الباري لو فعل بالإرادة لم يكن غنياً» يدلّ على أن المقدّم هو كونه^٩ فاعلاً بالإرادة، فكيف يكون عين قوله: «متى فعل ما وجب^{١٠} لم يستحقّ الذمّ»؟! ولعلّ المراد أنّه لو عني بقوله: «يلزم أن لا يكون غنياً» أنّه مستكمل بفعله، فهو إلزام الشيء على نفسه، إذ الكلام حينئذٍ أنّه لو كان مستكماً بفعله كان مستكماً بفعله، إلّا أنّه فرض للاستكمال^{١١} صورة الوجوب، لكون الاستكمال فيها أظهر؛ ولهذا قال الشارح: «معناه لو فعل على وجه^{١٢} يستكمل به لم يكن كاملاً بذاته».

[٣/١٥٤-٢/٩] قوله: قد تبيّن في النمط الثالث.

اعلم! أنا نحرّر هذه المسألة من الابتداء ليرتّب الكلام منه إلى الانتهاء، ولا نبالي

- | | | |
|-------------------------|-----------------------|----------------|
| ١. م، ج: + قد. | ٢. م: سلبها. | ٣. م: فلو. |
| ٤. م: + ما وجب. | ٥. م: + بالاختيار أي. | ٦. م: + به. |
| ٧. م: إلى. | ٨. م: بينه وبينها. | ٩. ج: + تعالى. |
| ١٠. ق: يرجب. م: + عليه. | ١١. م: لاستكمال. | ١٢. م: أنّه. |

بتكرار بعض ما سلف، فإن تكرار الدرس ممّا يجلب نشاط النفس^١!

فنقول: قد تبين أن الحركة الدورية السماوية إرادية، لأن حركة الجسم البسيط إمّا قسرية أو طبيعية أو إرادية، إذ مبدءها إمّا خارج المتحرك فهي قسرية، أو لا، وحينئذ إمّا أن يكون مع شعور^٢ وإرادة فتكون إرادية، أو لا فتكون طبيعية ولا يجوز أن تكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية^٣، فتعين أن تكون إرادية.

أما أنها ليست طبيعية: فلأن كل حد من حدود المسافة يتركه^٥ بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجه إليه، فلو كانت طبيعية يلزم أن يميل بالطبع بحركة واحدة إلى ما يميل عنه بالطبع^٦، ويكون طالباً بحركته^٧ وضعاً ما بالطبع في موضعه وتاركاً له هارباً عنه بالطبع. ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع والمتروك بالطبع مطلوباً بالطبع!

وأما أنها ليست قسرية: فلأن القسر على خلاف الطبع، فلما لم يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور^٨ الحركة القسرية. وقد تقرر أن الجسم إذا لم يكن فيه مبدأ^٩ ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية.

مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي

وهي هنا سوالات:

الأول^{١٠}: إن ما ذكره^{١١} في الحركة الطبيعية^{١٢} يقتضي أن لا تكون حركة الفلك إرادية؛ لأن ترك كل وضع لما كان عين التوجه إلى ذلك الوضع، فلو كانت الحركة إرادية كان ذلك الوضع مراداً وغير مراد في حالة واحدة، وأنه محال! واجيب عنه: بجواز كون الشيء الواحد مراداً وغير مراد من جهتين، /SB24/ فإن مبدأ الحركة إذا كان له شعور جاز أن يختلف أعراضه، بخلاف ما إذا كان عديم الشعور، إذ لا يتصور اختلاف^{١٣} الجهات والأعراض.

- | | | |
|------------------------|---------------|-------------------------|
| ١. م: ق: نشاطاً للنفس. | ٢. ص: + في. | ٣. م: قسرية ولا طبيعية. |
| ٤. ق: فتعين أن. | ٥. ص: يترك. | ٦. ق: الطبع. |
| ٧. س: ق: بحركة. | ٨. م: لم يكن. | ٩. ق: لم يكن مبدأ فيه. |
| ١٠. م: أحدها. | ١١. م: ذكر. | ١٢. م: القسرية. |
| ١٣. س: الاختلاف. | | |

الثاني: إننا لا نسلّم أن ترك حدٍّ أو وضع هو التوجّه إلى ذلك الحدّ أو الوضع، بل يترك حصولاً في حدٍّ أو وضع و يتوجّه إلى مثل ذلك الحصول في ذلك الحدّ أو مثل^١ ذلك الوضع^٢. ضرورة انعدام ذلك الحصول و ذلك الوضع بتركه، و امتناع إعادة المعدوم. فالأولى أن يقال: إن طلب وضع معيّن بالطبع و تركه بالطبع ممّا لا يتصوّر، بخلاف الإرادة على ما تقرّر فيما سبق.

الثالث: هب! أن ترك كلّ وضع عين التوجّه إلى ذلك الوضع؛ لكن لا نسلّم أنّه يلزم منه أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع. وإنّما يكون كذلك لو كان المطلوب هو الوضع، و هو ممنوع، لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة أو شيئاً آخر؛

و جوابه: إنّ الحركة ليست مطلوبةً بذاتها^٣، بل بغيرها، فإنّها لذاتها تقتضي التآدي إلى الغير، فيكون المطلوب ذلك الغير. و المطلوب بالحركة إمّا الكمّ أو الكيف^٤ أو الأين أو الوضع، و الثلاثة الأول متنفية^٥ هنا، فتعيّن أن يكون المطلوب الوضع.

الرابع: إننا لا نسلّم أن القسر لا يكون إلّا على خلاف الطبع. فربّما يكون على خلاف الإرادة، بحيث^٦ يريد السكون في الموضع و يقسر على الحركة عنه. و لكن سلّمناه فلانسلّم أنّه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر، لجواز أن يقتضي الجسم السكون بالطبع و يتحرّك^٨ بالقسر [٩]. و المعتمد في ذلك ما مرّ في النمط الثاني من أن مبدأ الحركة الفلكية طباعي. و إذ قد بان أن^٩ الحركة السماوية إرادية فمرادها إمّا أن يكون جزئياً، أو كلياً [١٠]. و الأول محال، لأنّه إمّا أن يكون ممكن الحصول، أو لا. فإن كان ممكن الحصول فإذا ناله انقطع حركته، و إلّا استحال طلبه. و مذهب المشائين أن المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة فيه. فعلى هذا لا يكون مرادها كلياً، إذ^{١٠} المراد لا بدّ أن يكون مدركاً و المدرك الكلّي^{١١} يمتنع أن يرتسم في القويّ الجسمانية.

و لهم أن يجيبوا عن ذلك الدليل بأجوبة:

- | | | |
|----------------------|--------------------|-----------------|
| ١. ق: في... مثل. | ٢. س: بل... الوضع. | ٣. ج: لذاتها. |
| ٤. م: الكيف أو الكم. | ٥. م: منتفضة. | ٦. م: هيئتها. |
| ٧. ج، س: حيث. | ٨. ق، س: تحرّك. | ٩. م، ق، ص: أن. |
| ١٠. م، س: إذا. | ١١. م: للكلّي. | |

أحدها: إنا لا نسلّم أنه^١ إن حصل المراد الجزئي^٢ يقف الفلك، وإنما يكون كذلك لو لم يستعدّ بواسطة نيل ذلك المراد لارتياح جزئي آخر. وهلمّ جرّاً إلى غير النهاية، حتّى كلّما حصل له وضع جزئي طلبه يستعدّ لوضع آخر جزئي^٣ يطلبه؛ فلهذا يتحرّك دائماً. وثانيها: لا نسلّم أنه^٤ إذا كان ذلك^٥ الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه، ولم لا يجوز إن كان يتخيّل أو يظنّ [١١] أنه ربّما يحصل؟! فإنّ ذلك من^٦ القوى الجسمانية ليس يمتنع. سلّمنا جميع ذلك، لكنّه منقوض بالمراد الكلّي [١٢]؛ فإنّه إمّا أن يكون ممكن الوقوع، أو لا إلى آخر ما ذكره.

ثمّ إذا ثبت أنّ المراد كليّ فمبدأ الإرادة الكلّية لا يكون إلّا ذاتاً مجردة مفارقة، لكن الحركات الجزئية والأوضاع الجزئية لا تتحصّل من الإرادة الكلّية، لأنّ نسبة المراد الكلّي إلى سائر الأفراد على السوية، فلا يتخصّص بعضها بالوقوع، فلا يحصل بعض تلك الأفراد إلّا بإرادة جزئية تنبعث من تلك الإرادة الكلّية. والمراد الجزئي لا بدّ أن يكون مدركاً، فلا ينتقش في الذات المجردة، بل في قوّة جسمانية. فلا بدّ أن يكون في الفلك قوّة جسمانية يرتسم فيها المرادات الجزئية والأوضاع الجزئية. ولتشابه جرم الفلك لأنّه بسيط لا يتخصّص بعض أجزائه^٧ بتلك القوّة دون البعض، بل هي سارية^٨ في جميع الفلك. فتلك القوّة المنطبعة كالخيال^٩ فينا، إلّا أنّه غير سارٍ وهي سارية في جميع الجرم والذات المجردة، كالنفس الناطقة.

ثمّ لما ثبت أنّ مباشر^{١٠} تحريك الفلك ذات مجردة والذات المجردة إن كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل، وإلّا فهي النفس، فلا يخلو إمّا أن يكون مباشر التحريك هو العقل، أو النفس. لا جازم أن يكون هو العقل لوجوه^{١١} ثلاثة؛ الوجه الأوّل: إنّ محرّك السماء مستكمل بحركته^{١٢}، والعقل لا يكون مستكملاً^{١٣}

٣. ق: طلبه... جزئي.

٢. م: بالجزئي.

١. ص: أنه.

٦. ص: هو.

٥. م: ذلك.

٤. م: هذا.

٩. م: كخيال.

٨. ص: متساوية.

٧. م: أجزاء الفلك.

١٢. م، ص: بحركة.

١١. م: بوجوه.

١٠. ق: أنّ مباشر، + هناك.

١٣. م: والعقل لا يستكمل.

بفعله و لا يصحبه فقر؛ بل جميع كمالاته حاصل^١ فيه بالفعل.

الوجه الثاني: ثبت أن محرك السماء له إرادة كلية و إرادة جزئية، و العقل ليس له الإرادة الكلية و لا الإرادة الجزئية؛ أما أنه ليس له الإرادة الكلية، فلأن المراد الكلي ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم؛ بل إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً. و لا يجوز أن يكون العقل مراده موجوداً و هو طالب له، و لا أن يكون مفقوداً و هو يحصله، لأن حاله متشابهة.

و أما أنه ليس له إرادة جزئية، فلأن المرادات الجزئية لا تنطبع إلا في الجسمانيات، و العقل منزّه^٢ عن الغواشي الجسمانية.

هذا هو التقرير المنطبق على المتن و على الشرح^٣ أيضاً. فمن قوله: «الثاني أن المراد الكلي» إلى قوله: «... بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية» إشارة إلى أن العقل ليس له مراد كلي. و قوله: «ليست جزئية متغيرة و لا ظنية» إشارة إلى نفي الإرادة الجزئية عنه. و قوله: «والمحرك السماوي بخلاف ذلك» إشارة إلى صغرى القياس، و إلى إثبات الإرادة الجزئية له، لكن تقديمه أنسب. و لو جعل كبرى القياس كانت النتيجة: أن العقل ليس بمحرك السماء، و المطلوب عكسها!

و في هذا الدليل زوائد، فإن قوله: «المراد الكلي ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم» لفائدة فيه! بل يكفي أن يقول^٤: المراد الكلي إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً و هما ممتنعان للثبوت للعقل. و كذلك^٥ قوله: «فإنّه مريد^٦ لأمر جزئية يستجدّد و يتصرّم على الاتصال»، فإن إثبات الإرادة الجزئية كافٍ^٧. و أمّا تجددّها و تصرّمها فغنّى^٨ في الاستدلال.

اللهم إلا أن يقال: إن ذلك إيماء إلى دليل آخر، و هو أن محرك السماء له إرادات جزئية^٩ يتجدّد و يتصرّم لصدور الحركات و الأوضاع المتجددة^{١٠} و المتصرّمة عنه، و توقّفها على إرادات كذلك. و العقل ليس له إرادات يتجدّد و يتصرّم، لأنّه موجود دائماً متشابه الأحوال. و لما كانت^{١١} هذه استدلالاً بثبوت الإرادة الجزئية و نفيها كما كان ذلك

١. ق: يكون حاصلًا.	٢. م: مجردة.	٣. ص: + و.
٤. م: + و.	٥. م: يقال.	٦. م: فكذاك.
٧. م: مريد.	٨. م: كافية.	٩. م: ففيهما غنى عن.
١٠. ق، م: جزئية.	١١. م: و.	١٢. ج: كان.

استدللاً لا بثبوت الإرادة مطلقاً و سلبها جمعهما في وجه واحد، لأن مأخذهما وهو الإرادة واحد.

بقي ههنا إشكالان:

أحدهما: إن الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلّي عن العقل نافية للمراد الجزئي أيضاً عنه، فإنه لو كان للعقل مرادٌ جزئيٌّ لكان إما موجوداً يطلبه، أو مفقوداً /SA25/ يحصّله.

فنقول: نعم كذلك إلا أنه يختصّ نفى الإرادات^١ الجزئية بشيءٍ آخر، وهو أنها بالغواشي الجسمانية، والعقل مثزّة عنها. فكأنه ينفي الإرادة الكلّية بطريقٍ والإرادة الجزئية بطريقين؛ ولا حرج فيه

والآخر: إنه لما لم يكن للعقل إرادةً كليّةً^٢ ولا إرادةً جزئيةً فلا يكون له إرادةً أصلاً. فنقول: المقصود أنه ليس له مرادٌ يستحصل بالحركة. والدلالة إنما قامت عليه، وإلا فمن الجائز أن يكون للعقل مرادٌ موجودٌ دائماً، إما كليّاً أو جزئياً. الوجه الثالث: إن المباشر لتحريك السماء لا بد أن يكون متعلقاً به [١٣] تعلق التدبير و التصرف مرتبطاً به ارتباط نفوسنا بأبداننا، مستفيداً^٣ للكلمات بواسطة جسم الفلك. و الجوهر العقلي لا يكون كذلك؛ فلا جرم كان غيره. وقوله: «فإذن مبدأ الإرادة الكلّية ليس نفس السماء»، معناه لما كان العقل كاملاً مابيناً للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط نفوسنا بالجسم^٤. فلو كان مبدأ الإرادة الكلّية هو العقل لم يكن نفس السماء أي: لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم^٥. وقد ثبت أنه كذلك، هذا خلف!

[٣/١٥٨-٢/٩] قوله: لأنه لم يرد أن يصرح.

اعلم! أن تلامذة أرسطو نقلوا من أرسطو^٨ أن المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة، ولها إراداتٌ جزئية. فلما^٩ استدّل الشيخ على وجود مبدأ الإرادة الكلّية لم

١. س: ج: الإرادة.

٢. ص: بطريق... كليّة.

٣. س: مستنداً.

٤. م: نفوسنا.

٥. م: بالجسم.

٦. س: فلو كان... بالجسم.

٧. ص: لم.

٨. م: منه.

٩. ق: فكما.

يستحسن أن يصرح بخلاف أقوال تلامذة أرسطو، فلهذا قال: «إن كان».

[١٠/٢-١٥٩/٣] قوله: و لا يمكن أن يقال: إن تحريك السماء^١ لداعٍ شهواني.

لَمَّا بَيَّنَّ فِي التَّنْبِيهِ الْمَقْدَمَ^٢ أَنَّ لِلْأَفْلَاقِ نَفُوسًا تَحْرُكُهَا، أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ الْغَايَةَ مِنْ تَحْرُكِهَا^٣.

فَنَقُولُ: لَمَّا كَانَتْ حَرَكَةُ الْفَلَكَ إِرَادِيَّةً فَالْمَرَادُ بِهَا^٤ إِمَّا مُحَسُّوسٌ، أَوْ مَعْقُولٌ أَي: غَيْرَ

مَدْرَكٍ بِالْحَسِّ.

فَإِنْ كَانَ مُحَسُّوسًا فَإِمَّا أَنْ يَطْلُبَهُ لِلجُذْبِ، أَوْ يَطْلُبَهُ لِلدَّفْعِ وَ جُذْبُ الْمَلَائِمِ هُوَ الشَّهْوَةُ،

و دَفْعُ الْمَنَافِرِ هُوَ الْغَضَبُ، وَ هُمَا مُحَالَانِ عَلَى الْفَلَكَ.

أَمَّا أَوَّلًا، فَلِأَنَّ الشَّهْوَةَ وَ الْغَضَبَ لَا يَكُونُ^٥ إِلَّا فِي جِسْمٍ مُتَغَيِّرٍ مِنْ حَالٍ غَيْرِ مَلَائِمَةٍ^٦ إِلَى

حَالٍ مَلَائِمَةٍ^٧. وَ الْفَلَكَ بَسِيطٌ مُتَشَابِهٌ^٨ الْأَحْوَالِ.

أَمَّا ثَانِيًا، فَلِأَنَّ حَرَكَةَ الْفَلَكَ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ، وَ الشَّهْوَةُ وَ الْغَضَبُ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ لَا يَتَصَوَّرُ.

وَ أَمَّا «الْمَرَادُ الْمَعْقُولُ» فَهُوَ مَعشوقٌ، لِأَنَّ دَوَامَ الْحَرَكَةِ الْإِرَادِيَّةِ يَدُلُّ عَلَى فَرْطِ الْمَحَبَّةِ،

وَ فَرْطُ الْمَحَبَّةِ هُوَ الْعِشْقُ. وَ حِينَئِذٍ إِمَّا أَنْ يَرِيدَ نَيْلَ ذَاتِهِ، أَوْ نَيْلَ صِفَاتِهِ، أَوْ نَيْلَ شَبهِ ذَاتِهِ وَ^٩

صِفَاتِهِ. لِأَنَّ الْعَاشِقَ الطَّالِبَ إِذَا لَمْ يَطْلُبْ^{١٠} ذَاتَ الْمَعشوقِ وَلَا صِفَاتِهِ وَلَا شَبْهَ ذَاتِهِ وَلَا

شَبْهَ صِفَاتِهِ فَهُوَ^{١١} لَا تَعَلُّقَ لَهُ أَصْلًا بِالْمَعشوقِ؛ فَمَا فَرَضَ مَعشوقًا لَا يَكُونُ مَعشوقًا. فَقَدْ ظَهَرَ

اِنْحِصَارُ الْأَقْسَامِ فِي الثَّلَاثَةِ أَعْنِي: ذَاتَ الْمَعشوقِ أَوْ صِفَتَهُ أَوْ شَبْهَ ذَاتِهِ أَوْ صِفَتَهُ. وَ الْقِسْمَانِ

الْأَوَّلَانِ بَاطِلَانِ، لِأَنَّ الْمَطْلُوبَ إِمَّا أَنْ يَحْصَلَ فِي الْجُمْلَةِ، أَوْ لَا يَحْصُلُ أَبَدًا، وَ أَيًّا مَا كَانَ

يَلِزِمُ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ: إِمَّا طَلِبَ الْمَحَالِ، أَوْ وَقُوفَ الْفَلَكَ، وَ هُوَ مُحَالٌ. فَتَعَيَّنَ أَنْ تَكُونَ الْحَرَكَةُ

لِنَيْلِ شَبْهِ الْمَعشوقِ. فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لِلْفَلَكَ مَعشوقًا مَوْجُودًا^{١٢} وَ هُوَ يَطْلُبُ التَّشَبُّهَ بِهِ^{١٣}.

فَالْمَطْلُوبُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَيْلَ الشَّبْهِ الْمُسْتَقَرَّ أَي: شَبْهًا وَاحِدًا دَائِمًا بَاقِيًا فَيَلِزِمُ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ،

١. م: تحريكها للسماء. ٢. م، س: المقدم.

٣. م، ج: تحريكها. ٤. م، س: لا يكونان.

٥. م: ملانم. ٦. م، ص: مشابهة.

٧. م، ص: أر. ٨. م، ق: و هو.

٩. م: لا. ١٠. م، ج: ق: الشبه به.

١١. م: لا. ١٢. م: معشوق موجود.

١٣. م: لا. ١٤. م، ج: ق: الشبه به.

أو يكون نيل الشبه الغير المستقر أي؛ شبهاً بعد شبه بحيث ينقضي شبه و يحصل شبه^١ آخر. و لا يخلو إما أن ينحفظ^٢ بتعاقب الأفراد، أو لا ينحفظ. والثاني باطل، وإلا لزم وقوف الفلك^٤، فإذاً المطلوب شبه محفوظ^٥ بتعاقب أفراد غير متناهية. فهذه المشابهات^٦ الغير المتناهية مع المعشوق إما من حيث^٧ براءة من القوة أي؛ في صفات الكمال، أو من حيث أنه بالقوة أي؛ في صفات النقيان؛ والثاني محال، فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية؛ فيكون للفلك معشوقاً موصوفاً^٨ بصفات كمال غير متناهية، وهو العقل.

فإن قلت: لا حاجة إلى التقسيم المذكور إلى المحسوس والمعقول^٩، بل يكفي أن يقال: لما كانت^{١٠} حركة الفلك إرادية فمراده لابد أن يكون معشوقاً. وحينئذٍ إما أن تكون حركته لنيل ذاته أو صفته أو شبهه... إلى آخر الدليل.

فنقول: المطلوب إثبات العقل وهو يتوقف على أن المراد ليس بمحسوس، فلا بد من ذلك التقسيم.

ولنرجع إلى^{١١} بيان ما عسى أن^{١٢} يشكل من الشرح و^{١٣} المتن.

فقلوه: «فهو إذن أشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي^{١٤}» أي؛ القوة العملية. فقد سمعت أن للنفس قوة نظرية وهي التي بها تنفعل بالإدراكات^{١٥} وانطباع المعقولات، و قوة عملية وهي التي بها تحرك^{١٦} آلاتها، فهي^{١٧} يتصور أولاً شيئاً ثم يحرك آلاتها ليحصل ذلك الشيء. فكذلك الفلك يتصور أمراً يتحرك لأجل تحصيله.

وأما قوله: «وذلك المعشوق يكون^{١٨} إما شيئاً^{١٩} غير محصل الذات» فهو بيان لحصر المراد المعقول في الأقسام الثلاثة. وذلك لأن^{٢٠} المعشوق إما أن يكون موجوداً، أو لا. فإن

- | | |
|----------------------------------|----------------------|
| ١. م: بحيث يحصل شبه و يقتضى شبه. | ٢. ص: ج: فلا. |
| ٣. م: + نوعه. | ٥. م: + النوع. |
| ٤. م: الفلك. | ٦. م: ص: المتشابهات. |
| ٧. م: + أنه. | ٨. م: معشوق موصوف. |
| ٩. م: المعقول والمحسوس. | ١١. ص: أمّا. |
| ١٠. ص: س: ج: كان. | ١٢. م: ص: أن. |
| ١٣. ق: الشرح و. | ١٤. ق: العمل. |
| ١٥. م: عن إدراكات. | ١٦. م: و هي. |
| ١٦. م: تتحرك. | ١٧. م: س: ج: أن. |
| ١٩. ق: ص: سبباً. | |

لم يكن موجوداً فإمّا أن لم يوجد بالحركة فلم يكن غرضاً لها، أو يوجد بالحركة؛ و ما يوجد بالحركة إمّا الوضع أو الكمّ أو الكيف أو الأين أو تواجدها؛ وإيّا ما كان فالمطلوب نيل ذات المعشوق. وإن كان موجوداً لم يكن الحركة نيل ذاته، بل إمّا لنيل حالٍ من أحواله أو لغيره. فإن كانت لنيل حالٍ له^١ فالمطلوب حصول صفة المعشوق. ولا شك أن قيام صفة الشيء بغيره محال، فالمراد حصول حالٍ للفلك^٢ بالقياس إلى المعشوق، ونسبته كمماسية وموازية. وإليه أشار بقوله: «فالحركة لا محالة يتوجّه نحو حصول حالٍ ما للمتحرّك. فإن^٣ كانت^٤ الحركة لغير ذلك لا يكون ذلك الغير إلّا شبه ذاته أو صفته، وإلّا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة.

وأقول: هذا القدر يكفي في بيان SB25/الحصر، والمقدمات الباقية مستدركة قطعاً. و لعلّه^٥ يحمل على زيادة تبیین وإيضاح.

وأما قوله: «و بالجملة يكون من كمالات المتحرّك التي لا يكون حاصلة فيه» فمعناه أن المعشوق لو كان ممّا ينال بالحركة ذاته أو حاله يكون من كمالات الجسم^٦ المتحرّك. لأنّ ما ينال بالحركة الدورية ذاته أو حاله هو الوضع أو ما يتبعه، وكلّ ذلك كمالٌ للجسم المتحرّك. فالحاصل أن المعشوق لا يجوز أن يكون من كمالات الجسم المتحرّك، وإلّا لزم أحد المحذورين؛ بل المعشوق في نفسه شيء^٧ موجود الذات لا ينال بالحركة، وهو يطلب التشبه^٨ به.

وأنت خبيرٌ بأنّه لو حذفت هذه المقدّمة لثمّ الدلالة دونها^٩. على أن المتن خالٍ عنها. وأما قوله: «فلا ينال بكماله إلّا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم» فمحصله أن الشبه وإن كان غير مستقرٍّ بحسب الشخص، إلّا أنّه مستقرٌّ، مستمرٌّ بحسب النوع، ويخرج منه تقسيم الشبه الغير المستقرّ إلى انحفاظ النوع وعدمه.

وفي قوله: «فلا ينال بكماله» إشارة إلى أن المطلوب ليس مشابهةً واحدةً ولا عدّة^{١٠}

٣. م: ق: ران.

٦. ص: الجسم.

٩. م: بدونها.

٢. م: الفلك.

٥. م: لعل.

٨. ص: س: الشبه.

١. م: حاله.

٤. م: كان.

٧. م: شيء.

١٠. ق: س: ص: عدد.

مشابهات، بل جميع المشابهات بوجود غير متناهية؛ لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل إلا بشبه^١ محفوظ النوع بتعاقب أفراد غير متناهية في أوقات غير متناهية.

وهذا كأنه جواب سؤال وهو أن يقال: الغرض من الحركة لو كان شبهاً^٢ غير مستقر فالمراد إما شخص الشبه، أو نوعه، وأياً ما كان يحصل شبه واحد، وحينئذ يلزم وقوف الفلك.

أجاب: بأن المراد: الشبه بكماله أي: الشبه بوجود غير متناهية، ولا ينال إلا على تعاقب مستمر.

فجملة الكلام إنه إذا ثبت أن المراد هو الشبه^٣ بالمعشوق فإما أن يكون المطلوب مشابهة واحدة، أو مشابهات متناهية، أو مشابهات غير متناهية، والأولان باطلان. و المشابهات الغير متناهية إما أن يحصل دفعة أو على التعاقب والتجدد. والأول باطل. فتعين أن يكون المطلوب هو المشابهات الغير المتناهية^٤ بحيث لا تحصل إلا على^٥ التدريج في أوقات غير متناهية.

وأما قوله: «فيكون المعشوق تشبهاً بالأمور التي بالفعل من حيث برائتها بالقوة^٦»، فمنه يخرج تقسيم الشبه المحفوظ النوع إلى صفات الكمال أو النقصان.

وقوله: «راشحاً عنه الخير» أي^٧ محرك السماء في حال^٨ استفاضة الكمالات من العقل يفيض عنه رشحات الخير^٩ إلى عالم الكون والفساد، ويكمل^{١٠} بها استعداد المواد الناقصة. وتلك الإفاضة ليست لغرض في السافل، بل من حيث إنها تشبه بالعالِي.

وقوله: «و مبدأ ذلك في أحوال الوضع» أي: سبب ذلك الشبه الغير المستقر هو الوضع. فإن الفلك يتحرك ويستخرج بواسطة تلك الحركة الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل، و يحصل له بواسطة كل وضع شبه إلى الأمور العالِيَة التي هي بالفعل من جميع الوجود، ثم إذا

٣. م: التشبه.

٢. ص، س: سبباً.

١. س: لشبه.

٥. م: + دون أن يحصل دفعة بل على التعاقب.

٤. ق: مشابهة

٨. م: + يكون.

٧. م: عن القوة.

٦. م: + سبيل.

١١. ج: و يكمل. س: يحصل.

١٠. ق: الخير.

٩. م: محرك السماء من حيث.

زال وضع زال الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع، وإذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر، فكما أن نوع الوضع يحفظ بتعاقب الأوضاع يحفظ^١ نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات^٢، و يقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من معشوقه.

فهناك أربع سلاسل:

سلسلة الحركات،

ثم سلسلة الأوضاع،

ثم سلسلة التشبهات،

ثم سلسلة الادراكات و الكمالات^٣. و الحركات و الأوضاع كمالات للجسم، و أما التشبهات و ما يترتب عليها فهي للنفس. و نحن لا نعرف حقيقة ذلك الشبه.

هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام.

و الاعتراض عليه أن تقول: لم لا يجوز أن يكون مراد الفلك^٤ محسوساً؟

[٢/١٠-٣/١٦١] قوله: الداعي إليه إما جذب ملائم أو دفع منافر^٥.

قلنا: الحصر ممنوع، لجواز أن يكون لمعرفته، أو التشبه به، أو غير ذلك.

و لئن سلمناه^٦ لكن لا نسلم استحالة الشهوة و الغضب على الفلك. و اللازم في البسيط تشابه الأجزاء^٧ المفروضة في الحقيقة، و أما تشابه أحواله فغير لازم. و من الجائز أن يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية، كما جاز أن تكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية.

و لئن نزلنا عن هذا المقام فلا نسلم بطلان القسمين الأولين. و ما ذكره^٨ في بيانه يقتضي أن لا يكون للفلك مراد أصلاً، إذ لو كان له مراد فإما أن يحصل وقتاً، أو

٣. م: و الكمالات.

٢. م: المشابهات.

١. س، ج: ينحفظ.

٤. ص: المرلف.

٥. في كل من نسخنا الأربع المخطوطة: «لأن طلب المحسوس إما للجذب أو للدفع» بدل: «الداعي إليه إما جذب ملائم أو دفع منافر». و ما في المخطوطات لا يوجد في المطبعة.

٨. س: ذكره.

٧. ج، س: أجزائه.

٦. م: سلمنا.

لا يحصل دائماً، و يلزم أحد المحذورين.

على أنا نقول: إنما لا يجوز أن يكون المطلوب ذات المعشوق أو حالاً له^١ إذا كان ذات المعشوق أو حاله قارراً دفعي^٢ الوجود، فلم^٣ لا يجوز أن يكون المطلوب معشوقاً غير قارراً محفوظ النوع بحسب تعاقب الأفراد؟ أو حالاً من المعشوق كذلك؟ كما ذكره^٤ في الشبه، ثم^٥ بعد ذلك لا نسلم أن الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل، وإنما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه^٦ بالفعل؛ لكن من الجائز أن يكون اتصافه بها على التعاقب. غاية ما في الباب أن يكون حصول تلك الصفات له سابقاً على حصول التشبهات للفلك. ولهذا احتيج إلى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بحاويه. وعلى تقدير اجتماع الصفات الغير المتناهية يجوز أن يكون هو المبدأ الأول، فلا يلزم أن يكون هو^٧ العقل.

ولعلك^٨ لو أنعمت التأمل^٩ في الدليل أمكنك دفع هذه الاعتراضات أو بعضها. [١٤]

[٣/١٦٥-٢/١٢] قوله: و^{١٠} تقرير الكلام.

توجيهه: إن اختلاف حركات الأفلاك يستلزم اختلاف التشبهات، واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف المشبه^{١١} به.

أما الصغرى: فلأن اختلاف الحركات إما أن يستند إلى القابل أعني: جرم الفلك أو إلى الفاعل أعني: النفس المجردة. لا سبيل إلى الأول، لأنه لو كان اختلاف الحركات مستنداً إلى أجرام^{١٢} الأفلاك فلا يخلو إما أن يكون لجسميتها من حيث^{١٣} الجسمية، وهو محال لأنها مشتركة، والمشاركة لا تكون علّة للاختلاف؛ وإما لطبيعتها، وهو أيضاً محال، لأن كل جزء من أجزاء كل فلك يحتمل أن يكون في كل جهة^{١٤} وعلى كل^{١٥} حد يفرض من

١. م: له.	٢. ق: بإرادة نفسي.	٣. ص: ثم.
٤. ق: ذكروا. ص: ذكره.	٥. س: ثم.	٦. ق: فيه.
٧. م: هو.	٨. ق: ولعلك.	٩. م: لو تأملت.
١٠. ص: و.	١١. ج: المشبه.	١٢. ق، ص، س: اجسام.
١٣. ص: + هي.	١٤. ج: أي.	

السرعة و البطؤ. و ذلك يقتضي تشابه أحوالها^١. و هكذا إن كان لهيولياتها، فإنّ الجهات بالنسبة إليها متساوية. فتعيّن أن يكون اختلاف الحركات بسبب SA26/ النفوس و قد ثبت أنّ حركاتها إرادية، و اختلاف حركاتها بالإرادة لا يكون إلّا لاختلاف الأعراض، و هي التشبّهات.

و أمّا الكبرى: فلأنّ اختلاف التشبّهات إنّما يكون بحسب اختلاف مبادئها، و هي العقول. فيكون اختلاف الحركات ملزوماً لاختلاف المشبّه به؛ لكن الملزوم حق، فالتالي مثله.

هذا هو التقرير المحرّر^٢ المنتج لعين المطلوب و هو كثرة المشبّه به. و الشارح جرى على و تيرة المتن، فحاول إبطال نقيض^٣ المطلوب. و ذلك أنّ التشبّه به لو كان واحداً لكان التشبّه في جميع الأفلاك واحداً و هو عكس نقيض الكبرى، و لو كان التشبّه في جميع الأفلاك واحداً لتشابه الحركات في الجهة و السرعة و البطؤ و هو^٤ عكس نقيض الصغرى، ينتج أنّ التشبّه به لو كان واحداً لتشابه الحركات؛ لكن اللازم منتفٍ، فينتفي الملزوم.

و لا شك أنّ في^٥ هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة إليها. على أنّ انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير كبرى^٦ هذا القياس، لأنّ قوله: «و ذلك لأنّ الجسم من حيث هو جسم لا تنتهي حركته إلى جهة معينة»^٧... إلى آخره بيانها^٨، لا بيان الصغرى، وإن كان هو الظاهر. و مع^٩ ذلك في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب. و من الظاهر إنّ عدم اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان.

و في الدليل كيف ما يقرّر! نظر من وجوه؛ فإنّ قوله: «يحتمل أن يكون كلّ جزء من أجزاء الفلك على كلّ حدٍ^{١٠}» إنّ أريد به الاحتمال في نفس الأمر، فهو ممنوع بالنظر إلى الطبيعة الفلكية الخاصة أو هيولاه [١٥]. و إنّ أريد الاحتمال الذهني فهو مسلم؛ لكنّه لا

٣. ق: نقيض.

٢. م: المجرد.

١. س: أجزائها.

٦. ص: الكبرى.

٥. م: في أنّ.

٤. م: فهر.

٩. م: منع.

٨. م: بيانها.

٧. ص: ق: نفسه.

١٠. ص: حد.

ينتج المطلوب.

فإن أجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل: أن اختلاف الحركات لو استند إلى الطبيعة أو المادة يلزم أن تكون الحركة طبيعية؛

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم لو كانت^١ الحركة مستندة إليها، وهو ممنوع. فإن من الجائز أن يكون وجود الحركة^٢ من النفس بالإرادة، ويكون عروض صفة لها بواسطة أمر آخر، كما أننا نتحرك بالإرادة. وأما إن هذه الحركة على سطح الأرض لا إلى جهة السماء، فليس بالإرادة بل لأن البدن لا يمكنه الصعود. سلمناه؛ لكن لا نسلم أن اختلاف تحريكات النفس للأفلاك بواسطة اختلاف الأعراض، فلم لا يجوز أن يكون بسبب اختلاف النفوس في القوة^٣ والضعف [١٦]، أو في سائر الاحوال؟! فلئن سلمناه لكن لا نسلم أن اختلاف الأعراض^٤ يستلزم اختلاف مبادئها. ولم لا يجوز أن يتشبه جميع الأفلاك بعقل واحد من جهات متعددة؟! فلا بد له من بيان.

[٢/١٦٧-٢/١٣] قوله: واعترض الفاضل الشارح.

لما كان تقرير الدليل أن وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه وهي تستلزم تساوي الحركات، قال الإمام: هذا الإلزام لازم عليكم، لأنكم قائلون بوحدة التشبه به. فإن قولكم: «الفلك يريد التشبه بالعقل» ليس معناه أنه يريد أن يجعل نفسه مثل العقل^٥. فإن في ذلك انقلاب الحقائق؛ بل معناه أن العقل خرجت كمالاته اللاتقة من القوة إلى الفعل، و الفلك يريد أن يخرج كمالاتها اللاتقة^٦ أيضاً من القوة إلى الفعل. وذلك المعنى وهو خروج الكمالات من القوة إلى الفعل مشترك بين سائر العقول، ولا دخل^٧ لخصوصية عقل في ذلك^٨. فالفلك لا يطلب التشبه إلا بوجود خرج جميع كمالاته اللاتقة^٩ من القوة إلى الفعل، وهو شيء واحد. فلو كان وحدة التشبه به، يستلزم وحدة التشبه^{١٠} ثم

١. ص: ج: كان. ٢. م: الحركتين. ٣. م: + في.

٤. ص: فلم لا يجوز... الأعراض. ٥. س: مثلاً لعقل. ٦. ق، ص: + به.

٧. م: ق: مدخل. ٨. م: بذلك. ٩. م: + به.

١٠. م: + لزوم تساوي الحركات بين سائر الأفلاك ليكون التشبه واحداً في جميع الأفلاك فلو استلزم وحدة التشبه.

تساوي حركات الأفلاك، فيرد عليكم^١ الإلزام أيضاً^٢.
أقول: ويمكن أن يقرّر هذا الاعتراض بأن يقال^٣: هذا المعنى وهو استخراج الكمالات اللاتئة من القوة إلى الفعل مشترك بين سائر الأفلاك، فيكون التشبه واحداً في جميع الافلاك. فلو استلزم وحدة التشبه تساوي^٤ الحركات لزمكم هذا الإلزام.
وجواب الشارح: إنّ غايات حركات الأفلاك تشبهات جزئية، لأنّها غايات حركات جزئية لا تشبه كلي، والتشبه الجزئي لا بد أن يكون لمتشبه^٥ به جزئي^٦. فلا يلزم وحدة المتشبه به.

ولا خفاء^٧ أنّ جوابه أطبق على التقرير الثاني، لعدم احتياجه حينئذٍ إلى تقرير هذه المقدمة القائلة بأن التشبه الجزئي يكون لمتشبه به جزئي، وهي مفقودة في الشرح.

[٣/١٦٨-٢/١٣] قوله: ذهب قوم.

إعلم! أنّ حاصل الكلام في الفصل السابق أنّ اختلاف حركات الأفلاك يدلّ على اختلاف الاغراض التي هي التشبهات، و اختلاف التشبهات يدلّ على اختلاف المتشبه به، فيكون لكلّ فلك عقل متشبه به، وهاتان المقدمتان وإن لم تكونا يقينيتين إلّا أنّ الظن واقع بهما؛ والظن في هذا المقام كافٍ.

ثم إنّ قوماً منهم ذهب^٨ إلى أنّ اختلاف الحركات ليس لأجل اختلاف الاغراض، بل لأجل نفع السافل، فإنّ الحركات في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصود وهو التشبه. والحركة المخصوصة في^٩ الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة^{١٠} نافعة للسافل. فلهذا اختارها.

و للشيخ في إبطال هذا المذهب طريقتان.

الأوّل: إنّّه لو جاز أن تكون هذه^{١١} الحركة لأجل المعلول لجاز أن يكون نفس الحركة

١. م: الأفلاك لزمكم. ٢. م: أيضاً. ٣. ق، س، ص: قال.
٤. م: لتساوي. ٥. ق، س: المتشبه. ٦. ق: جزئياً.
٧. م: لا شك. ٨. م: ذهبوا. ٩. ق: على.
١٠. ق: على الهيئة المخصوصة. ١١. م: هيئة.

لأجل المعلول حتى أن السكون يحصل خيرية الفلك كالحركة؛ لكنه اختار الحركة لأنها نافعة للغير. وهذا نقض وإن ساء الإمام معارضة [١٧].

الثاني: إنه لا يجوز أن يكون هيئة الحركة لأجل السافل، كما لا يجوز أن يكون نفس الحركة لأجل السافل /SB26/ لاشتراك الدليل. وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب. ولهذا أضرب عن الطريق الأول بقوله: «بل إذا كان الأصل»... إلى آخره.

واعترض الإمام على الطريق الأول بأن مقصود الفلك هو التشبه، والتشبه إنما يحصل باستخراج الأوضاع من القوة إلى الفعل. واستخراج الأوضاع إنما هو بالحركة، فالحركة أية حركة كانت تحصل المقصود، بخلاف السكون.

و تحرير جواب الشارح: إن القوم قدروا استواء الحركات في تحصيل الغرض، و ذهبوا إلى أن اختيار هيئة^٢ الحركة لأجل نفع الغير على ذلك التقدير، والشيخ أيضاً قدر الحركة و السكون سواء في تحصيل الغرض، و يجوز كون اختيار الحركة لأجل نفع الغير على ذلك التقدير^٣. ثم إن منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض منع أيضاً تساوي الحركات في تحصيل الغرض، فإن الغرض ليس مطلق^٤ التشبه؛ بل حصول التشبهات الجزئية بإرادة جزئية^٥، ولعلها لا تحصل إلا من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة.

والحاصل أن كلام الشيخ نقض إجمالي. وجواب النقض الإجمالي^٦ يجب أن يكون بحيث لا يرد^٧ على أصل الدليل؛ لكن المنع الذي أورده على النقض وارد عليهم أيضاً.

وأنت تعرف أن قوله: «ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك» [١٨] قول ما قال به الإمام فهو زائد لا دخل له في الجواب؛ وكذا قوله: «فالعلة الداعية إلى إسناد أصل الحركة... إلى آخره»، لتتمام الجواب دونه.

[٣/١٧١-٢/١٤] قوله: فحمله الشيخ.

جمع بين قولي الفيلسوف الأول بأن^٨ المراد من قول الوحدة: إن المتشبه^٩ به البعيد

٣. ق: و الشيخ... التقدير.

٦. م: نقض إجمالي.

٩. ص: الشبه.

٢. م: لأجل السافل.

٥. م: بإرادة جزئية.

٨. م: أن.

١. ق: الأوضاع.

٤. م: بمطلق.

٧. ص: يرد.

واحد، ومن قول الكثرة: إنَّ المتشبه به القريب كثير؛ فلاتنافي بين القولين.

[٣/١٧١-٢/١٤] قوله: لزم تشابه الحركات.

قلنا: لا نسلم، وإنَّما يلزم لو كان متشبهاً به قريباً، وهو ممنوع؛ بل هو متشبه به بعيد. سلّمنا ذلك، لكن نختار أنَّ المتشبه به هو مع غيره^١.

[٣/١٧٢-٢/١٤] قوله: والجواب عن الأول.

تقريره: إنَّنا نختار أنَّ ذلك الواحد متشبه به.

[٣/١٧٢-٢/١٤] قوله: فلا يكون هو متشبهاً به.

قلنا: لا نسلم، فإنَّ المراد بالمتشبه به ماله مدخل في التشبه به. والمبدأ الأول كذلك، لأنَّه علّة وجود المتشبه به^٢؛ فله دخل في وجود ذلك.

[٣/١٧٣-٢/١٥] قوله: في تصوّر^٣ كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصوّر.

أي: كيف يعقل أنَّ الشيء بسبب أنَّه يتصوّر شيئاً ويدرك كمالاً يحرك شيئاً آخر؟ والمثال أنَّ النفس الإنسانية إنَّما يتعلّق أموراً وينتقش في قوّة الخيال صوراً لها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس، فيسري الانفعال إلى البدن ويعرض له حركة ودهشة. فكمّا أنَّ حدوث الانفعال في أنفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوّة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد أن يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجباً لاستمرار انفعال خيال الفلك، وهو يستتبع دوام حركة الفلك [١٩].

[٣/١٧٤-٢/١٦] قوله: القوّة قد يكون على أعمال غير متناهية.

النهاية واللانهاية يعرضان الكم^٤ بالذات، وما ليس بكم بالذات بسبب^٥ كمّية. والقوى

١. ص، ق، س؛ هذه التعليقة بتمامها وقعت بعد التعليقة التالية.

٢. م؛ به.

٣. ق؛ أنفسنا... في.

٤. م؛ ربّما.

٥. ق؛ سبب.

٦. م؛ لكم.

ليست^١ بكميات، ونهاياتها ولانهاياتها بحسب كمية آثارها، إمّا الانفصالية وهي عدد آثارها، وإمّا الاتصالية وهي زمانها. أمّا نهاياتها^٢ ولا نهايتها بحسب عدد حركاتها فهو^٣ الاختلاف بحسب العدة؛ وأمّا نهايتها ولا نهايتها بحسب زمان حركاتها^٤ فلما كان الزمان مقداراً كمّاً يمكن أن يفرض اللانهاية فيه^٥ في جانب الازدياد، و^٦ يمكن أن يفرض في جانب الانتقاص. فهما إمّا في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة، وإمّا في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة. ولما استحال^٧ وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لأنّ حركتها حينئذٍ إمّا أن تقع في آن، وهو محال، لاستحالة وقوع الحركة في الآن؛ وإمّا أن تقع في زمان، فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان أشدّ، فلا تكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة؛ هذا خلف^٨ لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة، بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي^٩ بحسب العدة والمدة؛ أمّا مثال التناهي فحركة المدرة، فإنّها متناهية بحسب المدة؛ وهو ظاهر بحسب العدة أيضاً، لأنّ حركتها واحدة وأقلّ مراتب العدد الوحدة. وأمّا مثال اللاتناهي فحركة الفلك، فإنّها غير متناهية بحسب المدة. وهو ظاهر، وبحسب العدة، لأنّ^{١٠} للفلك أدواراً غير متناهية وكلّ دورة حركة، فحركة الفلك تشتمل على حركات غير متناهية.

وفيه نظر؛ لأنّ انقسام حركة الفلك بحسب الفرض، وأمّا في الواقع فهي متصلة واحدة من الأزل إلى الأبد، والانقسام الفرضي لو كفى لم تكن حركة المدرة متناهية [٢٠]. وأمّا الشارح فقد قسّم النهاية واللانهاية إلى ثلاثة أقسام، فإنّهما تلحقان الكمّ لذاته، أو ماله كمية كالجسم، أو لشيء^{١١} تتعلّق به كمية كالقوى، فإنّها يتعلّق بها شيء له كمية وهو عملها. وأشار بقوله: «فمنها ما يعرض للكمّ المتّصل» إلى القسم الأوّل، فإنّ النهاية واللانهاية إذا عرضتا^{١٢} الكمّ^{١٣} بالذات فإمّا أن يكون عروضهما للكمّ المتّصل^{١٤}، فهما نهاية

١. ص، س : ليس.	٢. م : أمّا نهاياتها.	٣. م : فهو.
٤. س : آخر.	٥. م : له.	٦. م : و.
٧. ص : استحالت.	٨. م : و.	٩. ص : + هي.
١٠. م : لا.	١١. م : ق : بالشيء.	١٢. م : ق، ج : عرضاً.
١٣. م : للكمّ.	١٤. م : المنفصل.	

المقدار ولا نهايته؛ وإما أن يكون عروضا لهما للكم المنفصل فهما نهاية العدد ولا نهايته. و المقدار^١ كما يمكن أن يزداد إلى غير النهاية فيكون لا نهايته^٢ لا نهاية المقدار لا اتصاله، يمكن أن ينقص إلى غير النهاية، لأنه قابل للانقسام والانفصال SA27/ دائما؛ لكنه عند انفصال الأجزاء يكون كمّا منفصلاً، فيكون لا نهايته لا نهاية العدد.

و قوله: «و الشيء الذي^٣ له مقدار» إشارة إلى القسم الثاني من الأقسام الثلاثة. و إلى الثالث أشار بقوله: «و أما الشيء الذي يتعلّق به شيء ذو مقدار». ففرض النهاية و اللانهاية في القوى إما بحسب مقدار عملها، أو بحسب عدد أعمالها. فإن كان بحسب عدد أعمالها فإن كان أعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية، وإن كانت متناهية فمتناهية، و إن كانت أكثر كانت أقوى. و إن كانت^٤ بحسب مقدار العمل فإما أن يعتبر فيه وحدة العمل أي^٥؛ يكون عمل واحد يقع في أزمنة مختلفة، فإن وقع ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن، فالقوة غير متناهية، وإلا فمتناهية. وكلما كان الزمان أقصر كانت القوة أقوى؛ وإما أن لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط، فالقوة إن عملت في زمان غير متناهٍ سواء يعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي أعمالاً متعدّدة متتالية أو عملاً واحداً فهي غير متناهية، وإن عملت في زمان متناهٍ فهي متناهية. و متى كان زمان العمل أطول كانت القوة أقوى.

و فيه نظراً؛ لأننا لو فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات [٢١]، و حركة قوة أخرى مأتي ذراع في ساعتين يلزم على ما ذكره أن القوة الأولى يكون أقوى^٦، وليس كذلك. و الحق في التقسيم ما ذكرنا.

[٣/١٧٧-٢/١٦] قوله: و الحركات التي تفعل حدوداً.

الفرض بيان أن^٧ الحركة الحافظة للزمان ليست إلا المستديرة، و ذلك مبني على

- | | |
|-------------------------------------|--------------------|
| ١. س: ولا نهايته وإما... و المقدار. | ٢. ص: س: نهاية. |
| ٣. س: الذي. | ٤. ص: له. |
| ٦. ق: ص: كان. | ٧. م: أو. |
| ٩. ج: مقوى. | ١٠. ص: أن. |
| | ٥. س: بحسب... كان. |
| | ٨. ص: هو. |

مقدّمين:

إحديهما: أن الزمان مقدار الحركة،

والثانية: أن الزمان لا بداية له ولا نهاية له^١. وقد سلف بيانهما. فتكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية ولا نهاية لها. فتلك الحركة إما حركة واحدة مستديرة، أو حركة واحدة مستقيمة، أو حركات مختلفة. فهذه أقسام ثلاثة. والقسمان الأخيران باطلان؛ فتعيّن الأول.

أما أنه لا يجوز أن يكون الحركة الحافظة مستقيمة، فلأن كل حركة مستقيمة منتهية إلى السكون، إذ المتحرك بالاستقامة إما أن يذهب على استقامته إلى غير النهاية وهو محال ولا لزوم وجود أبعاد^٢ غير متناهية، وإما أن يرجع وينعطف، فحينئذ تفعل تلك الحركة حداً معيناً ونقطة هي نهاية الذهاب، وبداية الرجوع أو^٣ الانعطاف. فيكون حركات مختلفة لا حركة واحدة، وقد فرضته حركة واحدة؛ هذا خلف!

وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أن الحركة لو انعطفت لانعطفت^٤ عن الذهاب. لم لا يجوز أن يكون الحركة الذهابية والمنعطفة واحدة على الاتصال؟ فإننا إذا توجّهنا إلى غاية على مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالضرورة إننا إذا وصلنا إلى زاوية الانعطاف لم تنقطع حركتنا [٢٢]، بل استمرت^٥ على اتصالها.

وأما أنها^٦ يمتنع أن تكون الحافظة للزمان حركات مختلفة، فلا ممتنع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلّل السكنات [٢٣].

والحجة المشهورة فيه أن الحركات المختلفة لها حدود في المسافة، فالمتحرك إلى حد من تلك الحدود إنما يكون واصلاً إليه في آن، لأن الوصول آنّي، فإنه لو وقع في الزمان ففي نصفه إما أن يحصل الوصول، أو لا. فإن لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول [٢٤]، وإن حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان؛ بل في نصفه. ثم إذا جاوز ذلك الحد صار مبيناً أو مفارقاً له. والمباينة والمفارقة إنما^٧ تحصلان في آن، فلا يخلو إما أن

١. ج: ص: له.

٢. ج: بعد.

٣. م: و.

٤. ج: لا نقطت.

٥. م: استمر.

٦. م: إنها.

٧. م: ألما.

يكون أن الوصول عين أن المفارقة وهو محال، وإلا لزم أن يكون مفارقاً واصلاً^١ في آن واحد، أو غيره. فإما أن يتخلل بين الآتين زمان، أو لا. فإن لم يتخلل يلزم تتالي الآتات، وهو محال، فإنه لو اجتمع آتات^٢ يحصل منها^٣ امتداد والامتداد الزماني ينطبق على الحركة والمسافة، فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزئ. وإن يتخلل بينهما زمان فهو زمان السكون، لأن المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك إلى ذلك الحد، إذ التقدير أنه وصل إليه؛ ولا عنه، لأنه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة.

ونقضها الشارح بالحدود^٥ المفروضة في المسافة حتى يقال: المتحرك إلى كل^٦ حد يفرض في المسافة إنما يكون واصلاً إليه في آن... إلى آخر الدليل. فإن قلت: لا نسلم أن المتحرك واصل^٧ إلى الحد المفروض، فإن الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول إلى المعدوم محال فضلاً عن الوصول في آن؛ قلت: لا معنى للوصول إلى الحد المفروض إلا الحصول في حيث، بحيث إذا فرض ذلك الحد موجوداً كان الحصول في ذلك الحيز عنده. والوصول بهذا المعنى ضروري، والنقض به لازم.

وإنما قيّد الحدود بالمفروضة لأنه لو نقض بالمسافة التي يكون فيها حدود^٨ بالفعل فربما يلزم السكنات في مثل^٩ المسافة [٢٥].

كما أورد الشيخ نقضين:

الأول: إنا إذا ركبنا كرة على دولاب دائم^{١٠}، وفرض فوقها سطح بسيط^{١١} بحيث يلقاها عند الصعود والكرة تصير مماسةً لذلك السطح ثم تصير لا مماسةً فيلزم أن يكون^{١٢} بين الآتين سكون.

الثاني: إن المسافة إذا حصلت^{١٣} فيها SB27/ نقطت بالفعل بأن كان بعضها أسود وبعضها

- | | | |
|-----------------------|---------------|-----------------|
| ١. م: وأصلاً مفارقاً. | ٢. م: آنان. | ٣. م: منها. |
| ٤. م: لم. | ٥. ج: بالحد. | ٦. ص: لكل. |
| ٧. م: وصل. | ٨. س: الحدود. | ٩. م: + تلك. |
| ١٠. م: + الحركة. | ١١. ق: بسيط. | ١٢. ج، ص: يحصل. |
| ١٣. م: حصل. | | |

أبيض، أو كان أجزائها منضودةً على التماسٍ يلزم الوقوفات عند تلك الحدود.
 وحاصل جواب الشيخ التزام^١ السكون فيها^٢.
 وأورد الإمام النقض بمماسّة كل كوكبٍ لنقطةٍ معيّنة من الفلك المحيط بفلكه، كما إذا
 كان في ذروة التدوير على أوج حامله، أو في حضيض التدوير و حضيض حامله. و
 بوصول الكوكب إلى الأوج و الحضيض و مسامتتها لنقطة^٣ الاعتدالي^٤. و هذه النقوض
 أيضاً بحدود مفروضة.

[٣/١٧٩-٢/١٧] قوله: وقد أبطلها^٥ الشيخ في «الشفاء»

لما كانت^٦ المفارقة و المباينة هي حركة الرجوع فهيهنا آنان: أنّ يقع فيه^٧ ابتداء
 الرجوع؛ و أنّ يصدق على المتحرك الراجع أنّه مفارق مباين. فلا شك أنّه يصدق عليه في
 كلّ آني يفرض في زمان الرجوع^٨ أنّه متحرك مفارق.

فإن أرادوا بأن المباينة هو الأول فلا نسلّم المغايرة بين الآتين، لجواز أن يكون هذا
 الآن عين أن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب حتّى يكون هذا الآن فصلاً مشتركاً بين
 زمانيّ الحركتين أعني: زمان^٩ الذهاب و زمان الرجوع. فإن نسبة الآن إلى الزمان نسبة
 النقطة إلى الخط^{١٠}: كما أنّ النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان، وكما أنّ النقطة
 يمكن أن تكون فصلاً مشتركاً بين خطين^{١١}، أي: تكون بداية لخط و نهاية لآخر، كذلك
 الآن يمكن أن يكون فصلاً مشتركاً بين الزمانين.

وإن أرادوا بأن المباينة هو الثاني فلا نسلّم أن^{١٢} الزمان المتخلّل بين أن الوصول و هذا
 الآن زمان السكون، بل زمان الحركة و هو بعض حركة الرجوع، فإن كلّ آني^{١٣} يفرض من
 آتات حركة الرجوع يتخلّل بينه و بين أن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع.

- | | | |
|--------------------|-------------------|---------------------------|
| ١. ص: إلزام. | ٢. س: فيهما. | ٣. ص: + التدوير. |
| ٤. ج: س: الاعتدال. | ٥. ق: أبطل. | ٦. س: ص: كان. |
| ٧. م: فيها. | ٨. ص: + و. | ٩. ق: الحركتين أعني زمان. |
| ١٠. م: + و. | ١١. ج: س: الخطين. | ١٢. م: + يكون. |
| ١٣. ق: آن. | | |

و وجه الإمام الحجة بالوصول واللاوصول بأن الحركة الواصلة إلى حدٍّ معيَّن بالقوَّة المحركة إليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علَّة، والوصول أني لا كالحركة، فإنها لا تقع في الآن. وإذا زال الاتصال عن القوَّة المحركة يكون زوال الوصول في آنٍ آخر، وبين الآتين زمان السكون.

ولا شك أن الاعتراض واردٌ عليه^١ أيضاً، لجواز أن يكون الوصول^٢ في آنٍ هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول في كله. وقد صرح به الشيخ حيث قال: «وكذلك إن أوردوا^٣ بدل لفظ المباينة اللامماسَّة، إذ لا فرق بين الوصول والمماسَّة واللاوصول واللامماسَّة». وكان نقل هذا الكلام من الشارح إنما هو للتنبيه^٤ على تزييف توجيه الإمام. على أنه حمل المحرك الموصول على القوَّة المحركة. وحينئذٍ يكون^٥ التعرُّض له ولوجوده في آن الوصول مستدرَكاً في الاستدلال، إذ يكفي أن يقال: الحركة الواصلة إلى حدٍّ يكون وصولها إلى ذلك الحد أني^٦ وزوال الوصول عنه في آنٍ آخر. وأما أن الوصول عن القوَّة فلا دخل له في الدلالة.

ثم إنَّ الشارح قرَّر الحجة بميلين كما صرح به^٧ الشيخ في الشفاء والنجاة. وتقريرها: إنَّ الحركة الموصلة إلى حدٍّ إنما يصدر عن علَّة موجودة، وتلك العلَّة لها^٨ اعتباران: أحدهما: كونها مزيلةً للمتحرك عن حدٍّ ما مقربةً له إلى الحدِّ^٩ الآخر، ويسمَّى^{١٠} بهذا الاعتبار ميلاً، إذ لا معنى للميل والميلان إلا الانصراف عن حدٍّ والتوجه إلى آخر. و ثانيهما: كونها^{١١} موصلةً إلى الحدِّ الذي يتوجه إليه^{١٢}. ومن البين المكشوف أن معنى الاتصال إلى الحدِّ غير التقريب. وبهذا الاعتبار لا يسمى^{١٣} ميلاً وإن كان الموضوع واحداً. فتلك العلَّة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول، لأنه علَّة الوصول، والعلَّة باقية مع بقاء المعلول. فإذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر. لأنَّ حركة الذهاب

٣. ج، ص: أورد.

٢. ج: + له.

١. ص: له.

٦. ج: في آن.

٥. ق: + زمان.

٤. ص: التنبيه.

٩. م: + الذي يتوجه.

٨. ص: لمتا.

٧. م: به.

١٢. ق: + الذي.

١١. م: كونه.

١٠. م: ليس.

١٣. م: يسمى.

وحركة الرجوع مختلفتان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد. وهذا الميل يوجد في آنٍ آخر وإلا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آنٍ واحد؛ وأنه محال. وبينهما زمان السكون لانتفاء الميل، لأنه لو وجد لكان إما مقرباً إلى ذلك الحد فلا يكون واصلاً إليه، وقد فرضنا الوصول إليه؛ هذا خلف، وإما أن يكون مبعداً عنه فيكون زائل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله. فتعيّن أنه لا ميل^٢ فلا حركة.

والنظر في هذا التوجيه من وجوه:

أحدها: أن في قوله: «الحركة الموصلة إنما تصدر عن علّة» مساهلة [٢٦]، لأن الميل آلة للطبيعة - كما تقرّر، فكيف صار مصدراً للحركة؟! ولو^٣ قال: الحركة الموصلة إنما توجد بسبب علّة موجودة و لتلك العلّة اعتباران؛ لخلص^٤ عن الإشكال.

ثانيها: أنه يكفي في الاستدلال أن يقال: وصول الجسم المتحرك إلى حدٍّ إنما هو بسبب الميل المحرك^٥؛

فلا بدّ أن يكون موجوداً في آن الوصول، لاستحالة وجود المسبّب بدون السبب. فالقول^٦ بأن له اعتبارين يسمّى بأحدهما ميلاً ولا يسمّى بالآخر مستدرك^٧ لا دخل له في الاستدلال.

ويمكن أن يقال: إنه جواب سؤال، وهو: أن الميل إنما ينبعث عن القوة المحركة لأجل الحركة، فإذا انعدمت الحركة فليعدم^٨ الميل، فكيف يوجد في حال الوصول؟! فأجاب^٩: بأن الميل من شأنه أنه مزيل للجسم عن حدٍّ آخر. وإذا^{١٠} وصل الجسم زال عنه الإزالة وبقي الاتصال إلى الحدّ، فهو ينعدم في حال الوصول من حيث الإزالة موجوداً من حيث الاتصال.

وثالثها: أنه لا حاجة في الدليل إلى التعرّض للميل الأوّل، إذ يكفي أن يقال: تحرك

١. ج: أن.
٢. م: + له.
٣. م: لو.
٤. م: لتخلص.
٥. م: المتحرك.
٦. م: والقول.
٧. م: الوصول... مستدرك.
٨. م: فينعدم.
٩. ق: أجاب.
١٠. م: فإذا.

الجسم إلى حدٍّ. فوصوله إلى ذلك الحدِّ آتٍ، ثمَّ إذا تحرَّك عن ذلك الحدِّ فقد زال وصوله و إنما يكون زوال وصوله و حركته عن ميلٍ حادثٍ، و حدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرفه. فيكون في طرفه زوال الوصول، فلا يكون فيه الوصول [٢٧]، فهناك آتان: آن الوصول^١، و آن اللاوصول، و بينهما زمان السكون.

و الجواب: أنَّ مآقرره الشيخ مبناه على امتناع SA28/اجتماع ميلين، فلا بدَّ من التعرُّض للميل الأوَّل. و أمَّا ما ذكرتم فهو طريق^٢ آخر في الدلالة، و تعيين الطريق غير لازم.

و رابعها: إنَّ هذه الدلالة^٣ يتمُّ بدون المقدِّمة القائلة بأنَّ الميل آتٍ ليس كالحركة؛ فنقول: هذا بالحقيقة^٤ ليس مقدِّمةً في الدليل، بل جوابٌ لسؤال^٥ مقدِّرٍ عسى أن يقال: الميل لاخفاء في أنَّه يستمرُّ^٦ و يبقى زماناً كالحركة، فلمَّ لا يجوز أن يكون الميل زمانياً كالحركة؟

أجاب: بأنَّه ليس كالحركة [٢٨]، فإنَّهما و إنَّ وقعا في الزمان إلَّا أنَّ الميل يوجد في الآن و يستمرُّ، و الحركة لا تقع إلَّا في الزمان.

و خامسها: إنَّ أردتم بقولكم: «الميل علَّة الوصول» أنَّه علَّةٌ موجبةٌ له، فهو ممنوعٌ. و إنَّ أردتم أنَّه علَّةٌ معدَّةٌ للوصول فمسلَّمٌ، ولكن لا يلزم وجوده في آن الوصول، لعدم اجتماع العلَّة المعدَّة مع المعلول.

و سادسها: إنَّه إذا وصل المتحرِّك إلى حدٍّ يتوجَّه إليه فلو وجب بقاء الميل^٧ الموصل في ذلك الحدِّ لزم أن يكون الجسم إذا تحرَّك إلى حيِّزه الطبيعي يبقى الميل الموصل فيه مادام في حيِّزه، لكنَّهم صرَّحوا بخلافه.

و يُمكن أن يجاب عنه: بأنَّ الحجر إذا تحرَّك من الهواء إلى حيِّزه الطبيعي فلا شكَّ في بقاء ثقله^٨ [٢٩]، و لكن ثقله مادام في الهواء كان مزيلاً مقرباً و بهذا الاعتبار هو ميلٌ، فإذا وصل إلى حيِّزه كان ثقله موصلاً و يبقى مادام في حيِّزه الطبيعي، و الَّذي زال هو الميل من

٣. س: + إلما.

٢. م: دليل.

١. ص: بل في... اللاوصول.

٦. م: مستمر.

٥. م: سؤال.

٤. م: في الحقيقة.

٨. ص: ق: - و.

٧. ق: الميل.

حيث أنه ميلٌ.

وسابقتها: أن الثابت امتناع اجتماع الميلين^١، وأما امتناع اجتماع المحرك الموصل و الميل الثاني فممنوع^٢. وذلك لأن الثابت امتناع اجتماع الميلين لأن أحدهما مقربٌ إلى حدٍّ، والآخر مبعّدٌ عنه. وهذا لا يتأتى في المحرك الموصل.

وجوابه: إن من البين امتناع أن يكون جسمٌ فيه بالفعل الاتصال إلى حدٍّ، وفيه بالفعل التنحي عنه [٣٠].

و ثامنها: إن الحجر إذا تحرك في الهواء قسراً و ضربنا^٣ يدنا في أثناء حركته عليه حتى أنزلناه، فلا شك أن يدنا تحركت بالمشاعة في جهة النزول [٣١]. فلو سكن الحجر وجب سكون يدنا أيضاً، لكن حركة اليد معلومة قطعاً.

و تاسعها: أن الحركة لما انحصرت في الطبيعية الإرادية والقسرية^٤، كذلك السكون الذي هو مقابلها منحصراً في الأقسام الثلاثة، فلو سكن الحجر المقسور في الهواء كان سكونه إما طبيعياً أو إرادياً وهو ظاهر الاستحالة؛ وإما قسرياً، وليس كذلك، إذ لا قاصر ثمة أصلاً.

فنقول: يجوز أن يكون امتناع وجود الميلين هو سبب وجوب^٥ السكون، كما أن امتناع الخلا قد يكون سبب الحركة التخلخلية.

[٣/١٨٢-٢/١٧] قوله: و الحدّ أعمُّ من النقطة.

لما كان الدعوى و هي أن الحركات المختلفة يمتنع أن تتصل من غير تخلل سكون غاية يتناول أنواع الحركات سواء كانت^٦ في أين أو كم أو كيف أو وضع، كان الأولى أن يعبر عن الحركات المختلفة بالتّي تفعل حدوداً، لأن كل حركة من الحركات يتوجّه إلى غاية فهي ينتهي^٧ إلى تلك الغاية، فهي فاعلة حدّاً؛ لكن ضمّ الشيخ إلى الحدود النقطة^٨

٣. م: جرينا.

٦. ج: منحصرة.

٩. م: منتهي.

٢. م: ممنوع.

٥. م: القسرية و الإرادية.

٨. م: كان.

١. م: ميلين.

٤. ج، م: يتحرك.

٧. م: وجود.

١٠. م: الشيخ النقطة إلى الحدود.

لأنّ البيان في الحركة الأينية أسهل. فلهذا^١ خصّص الدعوى بعد ما عمّا.

[٣/١٨٣-٢/١٧] قوله: وإنّما وصف تلك الحركات بأنّها هي التي يقع بها الوصول.

هذا ليس بوصفٍ للحركات، بل هو محمولٌ عليها. فلو قال: «إنّما حمل على الحركات» كان أظهر [٣٢]. وإنّما حمّله عليها لأنّ الحركات الفاعلة^٢ للحدود هي الحركات المنتهية المنقطعة. والحركات المنتهية^٣ المنقطعة^٤ واصله^٥ إلى حدودٍ من المسافة بالضرورة أي: يقع بها وصول الجسم إلى حدود المسافة. وإليه أشار بقوله: «لأنّ الحركة المتوجّهة إلى حدٍّ إنّما تنقطع بالوصول إليه». وفيه مساهلة، لأنّ الحركة ربّما يتوجّه إلى حدٍّ من حدود المسافة وإن لم يكن هو^٥ الحدّ الذي توجّهت إليه الحركة [٣٣]؛ وهذا ليس ببيان فائدة تلك المقدّمة في الاستدلال، بل بيان صدقها. والفائدة أنّه لو اقتصر على انتهاء الحركات [٣٤] فيقال: «الحركة إذا انتهت يكون انتهائها في آنٍ، ثمّ إذا ابتدأت حركةً أخرى يكون ابتدائها في آنٍ آخر و بين آئين زمانٍ» لم يتمّ، لجواز أن يكون آن ابتداء الحركة الأخرى هو آن انتهاء الحركة الأولى. فلا بدّ من الدلالة على تغايرهما. فقد بأن لك أنّ المراد بالحدود في قوله: «هي التي تفعل حدوداً» حدود الحركة، وهي نهاياتها وانقطاعاتها كما صرّح به الشيخ في الشفاء، وفي^٨ قوله: «هي التي يقع بها الوصول»، أي: وصول الجسم المتحرّك إلى الحدود؛ أي^٩: حدود المسافة. وذلك ظاهرٌ.

وأما قوله: «فالحركة التي يقع بها وصولٌ بالفعل فهي منقطعة» فهو عكس المقدّمة المذكورة أي: الحركة الواصلة إلى حدٍّ من حدود المسافة منقطعة^{١٠} منتهية.

وأنت تعلم أنّ إتمام البرهان ليس يتوقّف على هذا العكس، مع أنّ ما تقدّم من التعرّض واردٌ عليه. ولعلّه إنّما ذكره لأنّ قوله: «هي التي يقع بها الوصول» دالٌّ على الحصر و المساواة؛ لكن من الجائز أن لا يكون هذا المفهوم مراداً، وإنّما المراد منطوقه فقط، أو

٣. م: المنتهية.

٢. م: الفاصلة.

١. م: ولذلك.

٥. س: هو.

٤. م: + والحركات المنتهية المنقطعة.

٨. م: هي.

٧. م: آن.

٦. ص: على.

١٠. م: المنقطعة.

٩. ج: و.

للتنبية^١ على أن وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة، وهو ممنوعٌ غاية ما في الباب انقراض الحدود في^٢ الحركة، وأما وجود حدٍّ في الحركة حتّى تنقطع تلك الحركة وتبتدئ حركةً أخرى مخالفة لها فلا!

وأما قوله: «والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصولٌ إلا بالفرض» فهو عكس نقيض العكس. /SB28/ وليت شعري إذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف ينتقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة إلى الحدود المفروضة؟! [٣٥] وما ذلك إلا تناقضٌ محض!

[٣/١٨٤-٢/١٨] قوله: وأشار إلى إمكان وجوده في آن بقوله: فإن الإيصال ليس مثل المفارقة. هذه إشارة إلى إمكان الوجود^٤ بعد الاستدلال على الوجود، وهو هذيان! والأولى أن يقال: إنّه جوابٌ لسؤال ذكرناه^٥ في الميل.

[٣/١٨٤-٢/١٨] قوله: ثمّ أثبت بعد ذلك الآن الثاني. لما كان حاصل الدليل أن هيهنا آتين: آن الوصول وآن اللاوصول [٣٦] وبينهما زمان السكون وفرغ عن إثبات الآن الأول، شرع في إثبات الآن الثاني. وإثما قال: «يزول عن المحرك كونه موصلًا» لأنّ المحرك الموصل أصليّ وهو الطبيعة أو الإرادة أو القاسر، وغير أصليّ وهو الميل. وإنّ انعدم في جميع زمان زوال الوصول إلا أن الطبيعة مثلاً باقيةً وزال عنها الإيصال.

ولقائل أن يقول: حمل المحرك^٦ الموصل فيما سبق على الميل، والضمير في قول الشيخ: «ثمّ إنّه يزول عنه^٧ كونه موصلًا» يرجع إلى ذلك المحرك^٨، فحملة هيهنا على الطبيعة ينافي ذلك [٣٧]. ولهذا حمل الإمام المحرك الموصل على القوة الجسميّة في آن الوصول موصلةً بالفعل ثمّ يزول عنها الوصول في زمان المفارقة. والآن الذي يصير فيه^٩

٣. س: وهذه.

٢. ق: من.

١. س، ص: والتنبيه.

٦. ق: المتحرك.

٥. م: ذكره.

٤. ص: الوصول.

٩. م: فيه.

٨. س، ص: + المرصل.

٧. م: عند.

غير موصلة غير الآن الذي يصير^١ فيه موصلة، فبينهما زمان سكون. وقد مرّ ما فيه! والصواب أن يقال: إذا زال وصول الجسم المتحرّك إلى الحدّ المتوجّه إليه و فارقه^٢ [٣٨]، فهناك أمران: انعدام الميل بالمرّة، وزوال الإيصال عنه؛ لكن لم تثبت بعد أن الميل الأوّل يمتنع أن يوجد في زمان المفارقة، و زمان الوصول ثابت بالفرض. والكلام يتمّ من غير حاجة إلى إثبات انعدام الميل، فلهذا لم يقل ثمّ ينعدم في جميع زمان مفارقتة المتحرّك عن الحدود^٣؛ وذلك لأنّ المتحرّك الموصل موجود في آن الوصول. ثمّ زوال الوصول إنّما هو بسبب الحركة الثانية، والحركة الثانية إنّما هي بسبب الميل الثاني. لكن حدوث^٤ ميل الثاني لا يكون في آن الوصول، وإلاّ لاجتماع الميلان المختلفان في آن، وهو محال، بل في آن آخر فيه اللاوصول [٣٩].

وغاية تقرير كلام الشارح في إثبات الآن الثاني أن يقال: زوال الوصول وإنّ استمرّ زماناً إلاّ أن حدوثه آنّي، لأنّ الميل الموصل موجود في زمان ثمّ صار غير موصل في زمان آخر. فلا بدّ أن يكون بين الزمانين آن. فذلك الآن لا يجوز أن لا يكون^٥ آن الوصول و لا آن اللاوصول لا تمتنع ارتفاع النقيضين، و لا يجوز أيضاً^٦ أن يكون آن الوصول، لأنّ السبب الموصل في زمان الوصول موجود الشيء الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم. والوارد الذي يوجب انعدامه^٧ هو الميل الثاني الذي هو ضده، فما لم يطرأ الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل، و حصول^٨ الميل الثاني لا يكون في جميع الزمان اللاوصول، بل في طرف الزمان اللاوصول الذي هو الآن الفاصل، فيكون فيه اللاوصول، لأنّه معلوله.

و فيه نظر! لأنّ الذي ثبت أن الوصول آنّي. وأمّا استمراره في زمان فيتوقّف على سكونه [٤٠]، ضرورة أنّه إذا فارق الحدّ لم يبق الوصول، فلو أثبتنا^٩ الوصول^{١٠} لذلك لدارت الحجة.

٣. م: الحدّ.

٢. م: + فيه.

١. ق: يصير.

٥. م: لكن حدوث. + و.

٤. ق، ص: لكن.

٦. م، ق: يكون.

٨. م: + و.

٧. ق: أيضاً.

٩. ج، س: حدوث.

١١. ج: السكون.

١٠. م: أثبت.

ثم هب! أن السبب الموصل موجود في زمان، لكن لا نسلم أنه ينعدم إذا صار غير موصل، فإنه^١ كان محرّكاً موصلاً و زال التحريك و لم ينعدم، فلم لا يجوز أن يزول الاتصال أيضاً و لا ينعدم؟! [٤١] فضلاً عن محاولة سبب عدمه. سلمناه، لكن انعدام الشيء كما جاز أن يكون بطريان^٢ الضدّ [٤٢] كذلك يجوز أن يكون بانتفاء شرط أو وجود مانع [٤٣].

ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن^٣ لا يكون^٤ أن الوصول لوجود الميل الأول فيه و امتناع اجتماع الميلين. فلا حاجة إذن إلى قوله: «و كان للاتصال^٥ الذي هو معلوله حاصلًا معه [٤٤]. و أيضاً كفى أن يقال: «اللاوصول آني»، لأن السبب الموصل موجود و لا ينعدم إلا بحدوث ميل آخر في آن فيه اللاوصول، لأنه معلوله، فلا حاجة إلى باقي المقدمات أصلاً.

و الحاصل أن إثبات الآن الثاني يمكن بطريقتين: أحدهما: أن يقال: زوال الوصول إنما هو بالميل الثاني، و الميل الثاني آني، فيكون هناك آن فيه الميل الثاني و هو ليس آن الوصول^٦، و إلا لاجتمع^٧ الميلان؛ بل آن آخر فيكون بين الآنين زمان. مركز تحقيق كامپوتير علوم إسلامي

و الطريق الثاني^٨: أن الوصول إنما يزول بالميل الثاني و هو آني لا يحدث في زمان اللاوصول، بل في آن ابتدائه، فيكون في هذا الآن اللاوصول. فهو لا يكون آن الوصول، فلو أثبت الآن الثاني بالطريق الأول لم يحتج إلى إثبات اللاإيصال؛ و إن أثبتته بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين، بل يكفي أن يقال: آن اللاوصول ليس آن الوصول، و إلا لكان الجسم واصلًا غير واصل في آن واحد، و هو محال.

[٣/١٨٦٢/١٨] قوله: و إنما لم يذكر المحرك الثاني.

لما ذكر أن هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين و ذلك إنما يكون لو أثبت

١. م: فإذا. ٢. ج: لطريان. ٣. م: + هو. ٤. م: + غير. ج: + هو. ٥. م: من: اللاوصول. ٦. م: ص: اللاوصول. ٧. م: + فيه. ٨. ق: الوصول.

ميلين، لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل و هو الميل الأول و لم يذكر الميل الثاني، بل اقتصر على أن اللاوصول آني فزعم^١ أن الحجة تمشي من غير حاجة إلى ذكر الميل الثاني، لأن الميلين المختلفين ليسا ممتنعين^٢ الاجتماع لذاتيهما بناءً على القاعدة المشهورة، وهي: إن التقابل بالذات إنما هو بين الإيجاب و السلب، SA29/ و أمّا تقابل الضدين و غيرهما فليس لذاتيهما^٣ بل لأن كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر، فالميلان إنما يتقابلان لاستلزام كل^٤ منهما عدم الآخر. و لما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الأول و الميل الأول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الإيصال عن ذكر وجود الميل الثاني، فإن ذكر المتقابلين بالذات مغني عن ذكر المتقابلين بالعرض [٤٥]. و لعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني، لا أن^٥ الحجة لا تحتاج إلى إثباته^٦، فإن كون زوال الإيصال آنياً موقوفٌ على إثباته. على أن ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنياً عن ذكر المتقابلين بالعرض؛ بل الأمر بالعكس. و لو قال: «زوال الوصول ملزوم للميل الثاني، فيكون ذكره كذكره^٧» لأصاب و كفى!

[٣/١٨٧-٢/١٨] قوله: لأن سبب الحركة أعني: الميلين معدومان.

لقائل أن يقول: لما كان الاتصال متحققاً في زمان السكون كان الميل الأول الذي هو الموصل موجوداً، فكيف^٨ يكون الميلان معدومين؟! و الجواب: ما مر من أن السبب المحرك الموصل إنما سمي^٩ ميلاً لأنه مبعث مزيل عن الحد. و لا شك أن ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم، فيكون الميل^{١٠} الأول أيضاً معدوماً. و هذا لا يناقض وجود السبب الموصل، لتغاير الاعتبارين.

٣. ج، ق: «بناءً على... لذاتيهما».

٦. س، ص: إثباته.

٩. ص: يسمي.

٢. م: بممتنعين.

٥. م: لأن.

٨. س: فكيف.

١. ق: و زعم.

٤. م: + واحد.

٧. م: كذلك.

١٠. م، ق: الميل.

[٣/١٨٧-٢/١٨] قوله: وإلا لصار الآن زمانياً.

لأنّ الآن إذا انعدم شيئاً فشيئاً يكون له امتداد، فيكون زماناً لا زمانياً.

[٣/١٨٧-٢/١٨] قوله: لأنّ هناك قسمين ثالثاً.

فإنّ الآن حدّ مشترك بين ١ زمانين، فإذا انتفى الزمان الأوّل بطرفه فعدم ذلك الآن واقع في كلّ جزء من أجزاء هذا الزمان الباقي^٢. ولا استحالة في أن يكون الشيء معدوماً في زمان، وقبل ذلك الزمان موجوداً.

وأما قوله: «ولا يستحيل أن يتّصف^٣ الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة» فلا ينطبق على ما نحن فيه؛ لأنّ الآن وإنّ اتّصف بالعدم في زمان، إلّا أنّه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود؛ بل هو بعينه طرف ذلك الزمان، وإلا لكان الآن أن آخر.

[٣/١٨٨-٢/١٨] قوله: كان ذلك الشيء في الجزء الأوّل موجوداً معدوماً معاً^٥.

لأنّ الحاصل في الجزء الأوّل موجود فيه، والذي سيحصل^٦ في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الأوّل. فلو كان الحاصل هو الذي سيحصل^٧ بعينه يلزم أن يكون الشيء الواحد^٨ موجوداً معدوماً معاً؛ وإنّه محال.

[٣/١٨٨-٢/١٨] قوله: وإذا ثبت ذلك ثبت أن عدم الآن المفروض إنّما يحصل دفعةً.

لو استدللّ على ذلك بأنّ وجود الشيء وعدمه على التدرّج غير معقول، فلم يكن عدم الآن المفروض^٩ على سبيل التدرّج؛ بل يكون دفعةً وفي آن، فيستلزم^{١٠} تتالي الآتات، فلا حاجة إذاً [٤٦] إلى قوله: «فإنّ كلّ حاصل بعد ما لم يكن فلا بدّ له من أوّل حصول

٣. ص: يتّصل.

٦. م: يحصل.

٩. س: ص: المفروض.

٢. م، س: الثاني.

٥. ص: معاً.

٨. ق: الواحد.

١. ق: عن.

٤. ص: فهو لا.

٧. م: يحصل.

١٠. ق، س: يستلزم.

يكون هو حاصلًا فيه».

على أنه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي أن يكون دفعياً كما صرح به الشيخ. ولو استدلل على ذلك بقوله: «فإن كلَّ حاصلٍ بعدما لم يكن» فبيان امتناع الحصول التدريجي مستدرِك، إذ لو ثبت هذه القضية كفت في الاستدلال. لكنَّه إن أراد «بأول الحصول» أن الحصول، فلا نسلم أن كلَّ حادثٍ يكون لحدوثه أنَّ يكون موجوداً فيه، فإنَّ الحركة حادثٌ وليس لها أول حدوثٍ هي موجودةٌ فيه^٢. وإنَّ أراد أنَّه يوجد في زمانٍ هو أول أزمنة حصوله^٣ فمسلمٌ، و^٤ لكن من أين يلزم تتالي الآتات؟!

[٣/١٨٩-٢/١٨] قوله^٥: على الوجه الأول.

الشيء إمَّا أن يحصل على سبيل التدريج، أو لا. ومعنى الحصول على التدريج حصول ما له هوية اتصاليةٌ يمتنع أن يقع^٦ إلَّا في زمانٍ، بل لابدَّ وأنَّ ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة. و حصول الحركة ليس حصول أشياء كثيرةٍ في أجزاء الزمان، لأنَّه ليس للحركة أجزاء ولا للزمان أجزاء؛ بل ليس إلَّا حصول شيءٍ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ. نعم! لو يفرض للزمان أجزاء يفرض في الحركة أيضاً أجزاء تكون في تلك الأجزاء من الزمان^٧، لكنَّه ليس يلزم أن يكون حصول الحركة في الواقع حصول أشياء متعدِّدة، فهذا هو الحصول التدريجي؛ وهو حصولٌ في الزمان لا في طرفه^٨.

وأما الحصول لا على التدريج فهو إمَّا الحصول في طرف الزمان وهو الآن لا في الزمان، أو الحصول في الزمان دون الآن، أو الحصول في الزمان وفي^٩ طرفه. وفي معنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج أن لا يوجد^{١٠} في ذلك الزمان أنَّ إلَّا وذلك الشيء حاصلٌ فيه، ككون الشيء متحرِّكاً. فإنَّ هذا لا يصدق على الجسم في طرف الزمان، لأنَّ الحركة زمانيةٌ. نعم! يصدق على الجسم في كلِّ آنٍ يفرض من^{١١} آتات زمان

٣. م: ق: الحصول.

٢. م: فيه.

١. م: لكنَّه.

٦. م: ص: لا يقع.

٥. س: أقول.

٤. م: و.

٩. م: في.

٨. ق: لا في طرفه.

٧. ق: من.

١١. ص: من.

١٠. ج: يوجد.

حركته. و التمثيل باللاوصول^١ ينافي ما تقدّم من أنّ اللاإيصال واقعٌ من الآن الفاصل [٤٧]، وما تأخّر من قوله في الفائدة: «فإنّ كون الشيء غير موصلٍ قد يقع في آنٍ كما يقع في زمانٍ. فلا فرق بينه وبين^٢ الكون والتربيع والتثليث، فإنّها قد يحدث في الآن و يستمرّ. وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ بين حصول^٣ التدريجي والدفعي واسطةٌ، فإنّ الحصول الدفعي هو الحصول في الآن؛ ومقابلته ليس هو الحصول التدريجي، بل الحصول في الزمان. والحصول في الزمان لا ينحصر في الحصول التدريجي، بل يكون على وجهين: أحدهما: حصولٌ ماله هويةٌ اتصاليةٌ ينطبق على الزمان، وهو الحصول التدريجي. والآخر: حصولٌ في الزمان لا على وجه الانطباق، بل على وجهٍ يوجد في كلّ آنٍ يفرض في ذلك الزمان، فالحصول الزماني أعمُّ من التدريجي وغيره. فهذا القسم واسطةٌ بين الدفعي والتدريجي، فلا يلزم من أن لا يكون عدم الآن تدريجياً أن يكون دفعياً، لجواز أن يكون زمانياً لا تدريجياً، بأن يكون حصوله^٤ في جميع الزمان الذي بعده. وممّا يوضحه أن نسبة الآن إلى الزمان نسبة النقطة إلى الخطّ، غير أنّ النقطة ربّما تكون فاصلةً^٥ والآن لا يكون^٦ إلاّ واصلاً، فكما أنّ النقطة توجد في طرف الخطّ فقط ولا توجد في نفس الخطّ ولا يلزم SB29/ منه أن يكون للخطّ طرفٌ آخر يكون عدم النقطة واقعاً فيه، فكذلك الآن طرفٌ للزمان ومعدومٌ في جميع الزمان ليس في طرف آخر^٧ للزمان. و تحرير جواب شبهة الإمام: أنّا نختار أنّه^٨ يوجد في الجزء الأوّل من الزمان شيءٌ من الحركة، وكذلك في^٩ الجزء الثاني شيءٌ آخر؛ لكن لا يلزم^{١٠} أن يكون الوجود أشياء متعدّدة. وإنّما يلزم ذلك لو كان للزمان أجزاء موجودةً بالفعل؛ بل الزمان شيءٌ واحد^{١١} له هيئةٌ اتصالية. والحركة أيضاً متّصلةٌ واحدةٌ منطبقةٌ عليه. أو نقول: نختار أنّه ليس^{١٢} يحصل في الجزء الأوّل من الزمان شيءٌ من الحركة.

٣. م: معنى الحصول.

٢. ق: + آخر.

١. س: + باللاوصول.

٦. م: فاصلاً.

٥. ق، ص: حصول.

٤. م: وهذا.

٩. ج: أنّ.

٨. ق: آخر.

٧. س: لا يكون.

١٢. ص: لواحد.

١١. م: + يلزم.

١٠. ق: في.

١٣. ق: ليس.

قوله: «فلم يكن حصول الحركة في كلّ الزمان، بل في بعضه»، قلنا: لا نسلم هذه الملازمة. وإنّما يلزم^١ لو كان للزمان جزء واقع^٢ ولم يحصل جزء من الحركة فيه^٣؛ لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان والحركة، لا بانتفاء الحركة.

واعترض على الحجّة المبنية على الميلين بمنع وجود الميل، ثمّ بمنع امتناع^٤ ميلين مختلفين، ثمّ بتجويز وجودهما في زمانين^٥ بأن يقال: الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الأوّل، كما جاز أن يكون عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده. فهذا تجويز وجود الميل الثاني في زمان^٥ والميل الأوّل في زمان، وأن يكون بينهما أنّ لا يوجدان فيه أو يوجد فيه^٦ أحدهما.

و نثقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الإمام، فإنّه قال: لم لا يسجوز أن يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد آن^٧ الميل الأوّل من غير أن يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه أوّل وجود^٨ الميل الثاني، كما أنّ عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف^٩ يحصل فيه أوّل ذلك عدم، فلا يلزم وجود آئين. وهذا الوجه بالاعتراض أنسب. على أنّ التفصّي عن هذه الاعتراضات ظاهر بعد الإحاطة بما مرّ.

[٢/٢٥-٣/١٩٢] قوله: وتقريرد أنّ كلّ حركة في مسافة.

المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة، كأنه قال: كلّ حركة من الحركات المختلفة أعني: التي لها حدود ينتهي إلى سكون، فهي لا تحفظ^{١٠} الزمان. وأمّا الحركات التي لا تختلف فهي إمّا مستقيمة، أو مستديرة. والحصص ممنوع، لأنّ الحركة على سطح مربّع مثلاً حركة واحدة، مع أنّها ليست مستقيمة^{١١} ولا مستديرة، اللهم إلا أن يستدعي حدود المسافة حدود^{١٢} الحركة؛ وفيه ما فيه! [٤٨]

- | | | |
|--------------|------------------|-----------------------|
| ١. م: + أن. | ٢. ص: ف: فيه. | ٣. ج: س: + اجتماع. |
| ٤. س: زمانه. | ٥. م: و. | ٦. م: فيه. |
| ٧. س: زمان. | ٨. ج: الوجود. | ٩. ص: سوى ذلك... طرف. |
| ١٠. م: محيط. | ١١. م: بمستقيمة. | ١٢. م: و. |

[٣/١٩٣-٢/٢٣] قوله: وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو: أن الحجّة^١ لا تصير صحيحة إن بدلت
لفظ المباينة باللامماسّة فغير منافٍ.

جواب لسؤال^٢، وهو: أن زوال الوصول هو اللامماسّة، والشيخ قال: «لو بدلت المباينة
باللامماسّة لم يتمّ^٣ الحجّة، فكيف يتمّ إذا بدلت المباينة باللاوصول؟
أجاب: بأن إتمام الحجّة باللاوصول إذا ثبت الميل الثاني، و^٤ عدم إتمامها باللامماسّة
للاقتصار عليها، فهو تغيير لا أثر له في المعنى.

[٣/١٩٤-٢/٢٣] قوله: يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية.
المطلوب^٥ أن القوى الجسمانية يمتنع أن تكون غير متناهية؛ أمّا في الشدّة فلما مرّ، و^٦
أمّا في المدة أو في العدة فلاّنها لو حرّكت جسماً فإمّا أن يكون بالقسر أو بالطبع، وهما
محالان؛ أمّا بالقسر فلاّنه لو حرّك جسمٌ جسمين مختلفين في الصغر والكبر إلى غير
النهاية في العدة أو المدة^٧ من مبدأ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير
المتناهي، وإنّه محالٌ.

لا يقال: هذا الدليل إنّما يتمّ إذا أمكن ابتداء تحريك القوة^٨ الجسمانية الغير المتناهية،
فأمّا لو كانت القوة الجسمانية^٩ القاسرة أزليّة وهي تحرك جسماً^{١٠} من الأزل تحريكاً
غير متناهية فلا يكون ثمة مبدأً.

فنقول: لا شك في^{١١} إمكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير. فإنّه لو أمكنت قوّة
جسمانية قسريّة غير متناهية لأمكن أن تحرك جسماً وبعضه من مبدأ مفروض، وحينئذٍ
يلزم التفاوت.

قال الإمام: هب! أن بين^{١٢} حركتي الجسمين المختلفين تفاوتاً في الجانب
الغير المتناهي، لكن لا يلزم منه أن ينقطع الجسم الأكبر. وإنّما يلزم لو كانت^{١٣} التفاوت

١. م: + المشهورة.	٢. م: سؤال.	٣. م: لم.
٤. ص: و.	٥. ص: فالمطلوب.	٦. م: و.
٧. م: المدة أو العدة.	٨. ق: القوي.	٩. ق: + الغير المتناهية.
١٠. ق: الجسم.	١١. م: أن.	١٢. ق: + كل.
١٣. م: كان.		

بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير متناهٍ. وهو ممنوع، لِمَ لا يجوز أن يكون التفاوت بالسرعة و البطوء؟ كما أن حركة الفلك الأعظم أسرع من حركة فلك الثوابت، مع أنهما غير متناهيين.

و تقرير^١ الجواب: أن الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة و العدة. واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة^٢ و العدة، لا مجرد التفاوت في السرعة و البطوء.

أما في المدة فلأن القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة و حركت جسماً آخر كان زمان حركته غير متناهٍ [٤٩]، لأننا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة إلا ذلك. وإذا حركت جسماً أصغر كان زمان حركته أيضاً غير متناهٍ، لكن هذا الزمان يكون أقصر، لأن معاوقته أقل. و التفاوت بين الزمانين في الطول و القصر ليس إلا في الجانب الغير المتناهي. فيلزم انقطاع الأول قطعاً.

و أما في العدة فلأنها لو كانت غير متناهية في العدة و حركت جسماً يكون عدد حركاته غير متناهٍ، لأنه المراد بعدم تناهي القوة في العدة، وإذا حركت جسماً أصغر يكون عدد حركاته أيضاً غير متناهٍ، إلا أن هذا العدد أكثر^٣ من العدد الأول، فيلزم انقطاعه.

[٣/١٩٧-٢/٢٤] قوله: فأجاب بأن المحكوم عليه هيهنا.

أي: الحكم هيهنا^٧ بأن قوة^٨ القوة متفاوتة و هو واقع في الحال فلا شك أن قوة القوة على تحريك الجزء أكثر من قوتها على تحريك الكل. فيلزم التفاوت^٩ في القوة بخلاف الحوادث، فإنها لما لم تكن موجودة في وقت^{١٠} يستحيل الحكم عليه بالتفاوت.

و للسائل أن يعود و يقول: المحذور الذي ادعيتم لزومه إما تفاوت^{١١} قوة القوة على تحريك الكل و الجزء، و إما تفاوت الأفعال. فإن زعمتم أن اللازم تفاوت قوة القوة على

- | | | |
|-----------------|-----------------|--------------------------------|
| ١. س: تقرير. | ٢. ج، س: أو. | ٣. م: فإذا. |
| ٤. م: + آخر. | ٥. س: عدد. | ٦. س: أن مبدأ العدد يكون أكثر. |
| ٧. ص: هيهنا. | ٨. س: القوة. | ٩. س: + في التفاوت. |
| ١٠. ق: + الحكم. | ١١. ص: التفاوت. | |

التحريك^١ و هو محذور، فغير مسلم، لا بدّ له من دليل؛ وإنّ زعمتم أنّ اللازم المحذور هو التفاوت في الأفعال، عاد الإشكال.

و كأنّ مراد الإمام من قوله: «أنتم تستدلّون على تفاوت قوّة القوّة بتفاوت الأفعال» هذا الذي قرّرناه، لكنّه سها^٢ في عبارته، لأنّ الاستدلال بالعكس. فأنّا نقول: القوّة القويّة^٣ على تحريك الكلّ أضعف منها على تحريك الجزء، إذا المتصور طبيعة عائقة عن التحريك القسري. وكلّما كان المعاقق أقوى كانت القوّة على تحريكه أضعف بالضرورة. فلمّا تفاوت قوّة بالنسبة إلى تحريك الكلّ والجزء يلزم التفاوت في الحركات الغير المتناهية. وأجاب الشارح: بأنّ الشيخ ما أحال قبول الغير المتناهي الذي^٤ SA30/ ليس مجموعه موجوداً في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم، وصرّح بأنّه في العدم قابل للزيادة والنقصان، وبأنّ ذلك لا ينافي كونه غير متناه؛ بل إنّنا في بادي النظر إذا تخيلنا امتداداً يكون له جهتان فاحتمل^٥ أن يكون غير متناه في الجهتين وأن يكون متناهياً فيهما وأن يكون متناهياً في إحديهما فقط. فالحكم بالزيادة والنقصان إذا كان غير متناه^٦ في إحدى الجهتين لا يكون إلّا في الجهة الأخرى.

وقوله: «في النظر الأوّل» احتراز عن دليل يدلّ على امتناع أن يوصف بعدم التناهي^٧ وبالكثرة والقلّة كامتناع الوجود الغير^٨ المتناهي على الشرائط المقرّرة عند الحكماء، فإنّه بدليل لا بالنظر إلى مجرد مفهومه.

وأما قوله: «لأنّها^٩ من خواصّ الكمّ المتناهي» فممنوع، لا نتقاضه بمعلومات الله تعالى^{١٠} - ومقدوراته.

ويمكن أن يُجاب عنه: بأنّ الكمّ الغير المتناهي إذا زاد مرّةً ونقص أخرى لم يكن ذلك إلّا من الجهة المتناهية بالضرورة. وأما إنّ معلومات الله - تعالى - زائدة على مقدورات^{١١}ه فذلك شيء آخر.

١. م: ص، ق: على التحريك.	٢. س: الذي سها.	٣. م: قوّة القوّة.
٤. ج: + هـ.	٥. س، ج، ص: و احتمل.	٦. ص: في الجهتين... متناه.
٧. ق: و.	٨. م: غير.	٩. ج: لأنّه، ص: لأنّهما.
١٠. س: تعالى.	١١. س: زائدة بالضرورة.	

و حاصل الجواب أن يقال: هب^١! أن الغير المتناهي^٢ لا يقبل الزيادة و النقصان في الخارج لأنه ليس له مجموع موجود في وقت من الأوقات، إلا أنه قابلٌ لهما في الوهم، و بحسب نفس الأمر؛ لكن ازدياده و نقصانه في الجانب الغير المتناهي ممتنع في الوهم أيضاً كما في الخارج، و أما في الجانب المتناهي فليس بممتنع. و كأن كلام الشيخ حيث قال: الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم أن يكون الغير المتناهي قابلاً للزيادة و النقصان لازياد الحوادث كل يوم، و هو محالٌ أن يقال: لو كان المراد أن الغير المتناهي يزيد و ينقص في الخارج فهو ممنوع^٣ [٥٠] لأن المجموع الغير المتناهي ليس موجوداً في الخارج في وقت ما، و إن كانت المراد أنه يقبل الزيادة و النقصان في نفس الأمر و في الوهم، فلا نسلم أنه محالٌ. و إنما يكون كذلك لو كان قبوله الزيادة و النقصان في الجانب الغير المتناهي. و ليس كذلك ههنا بخلاف مانحن بصدده، للزوم التفاوت في الحركات^٤ الغير المتناهية في الجانب المتناهي. و إنه كما هو محالٌ في الخارج كذلك في الوهم و بحسب نفس الأمر.

واعلم! أن الطبيعيات لما كانت محسوسةً و حكم الوهم في المحسوسات صادقٌ فالمقدمات المذكورة في البراهين الطبيعية لا يجب أن تكون مأخوذة^٥ بحسب الخارج؛ بل بحسب نفس الأمر و إن كانت وهمية كما في مسألة تناهي الأبعاد و الجزء الذي لا يتجزأ و غيرهما.

[٢٥/٢-٣/١٩٩] قوله: مقدمة؛ إذا كان شيء ما يحرك جسماً و لا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر.
و هذا في المقدمة الأولى.

فالقوة الطبيعية إذا حركت جسمها^٦ يكون قبول كل الجسم^٧ للتحريك مثل قبول

٣. ق: + الخارج.

٢. م: + الذي يتعاقب.

١. ص: ثبت.

٦. ج: محال.

٥. م: غير.

٤. م: - نفس.

٩. ص: و.

٨. م: يكون مأخوذاً.

٧. ص: الحركة.

١١. م: قبول الأصغر.

١٠. م: جسماً.

بعضه^١، لعدم الممانعة فيه. فإن كان هناك تفاوت لا يكون إلا من قبل الفاعل أعني: القوى. وهذا في المقدمة الثانية.

والتفاوت الذي بين القوى على تناسب الأجسام في الصغر والكبر، لأنها سارية فيها متجزئة بتجزئتها. وهذا في المقدمة الثالثة.

فلو تحرك جسم بقوته الطبيعية حركات غير متناهية، وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ واحد فإن كانت^٢ حركات البعض غير متناهية وحركة الكل أكثر، وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي؛ وإن كانت متناهية يلزم تناهي حركة الكل أيضاً، لأن نسبة حركة الكل إلى البعض^٣ نسبة قوة الكل إلى^٤ البعض، ونسبة قوة الكل إلى قوة البعض نسبة الكل إلى البعض^٥ ونسبة الكل إلى البعض^٦ نسبة المتناهي إلى المتناهي فيكون نسبة الحركة إلى الحركة نسبة المتناهي إلى المتناهي، وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية؛ هذا خلف!

[٣/٢٠٢-٢/٢٧] قوله: اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول^٧ مقصوده. هذا البرهان إنما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية. فإن إرادة الفلك لا تنقسم بانقسامه، لجواز أن لا تكون لجزئه إرادة أصلاً فضلاً عن إرادة بنسبة^٨ إرادة الكل.

[٣/٢٠٢-٢/٢٧] قوله: فالقوة المحركة للسماء غير متناهية. ثبت أن في الوجود حركة غير متناهية، وأنها دورية. والحركة الدورية^٩ هي السماوية، فالقوة^{١٠} المحركة للسماء غير متناهية والقوة الجسمانية متناهية، ينتج أن القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية. فتكون قوة مفارقة؛ إما عقلاً وهو المطلوب، أو نفساً. و

١. س: بعضها.	٢. م، س، ج: كان.	٣. م: بعض.
٤. م: + قوة.	٥. م: بعض.	٦. ص: ونسبة... البعض.
٧. س: فصول.	٨. ج: ينسب إلى.	٩. م: + إنما.
١٠. ق: والقوة.		

النفس^١ المفارقة إنما يحرك^٢ جسمها لتحصيل الكمالات الثلاثة بها. و تحصيل الكمالات إنما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلة له بالفعل، وهو العقل. فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية.

فإن قلت: إن أراد بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه الحركة، فهو قوة جسمية لا عقلية^٣. وإن أراد بها شيئاً آخر فلا بد له من دلالة.

فنقول: الدلالة عليه عدم تناهي الحركات، لأن عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة، لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمية بحسب ذاتها؛ بل بحسب قوة أخرى. ولا شك أنها يجب أن يكون غير متناهية الآثار وإلا استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمية بحسبها؛ فتلك القوة ليست جسمية^٤، بل مفارقة.

نعم! يرد أن يقال: الدليل لم يدل إلا على أن الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية، و أما أن كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي، فهو من باب إيهام العكس. و ليم لا يجوز أن تكون في مركز^٥ الأرض قوة تتحرك^٦ بالإرادة و يكون الزمان مقدار حركتها؟ [٥١] و اعلم! أن المطلوب من^٧ هذه الفصول ليس إثبات العقل مطلقاً؛ بل إثبات أن للحركة السماوية غاية هي العقل، وإلا لم يحتج إلى بيان أن الحركة الغير المتناهية دورية، ولا إلى أن الحركة الدورية سماوية. و لهذا صرح الشيخ فيما قبل بأنه ضرب آخر من البیان مناسب لما كان^٨ فيه من إثبات غايات الأفلاك، فاستنتج^٩ هيئنا عدم تناهي القوة المحركة للسماء.

[٢٨/٢-٣/٢٠٤] قوله: و به ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح.

لما ذكر الشيخ: «أن الملاصق للتحرّك قوة جسمية و العقل محرك أول»، اعترض

- | | | |
|------------------|---------------------------------|-----------------|
| ١. م: + المجردة. | ٢. م: يتحرك. | ٣. ص: فهي. |
| ٤. م: عقلانية. | ٥. م: بجسمية. | ٦. س: و هو. |
| ٧. م: كرة. | ٨. م: متحركة. | ٩. س: عن يتحرك. |
| ١٠. م: كذا. | ١١. م: الغايات للأفلاك فاستنتج. | |

الإمام بأن الحركات الجزئية الغير المتناهية إما أن^١ يصدر عن العقل، أو عن القوة الجسمانية؛ فإن صدرت عن العقل فهو العلة، وإن صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها.

والجواب: أن العقل علة غائية، والقوة الجسمانية علة فاعلية.

وإيضاحه^٢: إن محرك الفلك على الإجمال شيان^٣: ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لأجله، والثاني: ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة منه^٤. وذلك المحرك العقلي لا جائز أن يكون هو المباشر للحركة، فإنه بعيد عن التغير والاستكمال، والمباشر للحركة متغير مستكمل، فلا يكون الحركة منه؛ بل^٥ محركاً للفلك على سبيل التعشيق.

وأما محرك الفلك على سبيل^٦ DB30/ التفصيل فهو ثلاثة:

بعيد عقلي^٧ يحرك على وجه التعشيق؛

وقريب للحركة؛

ووسط، وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير، ويكون لها تصورات كلية وجزئية، ويتأثر من تصوراتها الجزئية التي يحصل لها بمعاونة من قوتها المتخيلة هذه^٨ القوة المتخيلة. فيرسم فيها^٩ صور الأوضاع الجزئية، ويحدث عنها الحركات الجزئية على الاستمرار. هكذا يجب أن يحقق مقاصد القوم

[٣/٢٠٥-٢/٢٨] قوله: ونبه على الجواب.

أي: لا نسلم أن المباشر لتحريك السماء لو كان^{١٠} قوة جسمانية كانت متناهية التحريك. وإنما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال^{١١}. وليس كذلك! بل يتجدد من العقل المفارق فيها أمور متصلة غير قارة، و

١. م: المتناهية إنما.

٢. ق: و أيضاً صرح.

٣. م: + الأول.

٤. س، ص: فيه.

٥. م: + يكون.

٦. ص: التعشيق... سبيل.

٧. ق: عقل.

٨. ق: بهذه.

٩. س، ص: منها.

١٠. م: كانت.

١١. ص: الاستدلال.

ينفعل بحسب ذلك انفعالات غير متناهية، وبواسطة تلك الانفعالات يقوي على حركات غير متناهية. وإنما قيّد «الأمر المتصلة» بكونها «غير قارة»، لأنها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها.

وهي هنا نظران:

الأول: أن^١ القول بتجدد الأمور من المفارق و صدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك^٢ تصريح بأن الصادر من الفلك حركات متعددة. وقد تبين من قبل أن الحركات المتعددة لا تحفظ الزمان، فبينهما تناقض^٣ [٥٢]

بيان ذلك: أنه إذا صدر من الفلك حركات متعددة، فإما أن يكون بين كل حركتين حد هو بداية إحداهما ونهاية الأخرى فهي الحركات التي تفعل حدوداً ونقطاً، فلا يحفظ الزمان، وإما أن لا يكون بين تلك الحركات حدود. فحينئذ لا يكون حركات متعددة؛ بل حركة واحدة.

الثاني: إن التحريك لا على سبيل الاستقلال صورة النقض، لأنه يمكن^٤ أن يقال: لو صح الدليل لم يجز التحريك الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال^٥، فإنه إذا فرض كل القوة يحرك جسماً لا على سبيل^٥ الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض و بعضها يحرك كذلك، يكون تحريك البعض أقل من تحريك الكل؛ فيكون متناهياً.

و جوابه: إن هذا إنما يتم لو أمكن أن يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة [٥٣]، وهو ممنوع.

و اعترض الإمام بوجهين: أحدهما: إن الأمور الحادثة في النفس^٦ الجسمانية أمور متغيرة. و عندهم أن الثابت لا يكون علّة للمتغير^٧ لا متناع تخلف المعلول عن العلّة، فلا يكون معلولة للعقل. وإن جاز ذلك فليجز استناد الحركات الجزئية إلى العقل.

و ثانيهما: لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله^٨ في سائر القوى؟! و حينئذ لا يمكن التقطع في شيء من

٢. م: لا يمكن.

٦. ج: نفس.

٢. ص: ذكر.

٥. س: سبيل.

٨. ج: + فليجز مثله.

١. س: أن.

٤. ص: صورة... الاستقلال.

٧. م: للمتغير.

القوى الجسمانية بأنها لا تقوى على أعمال غير متناهية. فقلوه: «و حينئذ» إشارة إلى هذا الوجه أي: و حين^١ إذا جاز صدور الأمور المتجددة في النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع.

و الجواب عن الأول: إن الحركة لا يجوز أن تصدر عن العقل، لما ثبت أن مباشر الحركة هو النفس لا العقل، لأنه ليس بمستكمل والمتغير إنما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى تكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من إحدیهما معدة لفرد^٢ من الأخرى: إحدیهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية، والأخرى سلسلة الحركات. وكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة عن العقل، وتلك الحالة^٣ الانفعالية تعدّها لإصدار حركة لاحقة. وهذا كما إذا قطعنا حداً من حدود المسافة و اعترض حداً آخر شعرنا به و تخيلنا قطعة فقطعناه؛ ثم تخيلنا قطع حداً آخر... وهكذا. فكل حركة سابقة معدة لتخيّل، وهو انفعال، وكل تخيل علة لحركة لاحقة.

[٣/٢٠٨٢/٢٩] قولة: و المجرّك المتحرّك يحتاج^٥ إلى محرّك آخر.

لأنه إذا كان شيء^٦ محرّكاً^٧ و متحرّكاً فهو من حيث أنه متحرّك يحتاج إلى محرّك. فإن كان محرّكه نفسه يلزم أن يكون^٨ فاعلاً وقابلاً، وإنه محال. وإن كان محرّكه غيره فذلك المحرّك إن كان متحرّكاً يلزم احتياجه إلى محرّك آخر... وهكذا حتى ينتهي إلى محرّك غير متحرّك. قالوا: و ذلك المحرّك هو المبدأ الأول، أو العقل الأول؛ و ما عداه من المحرّكين متحرّك. وهذا الذي حملهم على الاكتفاء في تحريك الأفلاك بالصور المنطبعة، لأنهم لما ذهبوا إلى أن ما عدا المبدأ الأول من محرّكات الأفلاك متحرّك^٩ إنما بالذات أو بالعرض، و النفس و العقل ليسا^{١٠} بمحرّكين لا بالذات و لا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك الأفلاك. فانحصر محرّكات الأفلاك في القوى الجسمانية.

١. م: و حين. ٢. م: بعد الفرد. ٣. م: الحركة.
٤. ص: لم. ٥. م: + من حيث يتحرّك. ٦. ج: شيئاً. ص: شيئاً.
٧. م: و. ٨. م: يكون. ٩. م: محرّكة.
١٠. ص: في: ليس.

واعترض الشارح على هذا الكلام بقوله: «وذلك غير واجب». و تقريره أن يقال: لا نسلم أن كون المحرك^١ فاعلاً قابلاً معاً محال. فإن من الجائز^٢ أن يكون محرك متحركاً من جهتين، فإن القوة محركة من جهة أنها تنفعل من العقل، متحركة من جهة أنها حالة في مادة. وكيف^٣ لا يكون محركها نفسها و محرك المتحرك بالعرض هو محرك المتحرك بالذات؟ لكن محرك المتحرك بالذات أعني: الفلك هو تلك القوة؛ فيكون محركها من حيث يتحرك بالعرض أيضاً هو نفسها، كما أن الطبيعة العنصرية محركة و متحركة بالعرض [٥٤]، وليس محركها بالحركة العرضية إلا إياها.

وأعلم! أن الأنسب أن يكون قوله: «وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء» مقدماً على الاعتراض. إلا أن ذكره بعد التزييف لما كان فيه نوع استحغار واستهزاء أخره عنه. والواجب في قوله: «فاذن هي عقول مفارقة» أن يقال: نفوس مفارقة. لما تقدم^٤ من اعترافهم بأن للنفوس السماوية تصورات عقلية.

[٣٠/٢٠٩-٢/٣٠] قوله: يريد بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسماً، بل هو عقل مجرد. قبل تقرير الدليل لابد من تقسيم الموجود إلى العرض^٥ والجواهر الخمسة^٦ فالموجود إما أن يكون في موضوع و هو العرض أو لا في موضوع و هو الجوهر. والجوهر إما أن يكون حالاً^٧ و هو الصورة، أو محلاً و هو الهيولى، أو مركباً من الحال و المحل و هو الجسم، أو لا حالاً و لا محلاً. فإن كان متعلقاً^٨ بالجسم تعلق التدبير^٩ فهو النفس، وإلا فهو العقل.

إذا ثبت هذا فنقول: المعلول الأول لا يجوز أن يكون عرضاً لأن المعلول الأول سابق على غيره و يمتنع سبق العرض على الجوهر، و لا جسماً و إلا لزم صدور أمرين من الواحد الحقيقي، و لا صورة و لا هيولى لما ثبت من امتناع أن يكون شيء^{١٠} منهما علّة

١. م: المتحرك.	٢. ص: الجانب.	٣. م: فكيف.
٤. م: قدّم.	٥. م: العرض و.	٦. م: + و العرض.
٧. م: + في جوهر آخر.	٨. ص: تعلقها.	٩. م، ص: + و التصرف.
١٠. م: + واحد.		

للاخرى أو واسطة، ولأن تأثير الصورة موقوف على تشخصها و تشخصها موقوف على المادة، فلا يجوز تقدمها عليها، وكذا المادة لو كانت علة للصورة كانت فاعلة قابلة معاً، وإنه محال، ولا نفساً لأن أفعال النفس تحتاج^١ إلى المادة. فلو^٢ كانت معلولاً أولاً فإما أن يصدر عنها شيء أو لا. فإن لم يصدر عنها شيء آخر^٣ لم تنتظم سلسلة الموجودات، وإن صدر عنها شيء وقد ثبت أن SA31/ أفعالها متوقفة على وجود المادة فتكون المادة موجودة قبل وجودها، وهو محال. فتعين أن يكون المعلول الأول هو العقل.

وفيه نظر من وجوه:

أحدها: إننا نختار أنه لا يصدر من النفس شيء. ولا نسلم عدم انتظام الموجودات، و لم لا يجوز أن يصدر من المبدأ الأول بشرط وجود النفس شيء آخر هو آلة النفس؟! لا بد له من دليل.

الثاني: إن قولكم: «أفعال النفس محتاجة إلى المادة» إن أردتم^٤ أن جميع أفعالها كذلك، فهو ممنوع؛ وإن أردتم أن بعضها كذلك، فهو لا يستلزم المطلوب.

ويمكن أن يجاب عنه^٥ بأن المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع أفعاله على الآلة [٥٥]. فإن العقل ربما^٦ يتوقف فعله و فيضانه على وجود المادة، بل وعلى استعدادها.

الثالث: لا نسلم أنه إذا لم يكن المعلول الأول النفس والجسم^٧ ولا جزءاً منه يكون هو العقل. وإنما يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل.

وجوابه: إن الموجودات الجوهرية منحصرة^٨ في الخمسة. فإذا لم يكن أحد الأربعة تعين أن يكون هو العقل، وأما حصول جميع كمالاته بالفعل فيه فهو لم يثبت^٩ إلا بدليل آخر.

[٣/٢١٢-٢/٣١] قوله: فالنظر فيه من العلوم الرياضية.

فيه نظر! لأن البحث عن^{١٠} وحدة الأجسام وكثرتها بحث عن أحوال الموجودات من

- | | | |
|--------------------------|--------------|--------------------|
| ١. ق: محتاج. | ٢. م: ولو. | ٣. م: آخر. |
| ٤. م: إن أردتم. ج: + به. | ٥. م: عنه. | ٦. م: إنما. |
| ٧. م: لا الجسم. | ٨. م: ينحصر. | ٩. م: فيه فلا يتم. |
| ١٠. م: عن البحث. | | |

حيث إنها موجودة، فهو من الإلهيات.
ولعلمهم خصصوا الوحدة والكثرة بالأجرام العلوية حتى صار البحث عنهما من علم الهيئة.

[٣/٢١٣-٢/٣١] قوله: كالثقلين بالمنشورات.

المنشور شكل مجسم^٢ يحيط به ثلاثة سطوح متوازية الأضلاع و مثلثان [٥٦] . و قوله^٣: «إلا القمر» يخرج ممثله عن فلكه الكلي، فهو لا يكون فلكاً كلياً ولا جزئياً.

[٣/٢١٨-٢/٣٤] قوله: وأنكر الفاضل الشارح.

لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفي حركة الكواكب^٤ بنفسها في الفلك: أن موازاة^٥ مركز تدويري القمر و عطارد و^٦ أوجيهما في كل دورة مرتين، إنما تتصور لو كان لمركز التدوير حركتان: حركة على التوالي، و حركة على خلاف التوالي، فلو كان المتحرك هو الكوكب أو فلك التدوير بنفسه لم يكن كذلك لا متناع أن يتحرك الجسم الواحد بالذات إلى جهتين^٧ مختلفتين دفعة واحدة^٨.

اعترض الإمام: بأن هذه الدلالة إنما تستقيم لو أمكن أن يتحرك الجسم الواحد^٩ حركتين مختلفتين؛ لكنه غير ممكن، لأن الحركة إلى جهة تستلزم الحصول فيها. فلو تحرك إلى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة واحدة وإنه محال.

و توجيه الجواب: إننا لا نسلم أن جسماً واحداً لو تحرك إلى جهتين يلزم حصوله فيهما. و إنما يلزم لو كان حصوله في الجهة^٩ بحسب الحركتين^{١٠}. و ليس كذلك؛ بل بحسب حركة واحدة حصلت من الحركتين. فإن الحركتين إن كانتا إلى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما. و إن كانتا في^{١١} جهتين حصلت حركة واحدة مساوية لفضل إحداهما

١. م: في.	٢. س: جسم.	٣. م: فقوله.
٤. ص: نفى الحركة.	٥. س: مرافاة.	٦. ج، ص، ق: و.
٧. ج: حركتين.	٨. ص: الواحد.	٩. م: جهة.
١٠. م: حركتين.	١١. م: إلى.	

على الأخرى. وليس بلازم أن تكون الحركة الواحدة بسيطة، فقد تكون مركبة وحصول الجسم في الجهة إنما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة^١، لا بحسب الحركتين. و لنحقق^٢ الموضوع بتحقيق الحركة بالعرض^٣. فنقول: لا شك أن المتحرك بالعرض تحصل له حالة مخصوصة هي الحركة. فإن الجالس^٤ في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل في^٥ مكانه^٦ كما ينتقل السفينة في^٧ مكانها [٥٧]؛ إلا أن الفرق إن حالته المخصوصة بسبب حالة غيره، يتبدل أوضاعه وأيونه لتبدل أوضاعه وأيونه. و أيضاً للمتحرك بالذات توجهاً إلى الجهة أعني: ميله إليها، سواء كان ميلاً طبيعياً أو قسرياً أو إرادياً. وهذا الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض، فإن واحداً منا لو تحرك معه حجر فلا شك أن ذلك الحجر ينتقل إلى موضعنا، لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن إرادة ولا إرادة في الحجر [٥٨]. فمبدأ الحركة مبدأ^٨ في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض.

ثم لا يستراب في أن الحركة بالعرض ليست مانعة للحركة بالذات، فجاز أن يكون المتحرك بالعرض متحركاً بالذات، كما أن راكب السفينة يتحرك أيضاً سواء كانت^٩ الحركتان إلى جهة واحدة أو إلى جهتين. لكن ههنا شك؛ وهو أنا إذا فرضنا دائرتين محيطيتين إحداهما حاوية للأخرى وهما تتحركان^{١٠} بالخلاف^{١١} على محور واحد^{١٢} حركة واحدة، وعلى الدائرة المحوية نقطة في وسط السماء على نصف^{١٣} النهار فتلك النقطة لابد أن تكون دائماً على نصف النهار. لأن المحوي إن حركها إلى جهة الشرق درجة فقد أعادها الحاوي إلى جهة الغرب، مع أن تلك النقطة لما كانت من نقطة الدائرة المحوية و سائر نقاطها يقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد أن تكون تلك النقطة في جهة الشرق تارة وفي جهة الغرب أخرى^{١٤}.

٣. س: بالعرض.

٢. م: نحقق.

١. ص: + و.

٦. م: مكان.

٥. م: من.

٤. س: الحاليين.

٦. م: كان.

٨. م: موجود.

٧. م: من.

١٢. م: واحدة.

١١. ق: معاً.

١٠. م: متحرك كان.

١٤. س: تارة.

١٣. ق: على نصف.

و من الفضلاء من سمعته يقول في حل هذا الشك^١: لكل متحرك حركتان: حركة حقيقية وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها، وحركة إضافية أي: بالإضافة إلى أي نقطة فرضت خارجة عن المسافة، وهي زاوية لمسافة حركتها عندها. ونقطة المحوى وإن كانت لها^٢ حركة في نفسها لا يحدث زاوية بالنسبة إلى النقاط الخارجة عن مدارها؛ لأن موضعها يتحرك بالخلاف حركة مساوية لها، ولهذا لا يرى إلا ساكنة [٥٩]. و للفكر فيه مجال!

و مما يوضح الجواب عن إشكال الإمام: أن الحركة إلى جهة إنما يستلزم^٥ الحصول فيها لو كانت وحدها. فإذا كانت مع حركة أخرى فالحصول في الجهة إنما هو بحسب تركيب الحركتين حتى أن كلاً من الحركتين لو تجردت عن الأخرى كانت متأدية إلى الجهة المتوجهة إليها. فإنا إذا فرضنا واحداً على خشبة هي مائة ذراع مثلاً وهو والخشبة يتحركان بالخلاف تحركاً مستوياً، فإذا كان رأس الخشبة موازياً لنقطة^٧ وانتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلاً ذراعاً تحرك /SB31/ الشخص من رأس الخشبة^٨ أيضاً ذراعاً، و الموازاة باقية كما كانت، وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة^٩ ذراع والشخص إلى آخرها. أما لو تحرك الخشبة فقط أو كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة إلى جهة الحركة فلا^{١٠} انتقال هناك للشخص إلى جهة بحسب تركيب الحركتين.

[٣/٢٢١-٣/٢٦] قوله: إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل.

لتقرير هذا البرهان طريقان:

أحدهما: طريق المعية. و تحريره على محاذاة ما في الكتاب: إن الحاوي لو كانت علّة للمحوي لكان حال المحوي مع الحاوي الإمكان. لأن وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب العلّة و وجودها. فلا يكون وجوب المعلول مع العلّة، بل الذي يكون معه هو

٣. م: له.

٢. من: أنه.

١. م: + إن.

٦. م: إليها فإذا.

٥. من: استلزم.

٤. ق: لا.

٩. س: بأنه.

٨. ق: الخشبة موازياً... الخشبة.

٧. م: و.

١٠. ق: و لا.

إمكانه، لكن وجود المحوي مع عدم^١ الخلا.

فلما كان وجود المحوي غير واجب مع وجوب الحاوي فلا يخلو إما أن يكون عدم الخلا واجباً مع وجوب الحاوي، أو^٢ غير واجب. فإن كان واجباً مع وجوب الحاوي كان المحوي واجباً مع وجوب الحاوي، وقد ثبت إمكانه؛ هذا خلف! وإن كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه، وأنه محال. وليس هذا الطريق إلا قياساً استثنائياً هكذا؛ لو كان الحاوي علّة للمحوي كان المحوي معه ممكناً، والتالي باطل، فالمقدم مثله. أما الملازمة فلأن وجوب المعلول بعد وجوب العلّة، فحاله معه الإمكان لا محالة، وأما بطلان التالي فلأن عدم الخلا مع وجود المحوي على ذلك التقدير، فلو كان المحوي ممكناً مع الحاوي كان عدم الخلا أيضاً ممكناً، وهو محال.

والشارح لم يشرح المتن إلا بهذا الطريق. وبناء على ثلاث مقدمات:

إحديها: إن الجسم لا يكون علّة موجودة إلا بعد كونه مشخصاً، لأنه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد. ولو أطلق هذه المقدمة غير مقيّدة^٥ بالجسم كان أولى، لعدم اختصاص الحكم^٦ بالجسم، فإن كل شيء يفرض يمتنع أن يكون علّة موجودة إلا بعد تشخصها، سواء كان جسماً أو غيره.

وثانيها: إن وجوب المعلول وجوده بعد وجوب العلّة^٧ وجودها. ضرورة أن العلّة تجب أولاً ثم توجب. فيجب المعلول، فقد وجبت العلّة ولم يجب المعلول بعد، وكل ما لم يجب ويكون من شأنه الوجوب فهو ممكن. فيكون حال المعلول مع العلّة الإمكان.

وثالثها: إن الشئيين إذا كانت^٨ بينهما معية تلازمية لا يتخالفان في الوجوب والإمكان^٩، لأنه لو وجب أحدهما وأمكن الآخر أمكن انفكاكهما^{١٠}؛ فلا تلازم بينهما.

وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر، لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله. فإنهما متخالفان^{١١} بالوجوب والإمكان مع تلازمهما.

٣. م: + مع وجود... الخلا.

٢. م، ص: و.

١. ص: غير.

٦. م، ج: الكم.

٥. م، ص: مقيّد.

٤. م: مشخصاً.

٩. م: الإمكان والوجوب.

٨. م: كانا، ج: كان.

٧. م: علّة.

١١. م: يتخالفان.

١٠. م: انفكاكها.

لا يقال: ليس مقدّمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين في الوجوب^١ مطلقاً؛ بل المقدّمة عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالث^٢. فإنّه لو وجب أحدهما مع الثالث ولم يجب الآخر معه أمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بالضرورة؛ فلا تلازم بينهما، وعلى هذا لا نقض!

لأنّا نقول: الدلالة مشتركة، فكما لا يجوز أن يختلف حال المتلازمين مع ثالث^٣ في الوجوب والإمكان، كذلك لا يجوز أن يختلف حالهما في أنفسهما، ضرورة أنّه لو وجب أحدهما ولم يجب الآخر مع وجوبه أمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالمراد ليس إلّا وجوب عدم الاختلاف مطلقاً - سواء كان مع الثالث أو في حدّ أنفسهما. يشهد بذلك إطلاق الشرح.

ويمكن أن يُجاب عن النقض بأنّ المراد بالوجوب ما هو أعمّ من الوجوب بالذات أو بالغير، والمراد بالإمكان صرف الإمكان ما لم يخرج إلى الوجود والوجوب^٤، ومن الظاهر أنّ شيئين^٥ إذا كانا متلازمين فكل واحد منهما إذا وجب وجب الآخر مطلقاً. فإنّه لو بقى على صرافة الإمكان تحقّق الانفكاك بينهما قطعاً. وهذا هو المستعمل في البرهان، فإنّ عدم الخلأ لما كان مع وجود المحويّ معيّنة تلازميةً وكان عدم الخلأ واجباً مع وجوب الحاوي يلزم أن يكون وجود المحويّ أيضاً واجباً مع وجوبه [٦٠]، لكنّه باقٍ على صرافة الإمكان.

فإن قلت: كما وجب أن لا يتخالف المتلازمان في الوجوب مطلقاً وجب أن لا يتخالفا في الوجوب بالذات أيضاً. فإنّه لو وجب أحدهما بالذات والآخر واجبٌ بالغير لأمكن ارتفاعه و امتنع^٦ ارتفاع الواجب بالذات. ومن البين أنّ الشيئين إذا لم يمكن ارتفاع أحدهما وأمكن ارتفاع الآخر أمكن الانفكاك بينهما، فلا تلازم كما إذا تحقّق الانفكاك.

فنقول: إذا كان^٧ ارتفاع الآخر نظراً إلى ذاته إنّما يقتضي جواز الانفكاك لو أمكن

١. ج: في الوجوب.

٢. م: الثالث.

٣. م: الوجوب والوجود.

٤. م: فهذا.

٥. ح: الشيئين.

٦. م: فنقول بإمكان.

٧. ج: امتناع.

ارتفاعه نظراً إلى الأول، وليس^١ كذلك، فإن وجوب المعلول مرتبٌ على وجوب^٢ العلة. وعندي أن هذه المقدمة مستدركة في البرهان إذ يكفي أن يقال: لو كان الحاوي علّةً للمحوي لتقدّم بالوجوب عليه، فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد، لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي، فإذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملاً مقعر الحاوي، وإذا لم يجب ملاً مقعر الحاوي^٣ لم يجب عدم الخلأ بالضرورة [٦١]. وسيبين الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات في جواب السؤال الأول من غير احتياج إلى تلك المقدمة.

وأما قوله ههنا: «وجود المحوي وعدم الخلأ معاً»، فالمراد^٤ بالمعية^٥ المعية في الوجوب وعدمه، لا في الوجود والعدم كما تخيّل الشارحون. فليس المراد إلا أن وجود المحوي إذا لم يجب لم يجب عدم الخلأ. ويبيّن بأن عدم الخلأ متى وجب وجب وجود المحوي، فإن وجوب عدم الخلأ إذا استلزم وجوب المحوي كان عدم وجوب المحوي مستلزماً لعدم وجوب^٦ الخلأ، بحكم عكس النقيض.

لا يقال: لو صحّت الدلالة يلزم أن لا يكون للحاوي وجوب وجود، لأنّه لو كان للحاوي وجوب وجود فلا يخلو إما أن يكون معه وجوب SA32/المحوي، أو إمكانه؛ وإما أن يكون مع وجوب الحاوي إمكان المحوي. أمّا على تقدير الإمكان فظاهر، وأمّا على تقدير الوجوب فلاّنه لا يكون واجباً لذاته^٨ بل واجباً لغيره. والوجوب بالغير مستلزم للإمكان، ومعية الملزوم^٩ مستلزمة لمعية اللازم؛ فيكون مع وجوب الحاوي وجوده إمكان المحوي، فلا يجب وجود ما يملأه، فيلزم إمكان الخلأ.

لأنّا نقول: لا نسلم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم [٦٢]، وإنما يكون كذلك لو لم يكن اللازم مقدّماً على الملزوم، لكن الإمكان متقدّم على الوجوب والمتقدّم على المعلول لا يجب أن يكون معه، وهو ظاهر.

الطريق الثاني في تقرير البرهان: طريق التقدّم والتأخر. وهو أن يقال: لو كان الحاوي

٣. ص: وإذا... الحاوي.

٦. ص: الخلأ.

٩. ص: اللزوم.

٢. ص: وجود.

٥. ص: بالمعية.

٨. ج، ص: بذاته.

١. م: فليس.

٤. ج: والمراد.

٧. م: + عدم.

علّة للمحويّ لزم أن يكون عدم الخلأ ممكناً، و التالي باطل. بيان الملازمة: إن الحاوي يكون متقدماً بالذات على المحويّ حينئذٍ، و المحويّ مع عدم الخلأ و المتقدّم على الشيء متقدّم على المعلول فيكون عدم الخلأ شيئاً متأخراً عن الحاوي، و المتأخّر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء، و كلّ موقوف على الشيء ممكن لذاته، فيكون عدم الخلأ ممكناً، و إنّه محال. و هذا الطريق غير مطابق لما في المتن، لخلوّه عن معيّة إمكان المحويّ و الحاوي، و احتياجه إلى أن ما مع المتأخّر متأخّر.

[٣/٢٢٥-٢/٣٦] قوله^٢: و اعلم أن قولنا الخلأ ممتنع لذاته.

يريد تحقيق التلازم بين وجود المحويّ و عدم الخلأ، فأولا تحقّق معنى الممتنع لذاته. و ذكر الخلأ في هذا البيان^٣ واقع بطريق التمثيل، أو لأنّه مقصود بتصوير الممتنع لذاته قصداً أولياً، و إلّا فليس له اختصاص بالخلأ؛ بل كلّ ممتنع لذاته كذلك. فليس معنى الممتنع لذاته ذاتاً يقتضي العدم، بل معناه شيء^٤ يتصوره العقل و يجزم بعدمه بحسب تصوّره من غير نظر إلى الغير، و إنّ جاز توقّف حكمه بالعدم على وسط. و إليه أشار بإيراد صيغة الحصر حيث قال: «إن تصوّره هو المقتضي لامتناع وجوده»، احترازاً عن الممتنع بالغير. فإنّ العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية، بل بالنظر إلى الغير.

و بهذا التحقيق يضمحلّ ما عسى أن يختلج في الوهم من: أنّ الثابت بالبرهان عدم الخلأ، و أمّا امتناعه لذاته فلا. فإنّ الذي دلّ على عدمه هو أنّه لو وجد الخلأ لكان كمّاً، فيكون ذا مادّة، فلم يكن خلأ، فوجوده يستلزم عدمه، و ما كان كذلك يكون ممتنعاً لذاته. لأنّا لمّا نظرنا إلى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم منه محال. و الممتنع بالغير و إنّ جاز استلزامه للمحال إلّا أن استلزامه للمحال إنّما يكون بالنظر إلى ذلك^٥ الغير لا بالنظر إلى ذاته. و هذا كشريك الباري، فإنّ دليل الوجدانية كما دلّ على عدمه دلّ أيضاً^٦ على امتناعه لذاته، فإنّ وجود الشريك يستلزم المحال بالنظر إلى ذاته. فقد ظهر أن معنى قولنا

٣. م: البرهان.

٦. ج: يكون.

٢. س: قال.

٥. ج، ق، س: إن.

٨. س: أيضاً.

١. س، ص: شيئاً.

٤. شيئاً.

٧. م، ج: ذات.

«الخلأ ممتنع لذاته» أن ما يتصوره العقل من الخلأ يحكم عليه العقل بأنه ممتنع الوجود في الخارج، بالنظر إلى ذلك المتصور لا بالنظر إلى ذلك^١ الغير. وكذا معنى الواجب لذاته ليس أن هناك ذاتاً ووجوداً تقتضيه وإنما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته، لا بالنظر إلى الغير. بخلاف الممكن لذاته، فإن العقل لا يحكم^٢ بوجوده ولا بعدمه إلا بعد اعتبار وجود علته أو عدمها.

إذا تقرّر ذلك^٣ فنقول: شيء يتصوره العقل ويسميه بالخلأ، فعدم الخلأ عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الإنسان مثلاً^٤، فإنه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان، إلا أن عدم الخلأ عدم في الخارج لموجود عقلي، وعدم الإنسان عدم في الخارج لموجود خارجي. فمتى وجد^٥ المحوي من حيث أنه ملاً يلزمه نفي ذلك المتصور قطعاً، ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوي من حيث أنه ملاً، فوجود المحوي وعدم الخلأ متلازمان في نفس الأمر. وليس المراد من قوله: «في المتلازمين»: لا يتصور التلازم في العقل؛ إذ لا تلازم بحسب العقل على ما لا يخفى. وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقدّمة البرهان، فإن المقدّمة هي كونها متلازمين في الوجود بحسب الأمر نفسه^٦؛ بل المراد المبالغة في عدم التحقيق^٧ على ما هو الشائع في عرف التخاطب. وفي التقييد بقوله: «من حيث هو ملاً» فائدتان:

الأولى: إن هذا التلازم لا بدّ فيه من اعتبار الحاوي، فإن المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلأ؛ بل من حيث إنه متجدّد بالحاوي^٨، فإن الخلأ هو المكان الخالي كما أن الملاً هو المكان المملوء، فيجب اعتبار سطح الحاوي ثم تصوّره تارة خلأً وتارة ملاً. وأمّا نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلأ ولا الملاً، فإن الحاوي جسم ولا خلأ ولا ملاً، إذ لا مكان له. فاستلزام المحوي نفس الخلأ ليس إلا من حيث إنه يملأ المكان. هذا ما سمعناه وأشعر به كلامه.

١. ق، س: ذلك. ٢. ج: لا يجزم. ٣. س: هذا.
 ٤. م: مثلاً. ٥. س: + وجود. ٦. ق: نفس الأمر.
 ٧. م: تحقيق. + الانفكاك. ٨. س: فالحاوي. ج: بأي وجه. ٩. ج، س: لا خلأ ولا ملاً.

وفيه نظرًا! لأنَّ عدم الخلأ وهو عدم المكان الخالي [٦٣] إمَّا لعدم^١ المكان أو لوجود الملاء، فاستلزام المحوي لعدم الخلأ لا ينحصر في حيثية الملاء، فإنَّه لا خلأ مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي أيضاً.

الثانية: اندفاع سؤال، وهو: إنَّ الخلأ عدم المحوي، فعدمه عدم العدم، فيكون ثبوتياً! فعدم الخلأ هو نفس المحوي. فالقول بأنَّ المحوي مع عدم الخلأ بمنزلة القول بأنَّ الشيء مع نفسه.

وجوابه: أنا لا نسلِّم أنَّ الخلأ هو عدم المحوي، بل عدم الخلأ^٢ إنَّما يعرض للمحوي من حيث أنَّه ملاء، وكونه ملاءً وصفٌ للمحوي باعتبار مكانه. وكأنَّ قوله: «والمقارن المغائر للمحوي وهو نفي ما يتصوَّر منه، أي: من الخلأ» تنبيهٌ على هذا، فإنَّه ربَّما ظنَّ أنَّ عدم الخلأ عين وجود المحوي، لشدة تقارن معنييهما.

[٣/٢٢٧-٢/٣٧] قوله: إذا^٣ تحقَّق هذا سقط ما يمكن أن يتشكَّك به.

هذا الشكَّ إمَّا نقضٌ على المقدِّمة الثالثة بأنَّ يقال: وجود المحوي مع عدم^٤ الخلأ معيَّة تلازميةٌ وهما لا يتحدان في الوجوب لأنَّ عدم الخلأ واجبٌ بالذات ووجوب^٥ المحوي واجبٌ بالغير، أو معارضةٌ في المقدِّمة القائلة بالتلازم، وليس كذلك؛ أو في المقدِّمة الحاكمة بامتناع الخلأ فإنَّ وجوب عدم الخلأ بالذات مع وجوب المحوي بالغير ممَّا لا يجتمعان، والثاني ثابتٌ.

بيان المناقاة^٦ أنَّهما معاً معيَّة تلازمية، والمتلازمان يجب أن يتحدَّا في الوجوب. وهذا التقرير أطبق على ما في الشرح.

وأجاب: بأنَّ المعية التلازمية بين عدم الخلأ ووجود المحوي إنَّما هي على تقدير عليَّة الحاوي. والمحوي على هذا التقدير ليس بواجب بالغير، بل ممتنع، وإنَّما كان التلازم بينهما على هذا^٧ التقدير، لأنَّه إذا كان الحاوي علَّةً للمحوي كان متقدِّماً على

١. ق: ج: بعدم.

٢. م: + هو عدم... الخلأ.

٣. ج. وإذا.

٤. ق: عدم.

٥. م: وجود.

٦. م: بيان مناقاة.

٧. ق: هذا.

المحويّ محدّداً لمكانه. فمتى عدم الخلأ يلزم وجود المحويّ ومتى وجد المحويّ يلزم عدم الخلأ قطعاً. أمّا إذا لم يكن الحاوي علّةً فعدم الخلأ لا يستلزم وجود المحويّ، لجواز أن يكون الحاوي والمحويّ معدومين، فيكون الخلأ أيضاً معدوماً، لأنّ الخلأ لا يتعرّض بعدم^١ المحويّ مطلقاً، بل إنّما يتعرّض بعدم المحويّ من حيث أنّه محويّ وملاً بأنّ وجود المحويّ لا يستلزم عدم الخلأ إلّا من حيث أنّه متحدّد بسطح الحاوي كما سبق بيانه.

فنبّه بقوله: «لأنّ ذلك الغير الذي يفيد وجود المحويّ... إلى آخر» على المقدّمتين: أمّا على المقدّمة الأولى وهي إنّ التلازم على تقدير العلّية بمنطوق^٢ هذا الكلام؛ وأمّا على المقدّمة الثانية - وهي أنّ لا تلازم على تقدير عدم العلّية فبمفهوم الحصر في قوله: «هو الذي جعل». ومعنى الكلام أنّ الحاوي الذي فرض علّةً للمحويّ هو الذي جعل المحويّ بحيث يكون معه عدم الخلأ، لما ذكر من أنّ^٣ معنى عدم الخلأ عدم المتصوّر من الخلأ؛ و متصوّر الخلأ لا يكون إلّا بحسب اعتبار الحاوي. فما لم يكن للحاوي تحقّق لم يكن لعدم الخلأ مع المحويّ اعتباراً، ثم قال: «و لذلك حكم بامتناع إفادته للمحويّ»، أي: لما كان عدم الخلأ مع وجود المحويّ على تقدير علّية الحاوي امتنع أن يكون الحاوي علّةً، لأنّ المحويّ حينئذٍ يكون ممكناً مع الحاوي، فيلزم إمكان الخلأ.

وعند هذا تمّ الجواب. لأنّ الجواب^٤ إنّما يتمّ بثلاث مقدّمات: المقدّمتان المنبّه عليهما؛ والمقدّمة الثالثة: إنّ المحويّ على ذلك التقدير ممتنع. وقد تبّه عليها بقوله: «و لذلك حكم بامتناع إفادته^٥»، لأنّه متى امتنع أن يكون الحاوي علّةً للمحويّ امتنع وجود المحويّ مع كونه معلولاً للحاوي، ثمّ صرح بهذا في قوله: «الحاصل».

و إنّما وجّهناه كذلك لأنّه لو أجرى على ظاهره لكان قوله: «و لذلك حكم» مع قوله: «و الحاصل» لا حاصل لهما لأنّه يكفي في الجواب^٦ أن يقال: الغير الذي يفيد وجود المحويّ هو الذي يفيد معيّة عدم الخلأ. والمحويّ إنّما يكون واجباً بغيره^٧ إذا لم يكن معلولاً للحاوي.

١. س: لعدم.
٢. ج: فبمنطوق، ق: فبمنطوق.
٣. م: أنّ.
٤. ق: + هيئنا.
٥. ج: + للمحويّ.
٦. س: في الجواب.
٧. م: بغيره.

و توجيه هذا الجواب إنما يظهر بالاستفسار؛ فيقال: إما أن يراد بالمعينة التلازمية بين عدم الخلاء و وجود المحوي المعينة في نفس الأمر، أو على تقدير عليّة الحاوي. و الأول ممنوع؛ و الثاني مسلم، لكن المحوي على هذا التقدير ممتنع. و لا ارتياب في أن الاقتصار على هذا المنع كافٍ في الجواب، إلا أنه حقق المقام ببيان كون المعينة التلازمية إنما هي على التقدير.

و فيه نظرٌ من وجهين:

الأول: إن ما ذكره في ذلك البيان لا يدلّ على أن لوجود الحاوي مدخلاً في استلزام وجود المحوي، لعدم الخلاء؛ بل على أن تصوّر عدم الخلاء يتوقّف على تصوّر السطح الحاوي و لا يلزم منه إلا أن التصديق باستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء، يتوقّف على تصوّر الحاوي، و المطلوب هو الأول، فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب!

و الأولى أن يقال: التلازم هو على التقدير، لأن التلازم عبارة عن الاستلزامين: استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي، و استلزام وجود المحوي لعدم الخلاء. و هذا الاستلزام و إن لم يتوقّف على ذلك التقدير إلا أن استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي يتوقّف عليه كما تبين. فيكون التلازم متوقفاً على التقدير.

الثاني: إن التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوي [٦٤] سواء كان علّةً أو لا. فالسؤال إذا خصّص بحال عدم العلّة لم يندفع بما ذكره، لتحقيق المعينة حينئذٍ في نفس الأمر و اختلافهما في الوجوب.

فإن قلت: إذا كانا معاً على تقدير تحقق الحاوي و المحوي ممكنٌ أمكن عدم الخلاء؛ فنقول: إمكان عدم الخلاء إنما يلزم^٣ لو كان إمكان المحوي مع وجوب الحاوي، و ليس كذلك [٦٥]؛ بل إمكانه مع إمكانه، و وجوبه مع وجوبه.

و الصواب في الجواب [٦٦]: إن اتحاد المتلازمين إنما يجب هو في مطلق الوجوب، لا في الوجوب بالذات، و قد سلف بيانه.

و اعلم! أن الإشكال القوي ههنا أن الحاوي ليس علّةً لمطلق المحوي [٦٧]، بل

لمحوي معيّن، و المحويّ المعيّن و إنّ استلزم عدم الخلاّ إلاّ أنّ عدم الخلاّ لا يستلزم المحويّ المعين؛ فلا يتحقّق التلازم على ذلك التقدير أيضاً.
و لو قيل: وجب الحاوي و لم يجب المحويّ و هو الملاء، فلم يجب الملاء فامكن الخلاّ؛ فنقول: المحويّ ملاء مخصوص، و لا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب^٢ الخلاّ.

[٣/٢٢٩-٢/٣٧] قوله: إنّما أورد تاليها كلياً.

و هو قوله: «إذا عتبرت حال المعلول مع^٣ العلّة وجدتها الإمكان، فهذا كليّ؛ و التالي بالحقيقة: إنّ حال المحويّ مع الحاوي الإمكان، و هو جزئيّ. و إنّما ذكر التالي كلياً تمهيداً للجزئيّ، و بياناً له. ضرورة أنّه إذا ثبت الكلّي ثبت الجزئيّ كقولنا: كلّ إنسان حيوان، فزيد حيوان».

فإنّ قلت: يجب أن يكون مراده بالمعلول المحويّ و بالعلّة الحاوي، لا كلّ المعلول و العلّة و إلاّ لم ينظم الكلام. فإنّه إذا قال: لو كان^٤ الحاوي علّة للمحويّ كان حال كلّ معلول مع علّته الإمكان، كان كلاماً غير منظم^٥؛ و على تقدير انتظامه لم يكن مقدّمة لزومية، و الاتفاقية لا دخل لها في القياس الاستثنائي.

فنقول: و^٦ الشارح أيضاً يقول المراد ذلك، إلاّ أنّه عبّر عنه بالعبارة الكلّية تمهيداً للجزئيّ.

و كأنّه^٨ قال: لو كان الحاوي علّة للمحويّ^٩ كان حال المحويّ مع الحاوي الإمكان، لأنّ المحويّ معلول حينئذٍ، و حال المعلول مع العلّة الإمكان، فيكون حال المحويّ مع الحاوي الإمكان.

و قوله: «استثناء التالي»، أي: مستلزم للاستثناء. فلمّا كان المقصود من إيراد التالي الكلّي الجزئيّ، ذكر استثنائه جزئياً. إلاّ أنّه مجمل؛ تفصيله قوله: «فلا يخلو». و فيه إشارة

٣. م: + وجود.

٦. م: منظم.

٩. س: + علّة.

٢. ج، ق: + عدم.

٥. س: لو كان.

٨. م: فكأنّه.

١. م: فلا.

٤. م: كلياً.

٧. ق، س: و.

إلى المقدمة الثالثة، لأنّ المعية التلازمية بين وجود المحويّ وعدم الخلأ يشير إلى اتفاقها في الوجوب. على أنّ تفصيله مصرّح^١ به.

والحاصل: إنّ الشيخ أورد التالي كلياً وكُنّي به عن الجزئي، ثمّ استثنى التالي جزئياً مجملاً، ثمّ صرّح بالتالي جزئياً، ثمّ أورد تفصيل استثنائه.

[٣/٢٢٠-٢/٣٨] قوله: وأقول: الاقتصار على ما قرره.

لم يقرّر الشيخ في أوّل الكلام إلّا أنّ حال المعلول مع علّته الإمكان. وهذا القدر من غير اعتبار كون العلّة^٢ الحاوي لا يفيد المعية بين المعلول وعدم الخلأ، فإنّه مالم يفرض سطح حاوٍ لم يفرض الخلأ ولا عدمه. فلا يستلزم المعلول نفي الخلأ وبالعكس. وكيف و لو افاد إمكان المعلول مع العلّة مقارنة المعلول لعدم الخلأ لا تمتنع استناد كلّ جسم إلى علّته^٣. لأنّه لما كان كلّ جسم معلول مع عدم الخلأ وحاله مع علّته الإمكان، فيلزم إمكان الخلأ، لأنّ إمكان أحد المتلازمين يستلزم إمكان الآخر. فالواجب أن يقيّد العلّة بكونه حاوياً محدّداً لمكان المعلول.

فلئن قلت: إمّا أن يكون المراد بقوله: «حال المعلول مع العلّة^٤ الإمكان» أنّ حال المحويّ مع الحاوي الإمكان؛ أو يكون المراد: مطلق المعلول و العلّة. فإنّ كان المراد المطلق لم يتحقّق الملازمة، والاتفاقية لا تفيد في القياس الاستثنائي؛ وإنّ كان المراد المحويّ و الحاوي فإعادة هذا الكلام يكون تكراراً قطعاً.

فنقول: لا شك أنّ المقصد الأصلي هو المحويّ و الحاوي، لكنّ لما عبّر عنهما بالعبارة الكلّية و هي العلّة و المعلول للغرض المذكور فربّما أوهم ذلك أنّ مناط المعية التلازمية بين وجود المحويّ و عدم الخلأ هو مطلق العلّية و المعلولية^٥. فصرّح بتخصيص العلّة تنبيهاً على أنّ مناطها هو كون العلّة الحاوي، لا مطلق العلّية و المعلولية.

ثمّ كأنّ سائلاً يقول: فعلى هذا الشرطية المعتبرة في القياس الاستثنائي هي المقيّدة^٦

١. ق: ينصرّح.

٢. م: علّة.

٣. م: علته.

٥. م: المعلولية.

٦. ج: + للحاوي، ق: س: + للعلّة.

بالحاوي، لكنّه قدّم استثناء التالي عليها، ففيها^١ سوء ترتيب.

فأجاب: بأنّه إنّ رام أحد نظم الكلام قدّم هذه الشرطية على الاستثناء، حتّى كأنّ الشيخ عقد الشرطية مطلقةً أولاً ثمّ أورد لها^٢ مقيّدةً معيّنة، ثمّ ذكر الاستثناء مجملًا، ثمّ مفصلاً. فانتظم^٣ الكلام انتظاماً حسناً.

وربّما وقع ذلك التغيير من طغيان قلم الناسخ.

[٣/٢٣١-٢/٣٨] قوله: وأمّا اعتراض الفاضل الشارح.

قرّر الإمام الدليل بالطريقتين المذكورين بأنّ الحاوي لو كان علّةً للمحويّ لكان متقدّماً^٤ عليه، والتالي باطل، لأنّ وجود المحويّ مع عدم الخلأ وعدم الخلأ مع الحاوي، لأنّه واجب لذاته لا يتأخّر عن غيره، وما مع المع مع، فوجود المحويّ مع الحاوي، فيستحيل^٥ أن يتأخّر عنه. ولأنّ الحاوي لو تقدّم على المحويّ الذي هو مع عدم الخلأ والمتقدّم على المع متقدّم لكان^٦ متقدّماً على عدم الخلأ. فيكون عدم الخلأ ممكناً.

ثمّ اعترض على الطريق الثاني بما نقله الشارح. وتوجيه اعتراضه عليه ظاهر. وأمّا الشارح فلم يوجّه الدليل إلّا بطريق المعية، ولم يتعرّض فيه للقضية القائلة بأنّ ما مع المتأخّر متأخّر؛ ولا يحتاج فيه إليها أصلاً. فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجّهه حتّى اشتغل بحلّه؟! وإنّ هذا إلّا غفلة عن توجيه الكلام، أو حرص على تخطئة الإمام!

[٣/٢٣٢-٢/٣٨] قوله: لكنّه لم يعلّل بذلك إلّا كونه غير مذهبٍ إليه بوهم.

لا شكّ أنّ قوله: «و لا ممكن^٨» عطفٌ على قوله: «فغير مذهبٍ إليه بوهم». فكما أنّ هذا يكون معللاً بالشرف وجب أن يكون ذلك كذلك.

٣. م: + نظم.

٢. م: يوردها.

١. م: ففيها.

٦. س: عدم.

٥. ق: يستحيل.

٤. م: مقدّماً.

٨. ج: يمكن.

٧. م: فكان.

[٢/٣٩-٣/٢٣٣] قوله: و لعلك تقول: هب أن علة الجسم السماوي^١ غير جسم. تقريره: أنك تجعل الحاوي و علة المحوي مستنديين إلى علة. فيكون الحاوي متقدماً على المحوي، لأن ما مع المتقدم متقدم. و حينئذ يكون مع الحاوي إمكان المحوي، فيلزم إمكان الخلا كما لزم على تقدير كون الحاوي علة.

أجاب: بأن الحاوي إذا كان علة للمحوي كان سابقاً على المحوي متحدد بوجوده السطح، فيكون للمحوي معه إمكان؛ فلا يجب معه ما يملأه فيمكن الخلا. و هذه هي الطريقة التي أشرنا إليها فيما سلف مستغنية عن^٢ التعرض للمعينة بين عدم الخلا و وجود المحوي في الثبوت. أما إذا لم يكن علة للمحوي و كان مع علة المحوي لم يلزم أن يتقدم على المحوي، لأن تقدم علة المحوي عليه ليس بالزمان حتى يكون ما معه متقدماً عليه؛ بل بالذات و العلية. و ما معهما - و هو الحاوي ليس بعلة؛ فلا يلزم تقدمه عليه.

و نظر الإمام في قوله: و أما التقدم الذاتي فأنما يكون للعلة لا لما ليس بعلة. لأن التقدم الذاتي ينقسم إلى التقدم بالطبع - كتقدم الواحد على الاثنين، و إلى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على المفتاح. فحصره التقدم الذاتي في العلية ليس بجيد. ثم يمكن أن يقال: هب! أن ما مع العلة لا يجب أن يكون متقدماً بالعلية، و لكن لم لا يجوز أن يكون متقدماً بالطبع؟ فإذا كان الحاوي متقدماً بالطبع على المحوي عاد الالتزام! وردّه الشارح: بأن المراد بالتقدم الذاتي هو التقدم بالعلية، لأن كون الحاوي متقدماً على المحوي بالطبع غير متصور.

و فيه نظر! لأن المحوي إنما لا يستلزم الحاوي لو لم يكون محتاجاً إليه [٦٨]، أما لو فرض أنه متقدم عليه بالطبع كما إذا كان شرطاً - فالمحوي يكون محتاجاً إليه مستلزماً له. و حينئذ يعود السؤال.

٢. ج: و إذا. س: فإنه إذا.

٢. س: على.

١. س: الحاوي.

٤. ج: + بالطبع.

وعندي أن نظر الإمام ليس بواردٍ، لأنه بالتحقيق كلامٌ على سند المنع. فإنَّ جواب الشيخ ليس إلا أنا نسلم أن ما مع علّة المحويّ يجب أن يكون متقدّمةً، وإنّما يلزم تقدّمه لو كان تقدّم العلّة على المحويّ بالزمان؛ وليس كذلك، بل بالذات. و التقدّم الذاتي لعلّة المحويّ إنّما هو من جهة العلّة؛ فلا يلزم أن يكون ما ليس بعلّة متقدّماً بالذات. وإن كان مع العلّة^١ فالقول بأنّه لم لا يجوز أن يتقدّم ما مع العلّة بالطبع؟ قولٌ خارجٌ عن سنن التوجيه قطعاً.

وهذا السؤال أورد في فصلٍ آخر بعبارةٍ أخرى، وهي أن يقال: وجوب الحاوي مع^٢ وجوب علّة المحويّ، وإمكان المحويّ مع وجوب علّة الحاوي^٣. فيكون إمكان المحويّ مع وجوب الحاوي، و يلزم المحذور المذكور.

والجواب: إنّ إمكان المحويّ إنّما يكون مع وجوب علّته للعلّة. وأمّا وجوب الحاوي فلمّا لم يكن علّةً لم يلزم أن يكون معه إمكان المحويّ. وقوله: «ليس كلّ ما هو بعد مع» فهو جواب سؤالٍ لما قال: المحويّ إنّما هو ممكنٌ بالقياس إلى علّته [٦٩]؛ ولا يلزم منه إمكان الخلأ، وإنّما يلزم لو كان للحاوي سبقٌ على المحويّ.

فكان سائلاً قال: وجود المحويّ بعد علّته، وعلّته مع وجود الحاوي، وما هو بعد مع بعد، فيكون وجود المحويّ بعد وجود الحاوي، فيلزم إمكان الخلأ. وجوابه ظاهرٌ.

[٣/٢٣٦٢/٤١] قوله: ولعلّك تقول: إنّ الحاوي و المحويّ.

تحريره: إنّ الخلأ ليس بممتنع^٤ الوجود. فإنّ الحاوي و المحويّ^٥ ممكنان، فيكون كونهما في مكانيهما ممكناً، فخلوّ مكانيهما^٦ غير واجب؛ وهو المطلوب.

فيقال: لا نسلم أنّه يلزم من إمكان عدمهما^٧ إمكان الخلأ، فإنّهما إذا عدا لم يكن خلأً أيضاً. لأنّه لا مكان هناك حتّى يكون باعتباره^٨ خلأً أو ملاً. فإمكان الخلأ غير لازم من

١. س، ج: علّة.	٢. س: + علّة.	٣. ج: في: المحويّ.
٤. س، ج: + بعد.	٥. س: ممتنع.	٦. ج: المحويّ و الحاوي.
٧. ق: ممكناً فخلوّ مكانيهما.	٨. م: عدمه.	٩. س: باعتبار.

إمكان عدمهما، بل إنما يلزم من وجوب الحاوي وإمكان المحوي معه.

[٣/٢٣٧-٢/٤١] قوله: سواء جعلت العلة صورة الحاوي أو نفسه التي تكون مبدأً لصورته، أو تكون هي كصورته.

أي: نفسه التي تكون كصورته. فإنك قد سمعت أن للفلك إرادة جزئية، والمريد للجزئيات لابد أن يتصورها. والمتصور^١ للجزئيات يكون قابلاً للانقسام. لأن الجزئيات منقسمة فينقسم محلها، فيكون جسمانياً. فوجب أن تكون للأفلاك قوةً جسمانيةً تحلّ فيه صور الجزئيات و ينزل منزلة^٢ الخيال فينا؛ إلا أن الأفلاك لما كانت متشابهة لا يبعد أن يكون الفلك كله^٣ قابلاً لصور الجزئيات، فهذه القوة^٤ السارية في كلّ جسم الفلك وهي النفس المنطبعة إما كصورته النوعية، أو عين^٥ صورته النوعية، لأن الدليل^٦ دلّ على أن للفلك صورةً نوعيةً هي مبدأ الآثار المختصة به، و دلّ أيضاً على أن له قوةً يرتسم فيها صور الجزئيات، و لم يدلّ دليلٌ على تغايرهما. فجاز أن تكون النفس المنطبعة غير الصورة النوعية. بل كالصورة، وأن يكون عينها. وأما نفسه التي تكون مبدأً لصورته^٧ فهي النفس المجردة. وأما صورة الحاوي فهي صورته النوعية.

[٣/٢٣٨-٢/٤٣] قوله: كان للشيخ أن يقول: اعتبار كونه فاعلاً^٨ للأشياء.

فيه نظر؛ لأنّ تغاير الاعتبار إن كفى في صحة كون الشيء فاعلاً وقابلاً فلم لا يكفي فيما نحن^٩ بصدده؟ [٧٠] فإن من الجائز أن تكون المادة فاعلةً باعتبار أنها مصدر، قابلةً باعتبار صحة مقارنتها للشيء^{١٠}.

[٣/٢٣٩-٢/٤٣] قوله: وذلك لأن الصورة صنفان.

- | | | |
|----------------|---------------------|-----------------|
| ١. م: التصوّر. | ٢. م: فنكون بمنزلة. | ٣. م: كله. |
| ٤. م: الصور. | ٥. ج: غير. | ٦. م: + دلّ. |
| ٧. ج: لصورة. | ٨. م، ق، ص: عاقلاً. | ٩. م، ص: + فيه. |
| ١٠. م: لشيء. | | |

صور الأجسام صنفان: صوراً^١ حالة فيها، وصوراً^٢ غير حالة فيها^٣؛ بل هي صور كمالية لها. أما الصور المادّة فلما كان قوامها بالمادّة كان فعلها بواسطة المادّة؛ بل بواسطة الجسم، لأنّ الكلام في الصور النوعية وهي تقوم^٤ بالجسم، فيكون فعلها بمشاركة الوضع. و الوضع ههنا بمعنى المقولة، أي: يتوقّف فعلها في غيرها على أن يكون لجسمها وضعٌ مخصوصٌ بالنسبة إلى الغير من مماسّة، أو مجاورة^٥، أو مقابلة، أو غير ذلك.

ولما كانت هذه المقدّمة بديهيةً نبّه عليها باستقرار الأجسام وتأثيراتها [٧١]، فإنّ النار التي في المشرق^٦ لا تؤثر في الماء الذي في المغرب^٧؛ بل فيما يجاورها^٨، وكذا الشمس لا تضيء كل شيء، بل ما يقابلها^٩. وأما الصور الكمالية فلما لم تحتج إلى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها أيضاً إليه كانت عقلاً، لا نفساً. فيكون فعلها أيضاً بمشاركة الوضع.

وأما المقدّمة الثالثة: فهي إنّ صورة الجسم لا يفعل فيما لا وضع له بالقياس إلى جسمها، وإلا لم يكن فعلها بحسب الوضع. ضرورة أنّه إذا لم يكن لغيرها^{١٠} وضعٌ بالقياس إلى جسمها لم يكن لجسمها وضعٌ بالقياس إليه، وهذا معنى قوله: «ولا توسّط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم». أي: يستحيل أن يكون الجسم متوسّطاً بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم^{١١} وهو ما لا وضع له.

وأما^{١٢} الرابعة: فهي إنّ علّة الجسم علّةٌ لجزئيه. لا يقال: لا نسلم^{١٣} أن يكون علّةٌ لجزئيه؛ بل يجب أن يكون علّةٌ للصورة فقط كما مرّ في النمط الرابع؛

لأنّا نقول: ثبت في النمط الأوّل أنّ الصورة علّةٌ للهيولى، فتكون علّة الصورة علّةٌ لهما جميعاً؛ على أنّ علّة أحدهما كافية في الاستدلال.

١. م: ص: صورة.	٢. م: ص: صورة.	٣. ج: س: فيها.
٤. م: مقدّمة.	٥. أو مماسّة.	٦. م: الشرق.
٧. م: الشرق.	٨. م: ص: يجاوره.	٩. ج: بل مقابلها.
١٠. م: بغيره.	١١. م: أي يستحيل... بجسم.	١٢. م: + المقدّمة.
١٣. م: لا يمكن.		

و بعد تقرير المقدمات نقول: الجسم لا يصدر عن الجسم وإلا لكان علّة لجزئيه: الهيولى والصورة. لكن ليس لشيءٍ منهما وضعٌ هو هيئةٌ للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض^١، وبسبب نسبة^٢ أجزائه إلى غيره. ولا شك أن مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم، و شيءٌ من الهيولى والصورة ليس بجسم. وما لا وضع له لا يصدر عن الجسم. فلا يصدر عن الجسم شيءٌ منهما، فلا يصدر الجسم عن الجسم؛ وهو المطلوب. فإن قلت: الجسم لما جاز أن يعدّ مادةً لقبول صورةٍ سابقٍ، فلم لا يجوز أن توجد فيها صورة^٣ بحسب الوضع السابق؟

فنقول: تبين أن لا بدّ من الوضع حال الفعل، فالوضع^٤ السابق لا يفيد. واعلم أن هذا الدليل يدلّ على أن علّة الجسم لا يجوز أن تكون الهيولى ولا الصورة، لأنّ تأثير كلٍّ منهما لا يكون إلا بواسطة الأخرى، فيكون تأثير كلٍّ منهما بواسطة الجسم، فوجب أن يكون بمشاركة الوضع قطعاً، وحين ثبت أن علّته ليست الجسم^٥ ولا النفس، ولا الواجب تبين أن يكون علّته العقل [٧٢]. فإذا ثبت أن كلّ جسم لا يكون علّته إلا العقل. وهذا هو تمام الطريقه الرابعة في إثبات العقول.

مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي

[٣/٢٤١-٢/٤٤] قوله: أحكام ثلاثة.

هذه الأحكام منظورة فيها:

أما في الأوّل: فلما قيل من أن المعلول الأوّل هو الروح الأعظم لا العقل. وأما في الثاني: فلجواز صدور العقل الثاني من الأوّل، والثالث من الثاني... وهكذا. وأما في الثالث: فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية. والجواب عن الأوّل: إن الثابت بالدليل أن المعلول الأوّل ليس عرضاً ولا جسمانياً ولا نفساً؛ ثم ما شئت فسمّه، فلا تشاح^٧ في الأسماء؛ وعن الأخيرين: أن بناء مثل هذه الأحكام ليس على اليقين والجزم؛ بل على

٣. م: - صورة.

٢. س: + بعض.

١. ج: البعض.

٦. س: في.

٥. م: فوجب... الجسم.

٤. س: و الوضع.

٧. س: فلا مشاحة.

الأخلق^١ والأنسب، والكلّ محتملٌ. على أن كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين. والسؤالان لا يردان إلا على كلام الشارح.

[٣/٢٤٢-٢/٤٤] قوله: وليس يجوز.

معنى كلام الشيخ: إنه^٢ لا يجوز أن تستمرّ سلسلة العقول و تبتدأ بعد انقطاعها السماويات حتّى يحصل من العقل الأخير فلكٌ، وذلك الفلك فلكٌ آخر... وهلمّ جرّاً إلى آخر الأفلاك. لما تبين أن الفلك يمتنع أن يصدر^٣ عن الفلك، وأن^٤ لا بدّ لكلّ فلكٍ من مبدأ عقليّ. فالواجب إذن أن يبقى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع نزول السماويات^٥ حتّى يصدر عن عقلٍ^٦ فلكٌ، وعن عقلٍ آخر فلكٌ آخر إلى آخر الأفلاك.

وهذا الكلام لا يظهر إلا بعد ثبوت أمرين: ترتّب العقول، واستناد الأفلاك إليها كلّ فلكٍ عن عقلٍ ـ. لكن يحتمل أن تصدر عن المبدأ الأوّل سلسلة عرضيّة عقليّة بحسب تعدّد جهات عقلٍ واحدٍ أو أزيد، ويصدر عن^٧ آحادها الأفلاك، أو يصدر من العقل الأخير بتوسط العقول المتقدمة أو لتعدّد جهات^٨ جميع الأفلاك. وعند قيام هذه الاحتمالات كيف حصل^٩ الجزم باستمرار ترتّب العقول مع صدور الأفلاك؟ حتّى لزم بالضرورة أن يكون عن عقلٍ عقلٌ وفلكٌ، ولعلّ الشيخ لم يجزم بذلك. وقول الشارح: «جزم بكونها مستمرة مع الأفلاك»، لم ينطبق على^{١٠} ما قصده؛ بل مبني هذا الكلام أيضاً على الأنسب بحسب الظنّ. فإنّه لما ثبت أن كلّ فلكٍ له عقلٌ متشبه^{١١} به يكون المناسب صدور ذلك الفلك عن^{١٢} ذلك العقل. ولما كان الأنسب ترتّب العقول وقد وجب استناد الأفلاك إليها فإنّ الأنسب ترتّبها مع تنازل الأفلاك وإن أمكن صدورها من^{١٣} العقول على

١. م: الظنّ. ٢. م: أن. ٣. م: أن يكون.

٤. م: أنه. ٥. م: ص: العقول مع نزول السماويات.

٦. م: العقل. ٧. ج: ق: من. ٨. م: بتعدّد جهاته.

٩. ج: يحصل. ١٠. س: على. ١١. ق: فشبّه.

١٢. ج: ق: من. ١٣. س: بل.

وجوه مختلفة. فقله: «فيجب أن يكون الأجرام السماوية» لا يريد به الوجوب في نفس الامر؛ بل بحسب الظن.

وقال الإمام معترضاً: لِمَ لا يجوز أن يصدر في أول الأمر عقول كثيرة، ثم يكون عقلٌ و فلک ثم بعده عقولٌ آخر كثيرة، ثم عقلٌ آخر و فلک آخر... وهكذا؟ فلا يلزم أن يكون الأفلاك متساوية للعقول.

و هذا اعتراضٌ على ما لم يزعمه الشيخ أصلاً؛ بل ربّما يصحّح^٢ بخلاف ذلك. وإليه الإشارة^٣ بقوله: «و يظهر من ذلك أن اعتراض الفاضل الشارح... إلى قوله: سخيّف». و كذلك حكمه بأنّ الجواهر العقلية و الجرم السماوي أول كثرة و يجب صدورها عن المبدأ الأول، لأنّ وجوب صدور السماويات مع استمرار صدور العقول و إنّ اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدالّ على أنّها أول كثرة. لجواز صدور عقول كثيرة أولاً غير مترتبة على ما سيصوره الشارح ثم يترتب عقولٌ و يصدر السماويات مع استمرارها. فهو أيضاً بناءً على الأنسب.

مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي

[٢/٤٥-٣/٢٤٥] قوله: إذا ثبت هذا فنقول.

لَمّا كان المذهب المنسوب إلى القوم أنّ المهيّة ليست مجعولة بل المَجْعُول الوجود، فالوجود هو الصادر بالحقيقة، و أمّا المهيّة فتحققها في الخارج بواسطة الوجود، فهي مفعولة بالعرض و المفعول الحقيقي هو الوجود. فإذا صدر من المبدأ شيء له هويّة أي: مهيّة لكن الصادر عنه هو الوجود بناءً على أنّ المهيّات^٥ غير مجعولة و هو مغائر للمهيّة، و إليه أشار بقوله: «و مفهوم كونه صادراً عن المبدأ الأول^٦... إلى آخر. فالوجود و المهيّة مفعولان، أحدهما هو الوجود بالذات، و الآخر بالعرض.

و هذا الكلام من الشارح تصريحٌ بأنّ في الخارج أمرين: مهيّة و وجود [٧٣]، و قد صرّح في النمط الرابع بخلافه^١ و قد حقّقناه.

١٥

٣. م: اشار.
٦. ق، ص: الأول.

٢. م: صرح.
٥. م: المهيّة.

١. ص: آخر.
٤. م: وإذا.

[٣/٢٤٦-٢/٤٦] قوله: أمّا باعتبار تقدّمها عليه فهما^١ في ثانية المراتب مع الوجود.

اعتبار التقدّم بحسب التحقيق^٢ العقلي، فقد تقدّم أن المهية في العقل مقدّم على الوجود^٣، فالمهية حينئذٍ في أولى المراتب، والوجود في المرتبة الثانية. وأمّا أن الإمكان والوجوب معه في المرتبة^٤ الثانية فغير مستقيم [٧٤]، لأنّ الوجوب والإمكان يتوقّفان^٥ على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية، وما يتوقّف على المرتبة الثانية فهو^٦ في المرتبة الثالثة. وكذلك جعل التعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب، وباعتبار الأول في ثانيتهما لا توجيه له. والأنسب إن اعتبر^٧ الوجود الخارجي أن يجعل الوجود في المرتبة الأولى. والمهية في المرتبة الثانية، والإمكان والتعلّل للذات لأنّهما موقوفان على الوجود والمهية في المرتبة الثالثة، والوجوب والتعلّل للغير^٨ لأنّهما يتوقّفان على الوجود والمهية والأمر الخارجي في المرتبة الرابعة. أو^٩ يجعل أيضاً في المرتبة الثالثة^{١٠}، ولا يعتبر الأمر الخارجي. وإن اعتبر الوجود العقلي يغيّر^{١١} الترتيب بين الوجود والمهية فقط.

[٣/٢٤٩-٢/٤٧] قوله: والواجب أن يُنسب الكل إلى المبدأ الأول.

هذا لا بدّ له من دليل^{١٢} على أن الشارح ساعد^{١٣} عليه ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه - تعالى - فإن أراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه، وإن أراد به أعمّ سواء كان بالذات أو بواسطة فهذا لا ينافي نسبة المعلولات الأخيرة إلى المتوسطة ونسبتها إلى العالية، فلم يحصل الخلاص من تشنيع أبي البركات. ولعلّ هناك سرّاً لم يريدوا^{١٤} التصريح به!

[٣/٢٤٩-٢/٤٧] قوله: من الواجب^{١٥} عليه أن يفصل.

أي: قد^{١٥} يبيّن أن مصدر المعلولين هو الإمكان والوجوب، أو عقل نفسه وعقل غيره.

- | | | |
|-------------------|---------------------|-------------------------|
| ١. م، ج، س: فهما. | ٢. ق: التحقيق. | ٣. س: اعتبار... الوجود. |
| ٤. ص: ق: المرتبة. | ٥. ج، ق، س: يتوقّف. | ٦. م: فهي. |
| ٧. م: + في. | ٨. س: + في المرتبة. | ٩. م: و. |
| ١٠. م: الثانية. | ١١. م: يعتبر. | ١٢. ج: ساعده. |
| ١٣. م: لم يرد. | ١٤. س: + أن يعقل. | ١٥. م: ق: قد. |

وقوله: «فضلاً و شرفاً» متعلق^١ بقوله: «كفى للشيخ». ثم ذكر أن الإمكان و الوجوب و الوجود و غيرها من التعلقين لا يصلح للعلية.
أما أولاً: فلأن الإمكان و الوجوب^٢ عدميان، و المعدوم يستحيل أن يكون علّة للموجود.

أما ثانياً: فلأن الإمكان معنى واحد مشترك بين الإمكانات، كما أن الوجود^٣ معنى واحد مشترك بين الوجودات^٤، فلو كان الإمكان علّة للشيء كان كل إمكان يصلح أن يكون علّة، فاذا^٥ كان إمكان العقل الأول علّة للفلك فليكن إمكان ذلك الفلك علّة لنفسه، فيكون ذلك الفلك موجوداً لذاته فلا يكون ممكناً؛ وكذلك في الوجود و الوجوب.

و أما ثالثاً: فلأن العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم، فيكون علم العقل بنفسه و علم معلوله به متساويين. فاستحال أن يكون علم العقل^٦ علّة لفلك و علم معلوله علّة لعقل، لاستحالة^٧ اختلاف الأمور المتساوية في اللوازم. وإليه أشار بقوله: «و ما يجري مجراه». و أما رابعاً: فلأن علم الشيء بنفسه و بغيره زائد على ذاته، فعلته إن كان هو المبدأ الأول فقد صدر عنه شيئان، وإن كان هو العقل الأول كان فاعلاً قابلاً، وإن كان غيره فهو معلوله.

و أجاب الشارح عن الأول: بأننا لم نقل: «الإمكان و الوجوب علتان»، بل من شرائط العلة، و العدمي صالح لذلك؛

و عن الثاني: بأن اشتراك إمكان الوجود و وجوب الوجود ليس على التساوي، بل على التشكيك كما في الوجود. و الجواب الأول أيضاً وارد ههنا، فإن تساوي الآثار إنما يلزم^٨ لو كان العلة هو^٩ الإمكان، و ليس كذلك، بل المبدأ العقل الأول بشرطه.
و الجواب عن الأخيرين: أن علم الشيء بنفسه ليس يزائد كما مر، و علمه بغيره من المبدأ الأول بواسطته.

٣. م: للموجود.

٢. م: الوجود.

١. م: يتعلق.

٦. م: + بنفسه.

٥. م: إذا.

٤. م: الموجودات.

٩. م: هو.

٨. ق: + ان.

٧. م: فاستحالت.

[٣/٢٥١-٢/٤٧] قوله: ثم قال: المعلول الأول لا يجوز أن يكون متقوماً^١.

هذا اعتراض على قول الشيخ: «و لآنه معلول، فلا مانع من أن يكون متقوماً من مختلفات».

و تقريره: إن المعلول الأول^٢ لو كان متقوماً من مختلفات فإمّا أن يكون المبدأ الأول علّة لجميع أجزائه فقد صدر عنه أكثر من الواحد، أو يكون علّة لبعض أجزائه. فعلة الجزء الأخير إن كانت هي الجزء الأول فالصادر عن المبدأ الأول لا يكون إلا بسيطاً، وقد^٣ فرضناه مركباً؛ هذا خلف! وإن كانت شيئاً خارجاً فهو من معلولات المعلول الأول، فيستحيل أن يكون علّة لبعض أجزائه.

و الجواب ظاهر.

[٣/٢٥٢-٢/٤٧] قوله: و لو قنعنا بمثل هذه الكثرة.

توجيهه: إن الكثرة التي أثبتوها في العقل إن كانت موجودة في الخارج فقد صار عن المبدأ الأول أكثر من الواحد، وإن كانت اعتبارية فمثل هذه الكثرة حاصلة للمبدأ الأول لكثرة ماله من السلوب والإضافات، فليكيف في صدور الكثرة عنه.

أجاب: بأن السلب والإضافة^٤ لا تعقل إلا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوباً والإضافة منسوباً، فلو توقّف ثبوت الغير على السلب أو الإضافة يلزم الدور.

و هذا كلام^٥ كما ترى مزيف! لأنّ تعقل السلب والإضافة يتوقّف على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج، و ثبوت الغير في الخارج يتوقّف على نفس السلب أو^٦ الإضافة؛ فمن أين يلزم الدور؟!

و ربّما يوجّه بأن تعدّد السلوب والإضافات والاعتبارات إمّا في الخارج وهو محال، لعدمها في الخارج، وإمّا في العلم، فإمّا أن يتعدّد في علم الله تعالى، أو في علم الغير. لكن تعدّد السلوب والاعتبارات^٧ في علم الله تعالى^٨ يقتضى تكرراً في^٩ ذاته، وهو محال

١. ق، س: مقوماً.

٢. س: الأول.

٣. م: قد.

٤. ق، س: كان.

٥. م: و.

٦. م: السلوب والإضافات

٧. س: كلام.

٨. م، ص: و.

٩. م: الإضافات.

على قاعدة القوم. فيكون تعدّد الاعتبارات بالقياس إلى ذات الله تعالى^{١٢} موقوفاً على ثبوت الغير، فلو توقّف ذلك الغير على الاعتبار الذي لا يتحقّق إلّا فيه يلزم الدور. وهذا إنّما يتمّ لو توقّف صدور الأشياء من الله تعالى على وجود السلوب والإضافات، وليس كذلك؛ بل على أنفسها كما يتوقّف وجود الأثر على عدم المانع نفسه. على أنّه منقوضٌ بالاعتبارات التي في العقل [٧٥].

واعلم! أنّ غرضهم ليس أنّ تكثّر الموجودات لم يحصل إلّا من هذه الجهة إذ لا برهان دالٌّ على ذلك، بل المراد أنّ هذا^{١٣} الوجه يمكن أن يتصوّر منه الكثرة، وربّما كانت الكثرة من جهةٍ أخرى لانعلمها؛ إلّا أنّ هذا الوجه لو تحقّق في الواقع لا يستلزم^{١٤} الكثرة، وهذه الملازمة لا يتوقّف تحقّقها على وجود الملزوم.

[٣/٢٥٤-٢/٥١] قوله: كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط.

لأنّ الإبداع هو الإيجاد بلا توسّط شيءٍ وسائر العقول موجدّةٌ بتوسّط عقل، لكن فسّر الإبداع في النمط الخامس بإيجاد شيءٍ غير مسبوقٍ بالعدم، فلعلّ له معنيين: أخصّ وهو الإبداع الحقيقي، وأعمّ وهو المذكور في النمط الخامس.

[٣/٢٥٤-٢/٥١] قوله: ثمّ إنّّه لم يؤيّد دعواه ببيّنة.

هذا كلام الشارح. يعنى نقل عن الشيخ إنّ المؤثّر في العقل الثاني هو العقل الأوّل. كما توهم أبو البركات من كلامهم من استناد المراتب الأخيرة إلى المتوسّطة واستنادها إلى العالية؛ وليس كذلك! فإنّ الشيخ خصّ العقل الأوّل بالإبداع الحقيقي. ولو كان كلّ عقلٍ صادراً ممّا^{١٥} فوقه بلا واسطة كان مبدعاً أيضاً بالحقيقة. فقد^{١٦} ظهر أنّ المذهب ليس إلّا صدور الكلّ من الله تعالى، الأوّل بلا توسّط، والثاني بتوسّط^{١٧}. وفيه نظر؛ لأنّا لا نسلم أنّ كلّ عقلٍ لو صدر ممّا فوقه كان مبدعاً بالحقيقة [٧٦]، بل

١٢. ق: تعالى.

١٥. م: عمّا.

١١. م: فما.

١٤. م: لا يستلزم.

١٧. م، ص: بتوسّطه.

١٠. س: تعالى.

١٣. ج: بهذا.

١٦. م، ص: وقد.

بتوسط المبدأ الأول، فإنه لما كان وجوده موقوفاً عليه كان إيجاداه أيضاً موقوفاً عليه بالضرورة.

[٣/٢٥٥-٢/٥١] قوله: إشارة.

لما فرغ من بيان ترتيب عالم الأفلاك شرع في ترتيب موجودات عالم الكون و الفساد. فالأجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرةً بتبدل الصور عليها واستحال أن يكون الثابت وهو العقل علّة تامّة للمتغير لا متناع التخلّف فلا بدّ أن يكون في علّتها^١ التامة نوع تغير، وإذا لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير والحركة إلا الأجسام^٢ السماوية فقد علم أن لها دخلاً في إيجادها، لكن لا يجوز أن يكون عللاً موجدةً لها فإنّ الجسم لا يوجد الجسم، فتعيّن أن يكون عللاً معدّةً بمعنى أنّها بحركاتها تحدث في هيولى^٣ عالم الكون و الفساد استعداداتٍ مختلفة هي شرائطٌ لفيضان الصور عليها. فقله: «قابلة لجميع أنواع التغير» أي: يقبل توارد جميع أنواع الصور.

وليس المراد توارد الأعراض^٤، فإنّ الكلام في تغير وجوداتها، إذ تلك الأجسام تكون و تفسد بخلاف الأفلاك، فإنّها لا تكون و لا تفسد. وأمّا الأعراض فكما يتوارد^٥ على الأجسام الكائنة يتوارد أيضاً على الأفلاك كالحركات والأوضاع وغيرها. ولهذا قال: «وكان كلّ واحدٍ منهما قابلاً للتغير والحركة في حدّه». أي: حقيقته، فإنّ الهيولى إذا كانت متصورةً بصورةٍ كان لها حقيقة، ثمّ إذا زال تلك الصورة وحصلت^٦ صورةً أخرى كان لها حقيقة أخرى. وأمّا الصورة فتغيرها هو زوال صورةٍ و حدوث أخرى. ولما كان للأفلاك أحوالٌ مختلفة وأحوالٌ مشتركة فمن حيث اشتراكها في الطبيعة الخاصة^٧ يحصل الهيولى من العقل الفعّال، ومن حيث اختلافها في الأحوال يحصل صور العناصر. لا يقال: لا دخل للأجرام السماوية في هيولى عالم الكون و الفساد، لأنّها ثابتةٌ يمكن استنادها إلى مجرد العقل؛

١. م: العلّة.

٢. م: الأجرام.

٣. م: هيولى.

٤. م: الاعتراض.

٥. م: واحد.

٦. م: توارد.

٧. م: عالم.

٨. م: الخامسة.

٩. م: ق، ج: حصل.

لأننا نقول: قد تبين أن وجود الهيولى موقوفٌ على الصورة. ولما كان للأجرام السماوية مدخلٌ في إحداث الصور كان لها دخلٌ في الهيولى؛ لا^١ على سبيل إيجادها، بل في إعدادها للصور حتى يدوم ويبقى.

[٣/٢٥٨-٢/٥٢] قوله: إن ذلك ليس بسديد عند التفتيش.

فيه^٢ نظراً لجواز أن تكون لذلك الجسم صورةً أخرى نوعية، ثم تزول تلك الصورة بواسطة إعداد الحركات السماوية وتحصل هذه الصور الأربع، لكنهم ذهبوا إلى قدم الأجسام العنصرية بنوعها، وذلك الاحتمال منافي له.

[٣/٢٥٩-٢/٥٢] قوله: فتأمل حال^٣ التخلخل.

فإن التخلخل - وهو ازدياد البعد و المقدار إنما يكون بعد الحرارة، و الحرارة بعد الصور النوعية؛ فهي سابقة على المقادير و الأبعاد.

مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي

[٣/٢٦٠-٢/٥٣] قوله: و أمّا^٤ الأمور المنبعثة^٥ من السماويات^٦.

لما كانت الطبائع و الصور و النفوس تصدر عنها أفعالها في بعض الأوقات دون بعض، ففعلها لا يكون إلا بحسب إعداد^٧ من الفلكيات^٨، فيفيض عليها استعدادات يصدر عنها بحسبها الأفعال و التحريكات. و هي المرادة من «الأمور المنبعثة من^٩ السماويات». و تحصل بحسبها بين الأجسام مازجات، كما أن القوى الغذائية تحصل جوهر الغذاء و الحركة و تنفذه في خلل الأعضاء، فيصير جزءاً منها بدلاً لما يتحلل^{١٠}.

[٣/٢٦١-٢/٥٣] قوله: منها^{١١}: إن الاستعدادات المذكورة.

أي: الاستعدادات إما أن تكون موجودة في الخارج، أو معدومة فيه. و القسمان

٣. س - حال.

٢. ج: و فيه.

١. م: لا.

٦. م: الماديات.

٥. س: المقضية.

٤. م: أمّا.

٩. م، س: + منها.

٨. م: عن.

٧. س: ففعلها... الفلكيات.

١٠. س: لا يكون.

باطلان؛ فالقول بالاستعداد باطل.

أما إذا كانت معدومة فلأن المادة حينئذٍ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لامعة، فلا يكون لها رجحانٌ وألويةٌ بالقياس إلى بعض الصور دون بعض. وأما إذا كانت موجودةً فصدورها عن السماويات يقتضي القول بأن السماويات يصلح أن يكون عللاً للحوادث، فجاز صدور الصور عنها، ولم يحتج استنادها إلى العقل. وإن امتنع ذلك لما تقدّم من امتناع كون القوى الجسمانية عللاً لصور الأجسام فلا أقلّ من إمكان استناد جميع الكيفيات والأعراض إليها، لكن القوم ينكرون ذلك ويستندونها^١ إلى الصور النوعية للأجسام.

والجواب: إن القوى الفلكية جسمانية لا تؤثر إلا بوضع مخصوص، ولا كل أثر، بل ما يناسبها، فإن الشمس لا تؤثر إلا فيما يحاذيها، ولا يحصل منها إلا ضوء وبواسطته^٢ سخونة، فلا يلزم إمكان صدور جميع الأعراض عن^٣ السماويات.

[٣/٢٦٢-٢/٥٤] قوله^٤: إنما يجوزونه في النفوس فقط.

هذا ممنوع؛ فإن العقول لا يتوقف جميع أفعالها على المادة بخلاف النفوس [٧٧]. فمن الجائز توقف بعض أفعال العقول على المادة واستعدادها. وأما المبدأ الأول فلا وسط بينه وبين أول معلولاته، وإلا لم يكن أولاً.

[٣/٢٦٥-٢/٥٤] قوله: صدور الأفعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد إنما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه^٥.

إن أراد صدور الأفعال عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل^٦ ليس فاعلاً بالذات؛ وإن أراد صدورها عن فاعل واحد مطلقاً [٧٨]، فوجب اشتماله على حيثيات غير منحصرة فيه ممنوع. فقد سبق أن واجب الوجود مبدأ لكل وهو متعال^٧ عن

٣. م، ص: عن.

٦. م: العوامل.

٢. ق: بواسطة.

٥. ج: التي... فيه.

١. م، ص: يستندون.

٤. ج، ق: + بل.

٧. م: متعالي.

الحيثيات.

ولئن سلّمنا ذلك فلا نسلّم أنّه يلزم أن يكون فاعل الصور جوهرًا من العقليات متأخّر الوجود. فإنّ كلّ ^١ عقلٍ مستجمعٌ لكمالاتٍ غير متناهيةٍ، فجاز أن يحصل من العقل الأول لاشتماله على صورٍ علميةٍ غير متناهيةٍ. اللهمّ إلّا أن يقولوا: العقل ^٢ الأول لا صورة فيه، و إنّما الصورة العلمية في العقل الفعّال. والله ^٣ أعلم بجليّة الحال ^٤!



٣. م: + تعالى.

٢. م: العقل.

١. م: كان.

٤. م: + والحمد لله تعالى.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مركز تحقیق کالمپویر علوم اسلامی

تعلیقات
المحقق الباغنوي
على متن المحاكمات
(النمط السادس)



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. قد ذكر الشارح في أوائل النمط الخامس عند دفع اعتراض الإمام حيث قال: « ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه - تعالى - ليس بقادرٍ مختارٍ، بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا توجبان كثرة في ذاته».

أقول: لعله اكتفى بما ذكره أولاً ولم يتعرض لهذا الكلام من الإمام في هذا الموضع.
٢. في هذا التفريع نظرٌ ظاهرٌ والتحقيق أنه لا شك أن الحارّ من حيث أنه حارٌّ منتقشٌ وليس بمصوّرٍ، ولهذا لا يمتنع التعريف، لكن هذا النقش والتصوير إنما يحصل بربط المعرّف بالمعرّف وحمله عليه، ولهذا قيل: «معرّف الشيء ما يقال عليه لإفادة تصوّره». ومن المعلوم أنه لا يتصوّر الحمل بدون القضية؛ فالمركب من المعرّف والمعرّف قضيةٌ. نعم! القضية والتصديق المتعلّق بها ليست مقصودةً بالذات، بل كانت وسيلةً للتصوير. وقول الشارح حيث قال: «فإن الحدّ يُحمل على المحدود و يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور و يجعل ذلك مقدّمةً خطائية»، ربّما يؤيد ما ذكرنا.

ثم لو نزلنا عن هذا المقام فعبارة الشيخ صريحة في التركيب الخبري، ولا يحتمل التوصيفي؛ فيكون قضيةً لا محالة.

[٢/٣ - ٣/١٤١] قال الشارح: وإن كان يريد بالفقير شيئاً آخر فلا بد من إفادة التصوّر.
الحقّ في الجواب أن يقال: الفقر والغنى قد يفسّران مقيساً إلى الإضافات /DA20/

المحضة وإلى المال. ولما كان المراد بهما في هذا المقام ليس ما اعتبر مقيساً إلى أحدهما،
يُبين المراد بأن الغنى أي: ما يراد بهذا اللفظ في الاصطلاح كذا،
والمحتاج في شيء من تلك الأمور الثلاثة إلى خارج هو المراد من لفظ «الفقير».
والمراد من لفظ «الغنى» يحتمل أن /MA56/ يكون غير هذا المعنى بحسب المفهوم، و
كذا المراد بلفظ الفقير؛ فيكون الحمل مفيداً. وعلى هذا القياس سائر التعاريف اللفظية
الاصطلاحية.

هذا إن حمل التعريف على اللفظي كما هو الظاهر، وإن حمل على الحقيقي فالفرق
بالإجمال والتفصيل على ما هو المشهور تكفي لفائدة الحمل.
وقد صرح بعض المحققين بأنه قد يكون نظرياً.

[٢/٣ - ٣/١٤١] قال الشارح: لأن الموضوع هو الفقير المقيّد والمحمول هو الفقير المطلق.
في هذا الجواب بحث؛ إذ كما أن حمل المحدود على الحدّ غير مفيد بناءً على
اتحادهما كذلك حمل ما هو المطلق على المقيّد غير مفيد. مثلاً إذا قلنا: «الحيوان الناطق
حيوان» لم يكن لهذا الكلام فائدة. ولوقيل: إن حمل الشيء على نفسه غير متصور إذ
الحمل يقتضي التغاير لكان هذا الجواب مقيّداً.
والحاصل: إن المتبادر من عدم فائدة الحمل أن يكون بديهياً أولاً وإن حمل الشيء
على نفسه كذلك، كذلك حمل الذاتي على ما هو ذاتي له.
ويمكن دفعه بالعناية.

٣. هذا بحسب توجيهه حيث حمل الجواب الأول على المناقضة والمنع التفصيلي، و
أمّا إذا حمل على النقض الاجمالي كما هو الظاهر من قول الشارح: «كلام هذا الفاضل
يقتضي أن يكون كل قضية»... إلى آخره، فلا يلزم خلاف الترتيب؛ بل مرتبة الاجمال
يتبني تقديمه على التفصيل.

٤. هذا إنما يتوجّه على التوجيه الذي ذكره حيث جعل قول الشيخ: «فمن احتاج»...
إلى آخره /MB56/ دليلاً على ما سبقه؛ وأمّا لو حمل على أنّه حكم لازم من التعريف

السابق كما يدلّ عليه تقرير الشارح فلا يلزم ذلك.

٥. لأنّه إن لم تتحقّق المغايرة فلا يصحّ التعريف، لأنّه تعريف الشيء بنفسه؛ وإن تحقّق المغايرة فكان الحمل أيضاً مفيداً.

أقول: هذا الجواب إنّما يصحّ على ما نقله الشارح كلام الإمام؛ وأمّا على ما نقله صاحب المحاكمات فلا؛ إذ المغايرة بالإجمال والتفصيل يكفي للتعريف. ولا يكفي استعمال المقدّمة في المقامات البرهانيّة وإن كفى للاستعمال في المقام الخطابي على ما تقرّر في فنّ البرهان.

ثمّ لا يخفى أنّ للإمام أن يقول: هذا التعريف الذي ذكرته إنّما نقلته من الشيخ، وليس دليلاً عليّ إذ كما لم أَرْض بِاللَّازِمِ لَمْ أَرْضِ بِالْمَلْزُومِ أَيْضاً.

وأمّا أنّه إذا كان كذلك فلم لا يتعرّض الإمام على الأوّل؟! فمما لا يُسمع!

[٢/٤ - ٣/١٤٣] قال الشارح: فإنّه إن فعل كان ما هو أحسن به في نفسه حاصلاً.

فيه بحث لأنّه إن أريد أن من يفعل الفعل لأنّه حسنٌ كان تحصل له من فعله الحسن صفةً حسنةً حقيقةً على ما يدلّ عليه قوله: «ويظهر من ذلك أنّ هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله»، فذلك غير ممنوع؛ بل لو لم يكن هيهنا إلّا كون فعله حسناً فلم يكن إلّا حسنٌ كان صفةً لفعله بالذات، وكان وصفاً للفاعل بالعرض على تقدير وصف الشيء بحال متعلّقه؛

وإن أريد أن نفس الفعل متّصفٌ بالحسن، فاللازم افتقاره في تحصيل حسن فعله إلى أن يفعل حتّى /MA57/ يتّصف الفعل بصفة الحسن، وذلك لا ينافي الغنى على ما مرّ تفسيره.

فإن قلت: نختار الأوّل ونقول: لا شك أن من يفعل فعلاً حسناً صار متّصفاً بأنّه يستحقّ المدح، واستحقاقه للمدح صفة كمالٍ حقيقي له؛

قلت: استحقاق المدح لانسلم أنّه صفةٌ حقيقية، بل هو صفةٌ عارضيةٌ للشيء بالقياس

إلى المدح.

فإن قلت: يلزم كون الباري لم يستحق مدحاً خاصاً من جهة فعله هذا ثم صار مستحقاً!

قلت: لا محذور فيه لأن هذا الفعل قبل وقت حدوثه الذي كان اللاحق حدوثه فيه لم يكن الفاعل بسببه مستحقاً للمدح، بل يترك في ذلك الوقت مستحق المدح، والاستحقاق لما كان صفة إضافية لا محذور في حدوثه وحصوله بعد ما لم يكن.

ثم من قال بأن الأفعال متصفة بالحسن والقبح العقليين يلزم عليه استكمال الواجب - تعالى - بفعله الحسن، بناءً على أن حسن الفعل صار سبباً لصفة كمال له على ما عرفت أنه مقدمة يبتنى عليها الدليل المذكور، سواء كان الفعل معللاً بغاية أم لا. فالحكماء الذين يستدلون بهذا الدليل ليس لهم أن يقولوا بالحسن والقبح العقليين، وإلا يلزم عليهم الاستكمال على أي حال. فما نقله صاحب المحاكمات ردّاً على الإمام: «إن الحكماء قالوا بالحسن والقبح العقلي» لو تمّ لزم ورود هذا الإشكال عليهم.

وسنتكلم فيما نقله إن شاء الله - تعالى -

ثم أقول: التفصيل إنه إن لم يكن الواجب فاعلاً بالاختيار والإرادة /MB58/ - تعالى - عن ذلك على ما فهمه الإمام من كلام الحكماء؛ فلهذا القول أي: نفي الغاية والغرض عن فعله - تعالى - وجه؛ بل لم يكن الحقّ سواه!

وإن قيل بكونه فاعلاً بالاختيار على ما هو الحقّ وفهمه الشارح من كلامهم، ويدلّ عليه قول الشيخ أبونصر في تعليقاته حيث قال: «واجب الوجود علم كلاً، قدرة كلاً، إرادة كلاً»، وما اشتهر أيضاً منهم أنهم قالوا بأنه - تعالى - فاعل بالاختيار لكن بمعنى أنه إن شاء فَعَلَ وإن لم يشأ لم يفعل فإن لم يقل بالحسن والقبح العقليين فيمكن أيضاً القول بنفي الغرض عن فعله تعالى، على ما اختاره الأشاعرة؛ وإن قيل بهما فلا يجتمع هذا مع القول بهذا الدليل حيث أخذ فيه أن الفاعل بسبب الفعل الحسن يتّصف بصفة حقيقية كمالية.

ثم مع قطع النظر عن هذه المرتبة نقول: لا يجتمع مع القول بنفي الغاية والغرض عنه - تعالى؛ وذلك لأن من كان فاعلاً بالاختيار وكان بحيث إذا فعل شيئاً كان يمدح عقلاً في نفس الأمر وإذا ترك كان يذمّ وكان عالماً بهاتين الصفتين، فالإنصاف أن يقال: إن فعله

كان معللاً بغرض تحصيل للمدح و دفع للذم، و إلا كان سفيهاً. و لهذا كان المعتزلة :
القائلون بالحسن العقلي أثبتوا لفعله - تعالى - غايةً و غرضاً؛ فتأمل!

٦. الأولى أن يقول: العلة الغائية لما كانت علةً لفاعلية الفاعل سواء كانت العلية من حيث الوجود أو من حيث المهيّة و كان الواجب - تعالى - كما كان علةً فاعليةً لمعلوله كان فاعلاً لفاعليته أيضاً بالقياس إلى معلوله لأنه تامّ العلية فلم يحتج فاعليته إلى أمر خارج من ذاته، فذاته باعتبار أنه مؤثر فاعلٌ لفعلٍ و باعتبار أنه علةٌ لفاعلية كانت علةً غائيةً له. و أما المبدأ العالي كالعقل الأوّل فغاية فعله هو المبدأ الحقّ من حيث أنه يفعل لغرضٍ له فيه. فالغاية في الحقيقة تشبّهه بجنابه؛ لا بأن يحدث ذلك حتّى يلزم كونه بالقوّة بل بأن يوجد وجوداً ازلياً.

و أمّا ما ذكره فبعيداً؛ لأنه جعل الواجب غايةً لفعل العقل باعتبار أنه فاعلٌ لذاته و ذاته غايةً لفعله.

٧. قد ذكر الشارح في جواب المثال الأوّل الذي ذكره كلاماً بهذه العبارة: « و هي هنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات، لأنّ الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية و هي استفادة كمالٍ منه لنفسه، لا اتصال كمالٍ لغيره، و إنّما وقع على رأس الإنسان اتفاقاً »؛ و قال في ذيل جواب المثال الثاني: « و هكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية، فإنّها لا تفيد غيرها بأفعالها شيئاً إلاّ بالعرض ». و قد شرحه صاحب المحاكمات بقوله: « فإنّ كلّ فاعلٍ طبيعي يفعل شيئاً و ذلك الفعل كمالٌ له بالذات، و أمّا أنّه كمالٌ لغيره فهو بالعرض ». فتلخّص ممّا نقلنا أنّ طبيعة الدواء كطبيعة الحجر لا يفعل إحداث الكيفية إلاّ لنفسه، لأنّه كمالٌ لها. و أمّا أنّه كمالٌ للغير و كان ممّا ينبغي له إفادته له إنّما هو بالعرض لا بالذات.

و الدليل عليه: أنّه إذا أورد الفلفل على مزاجٍ حارٍّ أحدث كيفةً هي نفس كيفةً أحدثها في مزاجٍ باردٍ، مع أنّ تلك الكيفية ممّا ينبغي للمزاج الثاني دون الأوّل؛ فعلم منه أنّ كونه ممّا ينبغي لهذا المزاج ليس أثر طبيعة الدواء. فهذا جواب الاعتراض الأوّل.

و أمّا ما ذكره بقوله: « على أنّ المراد بالذات إنّ كان بلا واسطة »، فجوابه: إنّ كلام الشيخ في هذا المقام على ما يدلّ عليه فصل بيان العناية مبنيٌّ على ما نقله الشيخ في بعض كتبه

من أن الحكماء المحققين ذهبوا إلى أنه - تعالى - مؤثر قريب في الجميع، وأنه لا يفيض الوجود إلا منه، والبواقي بمنزلة الآلات /MB59/ والشرائط و سببين هناك إن شاء الله أن كلامه مبني على هذا المذهب، وصار الكلام حينئذ أن المراد من «العلّة بالذات»: الفاعل القريب سواء كان هناك آلة و شرط أم لا. و لفظة «بالذات» إذا استعمل مقابل «بالعرض» يراد مثل هذا المعنى، والواجب فاعل قريب للجميع. و أما الدواء فلا نسلم أنه فاعل لإحداث الكيفية الملائمة من حيث أنها ملائمة و ينبغي للمزاج، بل إنه فاعل لنفس تلك الكيفية. و أما فاعل تلك الحالة فلعلّه هو الطبيب الحاذق؛ بل الواجب - تعالى - هذا و يرد على تقريره: أنه يدل على أن العلة البعيدة للشيء يفيد حقيقة لا بالعرض حيث قال: «و إن كان المراد أنه يفيد بالحقيقة لا بالعرض سواء كانت بلا واسطة أو بواسطة فاختلال الأعضاء حيث جعل علة العلة علة بالحقيقة، فإن اختلال الأعضاء موجب للانطفاء و الانطفاء موجب للموت، فاختلال الأعضاء موجب للموت، و ذلك ظاهر البطلان؛ لأن أثر العلة البعيدة لا يصل إلى المعلول على ما هو المشهور.

[٢/٦-٣/١٤٨] قال الشارح: كما أنه من عرف البارد بأنه شيء يصدر عنه....

السّر في ذلك أن المشتقات ينقسم إلى ما بالذات و ما بالعرض باعتبار موضوعاتها. مثلاً المتحرك بالذات ما يكون موضوعاً للحركة لذاته أي: حقيقة لا بالعرض، لأن الحركة وصف لمجاوره، و المتحرك بالعرض ما يكون له علاقة بما هو موضوع حقيقي للحركة، فالمبادي مع قطع النظر عن انتسابها إلى موضوعاتها لا يتّصف بكونها بالذات أو بالعرض. و الحاصل: إن الموجود من الحركة في صورة تحرك السفينة ليس إلا شخصاً قائماً بالسفينة؛ إلا أنه إن نسبت إلى السفينة كانت بالذات بمعنى أن السفينة لذاتها /MA60/ متّصفة بها، وإن نسبت إلى الجالس فيها كانت بالعرض بمعنى أن جالسها متحرك بالعرض. و لم تتحقق حركة أخرى قائمة بالجالس تسمى حركة بالعرض، بل إنما يتحقق له أمر اعتباري من جهة هذا أي: كونه بحيث سفينته تحركت.

و يظهر عند هذا و ما ذكره من الظير أنه حمل «إفادة ما ينبغي» في كلام الشيخ على

المفاد الذي ينبغي للمستفيض حتى يصحّ الكلام و يطابق نظيره، وإلا فالإفادة يمكن انتسابها إلى ما هو فاعلها حقيقةً وإلى ما هو فاعلها بالعرض. وليس مثل البرودة، بل مثل التبريد الذي يجري فيه بالذات و بالعرض؛ فتأمل!

٨. فيه نظراً لأنه لما كان المعتبر في موضوع القضية الثانية أحد الأمرين: إما قبح الترك أو عدم حسن الترك، فعدم استلزام ترك الحسن لخصوص قبح الترك لا يدلّ على نفي التلازم، لجواز استلزامه و هو القدر المشترك. بل الحقّ ذلك، لأنّ ترك الحسن مستلزم لعدم حسن الترك، لأنه إذا ترك الحسن لم يكن لهذا الترك حسن، و كان مستلزماً لأحد الأمرين.

و ينبغي أن يحمل قوله: «و ما لا يحسن تركه لا يلزم أن يكون فعله حسناً» على أنّه اراد «بفعله» فعل تركه أي: فعل ترك ما لا يحسن تركه ليستقيم الكلام.

[٢/٧ - ٣/١٥١] قال الشارح: إنّ تمثّل النظام الكلّي في العلم السابق....

هذا الكلام على طبق كلام الشارح مبنيّ على أنّ علم الواجب بالممكنات ليس بحضورها عنده، بل بارتسام صورها في ذاته - تعالى - أو في مجرد آخر على ما سيجيء في نمط التجريد؛ إذ سبق العلم الحضورى على وجود المعلوم و حضوره غير متصوّر. و كذا يشعر بما نقله الشيخ: إنّ الحكماء /MB60/ المحقّقين ذهبوا إلى أنّ مفيض الوجود في العالم هو الله - تعالى، وإمّا العقول و ماعداهم فبمنزلة الآلات و الشرائط.

فإنّ قلت: العلم تابع للمعلوم على ما هو المشهور، فعلمه - تعالى - يكون زيداً موجوداً في الوقت الفلاني إنّما هو لأنّ زيدا موجوداً في الوقت لا محالة، فلو علّل كونه فيه بعلمه لزم الدور؛

قلت: تبعية العلم للمعلوم كونه ظلّاً له و يعتبر مطابقتها له، إلاّ أنّه معلول له متأخّر عنه في الوجود. كيف و العلم قد يكون متقدّماً على معلومه زماناً؟! و المتقدّم زماناً لا يكون معلولاً للمتأخّر.

فإنّ قيل: لو كان علم الواجب علّةً لحدوث الحوادث و من جملة أفعال العباد و ظاهراً

أنه علةٌ مستلزمة، فيلزم الإيجاب، فيشكل أمر الثواب والعقاب !
قلت: علم الواجب علةٌ لحدوث الحوادث المستندة إليه، وأفعال العباد عند الشيخ
مستندةٌ إليهم لا إليه تعالى، وستجيء لهذه أجوبةٌ أخرى في نمط التجريد.

٩. الطبع إذا اقتضى سكوناً فإنما يقتضي سكوناً في موضعٍ معيّن أو على وضعٍ معيّن،
لأنّ كلّ جسمٍ إذا خلّي وطبعه لا بدّ له من سكونٍ معيّن، فهو طبيعيّ، فإذا أخرج القاسر
عن ذلك الموضع أو غيره عن ذلك الوضع كان يتحرّك إليه طبعاً لو لم يكن هناك قاسرٌ،
فبالضرورة يكون فيه مبدء ميلٍ طبيعيّ، وقد عرفت امتناعه. وزوال القاسر وإن كان
ممتنعاً في نفسه فلا شكّ في جوازه نظراً إلى ذات الجسم الفلكي، فيلزم جواز الحركة
MA61/ الوضعية الطبيعية، وقد ثبت امتناعه؛ هذا خلف !

١٠. أي جزئياً فقط، فلا ينافي ما سيجيء من اثبات المراد الجزئي أيضاً.
والأظهر أن يقول هكذا: « فمرادها إمّا أن يكون كلياً أو لا يكون كلياً أصلاً، والثاني
محالٌ لما ذكر ».

١١. لا يخفى على المنصف أنّه يجوز زوال الظنّ الفاسد، فينقطع الحركة مع أنّها حافظةٌ
للزمان. وأيضاً عدم نيل المطلق في الأزمنة الغير المتناهية الأزلية كيف لا يورث الفتور
في سعيه ؟ !

١٢. يمكن دفع النقض بوجهين:

أحدهما: إنّ الجزئي إذا حصل فإذا تحرّك بعد ذلك يلزم تحصيل الحاصل المحال، و
أمّا إذا حصل الكلّي فإذا تحرّك بعد ذلك لا يلزم ذلك؛ وذلك لأنّ تحصيل الكلّي كان متعدّداً
بتعدّد تحصيل جزئياته، فتحصيل كلّ جزئيّ يكون تحصيلاً لذلك الكلّي؛ فتأمل !
و ثانيهما: إنّ لنا أن نقول: المطلوب في صورة أن يكون مراده هو حصول الكلّي في
ضمن الجزئيات الغير المتناهية، ولا يمكن أن يقول: لعلّ المطلوب في صورة أن يكون
مراده جزئياً مجموع الجزئيات الغير المتناهية، إذ لا شكّ أنّه جزئيّ، وذلك لأنّ إدراك
الأمور الغير المتناهية نحو التعقّل ممكنٌ بأن يكون هناك مفهومٌ كليّ جعل آلةً لملاحظة
تلك الجزئيات. وأمّا تخيّل الجزئيات الغير المتناهية معاً فمحالٌ لوجودها في الخارج.

لا يقال: لعل تلك الجزئيات صارت متخيَّلةً على سبيل التعاقب في الأزمنة الغير المتناهية!

لأننا نقول: فحينئذٍ لم يكن المراد مجموع تلك الجزئيات، بل حينئذٍ كان المراد جزئياً واحداً، فإذا حصل اراد جزئياً آخر وهكذا. وهذا بحث آخر ذكره أول البحث حيث قال: «و إنما يكون /MB61/ كذلك لو لم يستعدَّ بواسطة نيل ذلك المراد لارتياح جزئي آخر، و هلمَّ جرّاً إلى غير النهاية».

١٣. تتيممه إن الجوهر المجرد عن المادّة التي يستمكل به نفسه هو عقل غير مباشرٍ للتحريك؛ وعلى هذا يظهر مخالفته لما ذهب إليه الشيخ.

[٢/١٠ - ٣/١٦٣] قال الشارح: والإرادة المنبعثة عن إرادة كلية يتصوّر بها... هذا التقييد لدفع شبهة ربما تورد، وهي: إن الإرادة الجزئية لما كانت جسمانية يجوز أن يكون نحو محالٍ بناءً على ظنٍّ أو تخيّلٍ فاسدين؛ فأجاب: بأن الإرادة الجزئية المنبعثة عن الإرادة الكلية التي للجوهر المجرد عن الغواشي المادية لا يكون نحو محالٍ بناءً على ظنٍّ فاسدٍ، لأنّه إنّما ينشأ من سوء الاستعداد؛ فتأمل!

١٤. أمّا دفع الاعتراض الأول وهو قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون مراد الفلك محسوساً»، فبأن يقال: لما كان حركة الفلك إراديةً فمراده لا بدّ أن يكون معشوقاً، وحينئذٍ إمّا أن تكون حركته لنيل ذاته أو صفاته أو شبهه. والأوّلان باطلان، فتعيّن أن يكون لنيل شبهه. ولما كان حركة الفلك أزليةً أبديةً فلا بدّ من أن يكون ذلك المعشوق الذي يطلبه بالحركة التشبه به ذا كمالاتٍ غير متناهية. ولا يكون ذلك أمراً محسوساً أو متعلّقاً به كالنفس، فلا بدّ أن يكون عقلاً. فبهذا الطريق يمكن إثبات المطلوب بدون الاستعانة بالمقدمات التي ذكرت في الدليل لإبطال كونه محسوساً؛ لكن هذا جوابٌ بتغيير الدليل.

نعم! يمكن أن يقال: طلب المحسوس /MA62/ إمّا للجذب من حيث الذات أو من حيث الأحوال، و يكون منشأه قوّة مشوقيةً شهويةً؛ وإمّا للدفع كذلك، و منشأه القوّة

الغضبية.

و الحاصل إن طلب المحسوس إما ليكون وجوده مراداً أو لكون عدمه مراداً. و ما ذكره من المعرف و غيرها فمن قبيل الأول، لأن معرفة المحسوس و التشبه به ناشئة من القوة الشوقية الشهوية.

فإن قلت في دفع قوله: « و من الجائز أن تكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية »: إن القوى الجسمانية لا تقوي على تحريكات غير متناهية، و سيجيء أن المحسوسات متناهية لجريان برهان التطبيق لتحقيق الترتيب بينها من جهة الترتيب بين الحركات المتوجهة إليها؛

قلت: القوة الجسمانية آلة و واسطة في الحركة لا محرّكة، و الدليل إنما قام في الثاني دون الأول؛ و أما المحسوسات فيمكن أن يكون حصولها على سبيل التعاقب. نعم! يمكن أن يقال: ذلك المحسوس المتشبه به إن كان فلماً آخر كان متحرّكاً و ننقل الكلام إليه و لا يتسلسل، و إن كان من العنصریات لزم استكمال العالي بالسافل.

و كذا يمكن دفع قوله: « لكن من الجائز أن يكون اتصافه بها على التعاقب » بمثل ما مرّ آنفاً. و هو أن ذلك المتشبه الذي كان متصفاً بصفات كمال غير متناهية متعاقبة إن كان فلماً آخر ننقل الكلام إليه. و لا يجوز أن يكون جسماً عنصرياً أو ما يحلّ فيه، و إلا لزم استكمال العالي بالسافل. و كذا لا يجوز أن يكون نفساً غير فلكي، إذ لا يكون لغيرها كمالات غير متناهية لا على سبيل الاجتماع و لا على سبيل التعاقب.

و كذا يمكن دفع /MB62/ قوله: « يجوز أن يكون هو المبدء الأول » بأن الحركات المختلفة بالنوع لا يكون للتشبيه بأمر واحد. غاية الأمر أن تلك الحركات على هذا التقدير تختلف قوة و ضعفاً، و لكن تكون متشابهة لا مختلفة؛ فتأمل!

١٥. /DB19/ الجواب عنه: إن أجزاء الفلك يتعين بعضها للقبطية و يكون ساكناً، و بعضها يتعين لكونه منطقة متحرّكة حركة سريعة و هو ما أقرب إلى المنطقة يكون حركته سريعة بالنسبة إلى ما هو أقرب إلى القطبين. فهذه الاختلافات لا يمكن استنادها إلى طبيعة الفلك أو هيولاه لأن طبيعة الجميع و هيولاه واحد، فلا بد من استنادها إلى الأغراض و التشبه

بمعشوقه. نعم ! يمكن أن يقال: الموجود ليس إلا متحرّكاً واحداً هو جرم الفلك و حركة واحدة قائمة به، وكثرة التحركات و اختلاف أحوالها من السكون و الحركة و السرعة و البطؤ إنما هو بحسب الفرض و الاعتبار. غاية الأمر أنه اعتباري متحقّق في نفس الأمر بناءً على أن له منشأ انتزاع في الخارج. و كما أن وجود تلك الأجزاء بالفعل إنما هو بحسب الفرض فكذلك تلك الاحوال، و كما أن وجود الأجزاء مستند إلى علل و اسباب خارجة عن الطبيعة و الهیولی فكذلك اختلاف أحوالها. و يمكن أن يقال: اختلاف تلك الأحوال مستند إلى التشخيصات الوهمية لتلك الأجزاء؛ بل يقال: لعلّ تميّزها و تعيينها الوهمي بنفس تلك الأحوال.

١٦. MA63/ لو كان سببه اختلاف النفوس في القوّة و الضعف لزم تشابه الحركات و عدم اختلافها إلا في القوّة و الضعف، كالاختلاف في المشبّهات بهما على ما مرّ في الشرح حيث قال: « و الشيخ أبطل ذلك بأنّه يقتضي تشابه الحركات في الجهات و الأقطاب، وإنّ أوجب قصوراً فإنما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام، لا مخالفته».

[٢/١٣ - ٣/١٧٠] قال الشارح: و ذلك لأنّ كلّ قصد يكون من أجله مقصود....

اراد أن كلّ قاصد من حيث أنّه قاصد يكون انقص وجوداً من مقصوده أي: ممّا يحصل مقصوده منه، لأنّ كلّ ما من أجله أي: أجل القصد فيه و الغرض منه شيء آخر فهو أتمّ وجوداً من الآخر القاصد من حيث القصد؛ و لا يجوز أن يستفاد الوجود الاكمل عن الانقص بأن يكون الأكمل يستكمل بالانقص.

و إنّما وجّهنا هذا الكلام بهذا الوجه إذ لو حملنا على ظاهره يرد عليه: أنّه يلزم أن لا يحصل شيء بالقصد؛ فيلزم نفي الفاعل المختار، إذ الدليل جارٍ فيه بعينه.

١٧. حمل كلام الشيخ على أنّه نقض إجمالي، و لهذا أورد عليه المنع حيث قال: « إنّ منع... إلى آخره. و لا يخفى عليك أنّ ما نقله الشيخ عن هؤلاء القوم مجرد دعوى بلا دليل! فما أورد عليهم لا يصلح للنقض الإجمالي أصلاً، و لا للمعارضة الاصطلاحية. نعم ! يمكن حمله على المعارضة التقديرية أي: يصير كلام الشيخ معارضة لو استدلل على ما ادّعوه، و

لعلّ كلام الإمام مبني عليه.

والأظهر أنّ ما ذكره /MB63/ منعٌ ومناقضةٌ على الدليل الذي ذكره الشيخ على إثبات كثرة العقول على ما يشعر به قول الشارح: « ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك»، مع تسليم ما ذهبوا إليه حيث حمل كلام الشيخ على أنّه إذا جوّز كون خصوصية الحركة لأجل نفع السافل فليجوّز أن يكون أصل الحركة لأجله، /DB20/ مع أنّكم لا تجوّزونه!

١٨. دَفَعَ الشيخ أوّلًا كلام هؤلاء القوم بأنهم إذا جوّزوا كون خصوصية الحركة لأجل نفع السافل ولم يتحاشوا عن كون العالي مستكملًا بالسافل فيجوّزوا كون أصل الحركة لأجل نفع السافل بأن كان الحركة والسكون بالنسبة إلى حصول غرضه واستخراج كمالاته متساويان، واختيار الحركة لأجل نفع السافل.

واعترض عليه الإمام: بأنّ الحركة والسكون ليسا متساويين بالنسبة إلى غرض بناءً على ما مرّ أنّ غرضه التشبّه بالعقل باستخراج الاوضاع، وذلك إنّما يحصل بالحركة دون السكون.

أجاب عنه الشارح المحقق - رحمه الله -: بأنّ من قال إنّ الحركة والسكون متساويان بالنسبة إلى غرض الفلك وجوّز السكون للفلك بالنسبة إلى غرضه في أصل الحركة لا يسلم كون غرضه التشبّه المذكور الذي لا يحصل إلّا بالحركة، وذلك لأنّ إثبات كون غرض الفلك التشبّه المذكور مبنيٌّ على أصلٍ قالوه في التجويز المذكور وهو كون العالي لا يكون مستكملًا بالسافل. فبعد فوت هذا الأصل والتجويز المذكور لا نسلم منهم كون غرض الفلك هو التشبيه الذي لا يحصل إلّا بالحركة. فصار حاصل كلامه - رحمه الله -: أنّه /MA64/ ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك اللازم من الحكم بالتسوية بين الحركة والسكون بالنسبة إلى غرض الفلك في أصل الحركة، مع تسليم أنّه يطلب التشبّه منهم، بل ذلك إنّما يسلم منهم بناءً على أصلٍ قد قالوه في التجويز المذكور. فالحكم بالتسوية والتجويز اللازم منه على تقدير عدم تسليم التشبّه لا في نفس الأمر والتسوية المذكور أمرٌ مقدّرٌ لازمٌ من تجويز كمٍّ لا واقعي.

ثمّ بعد الفراغ عن توجيه ردّ الشيخ عليهم المبنّي على ذهولهم عن الأصل المذكور قال: « فلا بدّ من المصير إلى الأصل المذكور»، و التنبيه له بقوله: « فاعلّة الداعية»... إلى آخره. و عند هذا ظهر أنّه لازيادة في كلامه - رحمه الله - أصلاً كما فهمه صاحب المحاكمات.

١٩. لا يخفى أنّ ما ذكره سابقاً: من أنّ الحركة محصّلة للكمال يقتضي تقدّم الحركة على الكمال و انفعال نفس الفلك عن المفارق؛ و قد صرّح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال: « فهناك أربع سلاسل:

سلسلة الحركات؛

ثمّ سلسلة الأوضاع؛

ثمّ سلسلة التشبّهات؛

ثمّ سلسلة الإدراكات و الكمالات».

و ما ذكر ههنا يدلّ على أنّ حصول الكمال و انفعال نفس الفلك عن العقل كان متقدّماً

على الحركة؛ فبينهما تناقض! مركز تحقيق علوم الدين
و الجواب: إنّ حصول كلّ حركة متقدّم على كمال، و ذلك الكمال متقدّم على حركة أخرى مترتبة عليه كما مرّ في تكملة النمط الثالث /MB64/ في الحركات الحيوانية: « إنّ حدوث كلّ إرادة سببٌ لحدوث حركة و حدوث كلّ حركة سببٌ لحدوث إرادة أخرى».

٢٠. الجواب: إنّ المراد الانقسام بحسب الفرض إلى أجزاء يكون مجموعها /DA21/ غير متناهٍ بحسب المقدار، و هذا بخلاف المدرة. و توضيحه: إنّ المراد بعدم تناهي حركة الفلك بسبب العدة « أنّ يكون عدد حركاته المفروضة المتساوية كالدورات الغير المتناهية و المقادير المتساوية إذا كان عددها غير متناهٍ؛ فالمجموع الحاصل منها يكون مقداراً غير متناهٍ. و هذا بخلاف حركة المدرة، لأنّ انقسامها إلى الأجزاء الغير المتناهية إنّما هو على سبيل التناقض، و المركب من المقادير الغير المتناهية إذا كان انقسامه إليها على سبيل التناقض لا يلزم أن يكون غير متناهٍ؛ على ما ذكره الإمام في شرحه. و قد فصله بعض المحقّقين.

٢١. أقول في الجواب: إن اتّصاف القوة بالزيادة و النقصان إنّما هو بأحد الاعتبارات الثلاث، وإذا اعتبرت من حيث هي فلا يتّصف بشيء منها.
والحاصل: أنّهما يعرضان الكمّ بالذات، و ماعداه إنّما يتّصف بهما بالعرض و بواسطة ما هو كمّ بالذات إمّا المتّصل كالزمان، أو المنفصل وهو العدد.
إذا عرفت هذا فنقول: إن أراد بلزوم كون القوة الأولى أقوى من الثانية لزوم كونها أقوى منها في الشدّة فغير لازم، وهذا ظاهر؛

وإن أراد لزوم كونها أقوى منها في المدة، فانتفاء اللازم غير ممنوع؛ إذ لا معنى له إلا كون زمان حركة القوة الأولى أزيد من زمان الثانية، وهذا ممّا لا شكّ فيه.
٢٢. فيه نظرٌ ظاهرٌ ! لأنّا نعلم بالضرورة أنّ الحركة إذا وقعت على خطٍّ مستقيم ثمّ انقطعت عنها إلى جهةٍ أخرى بحيث يحدث زاوية الانعطاف كانت الحركة الأولى مخالفةً للثانية في الميل وفي الجهة، فلا يكونان متّحدين متّصلين فيكونان حركتين مختلفتين، إذ لا معنى لاختلاف الحركتين سوى هذا.

نعم ! يمكن أن يقال: الحركة الحافظة للزمان لعلّها حركةٌ دوريةٌ كحركة النقطة الجوّالة بأن ينتقل المتحرّك بهذه الحركة عن جهةٍ أخرى وعن سمتٍ إلى سمتٍ أخرى من دون أن يحدث الزاوية. لكن في صورة تحقّق الزاوية لا شكّ في تحقّق اختلاف الحركتين.

٢٣. فيه بحث ! لأنّ هذا التوهّم قائمٌ فيما إذا كان المتحرّك واحداً، وأمّا إذا كان هناك متحرّكات في آن انتهاء الحركة أحدها لم يتحرّك الآخر فلا يلزم.

فإنّ أجيب: بأنّه حينئذٍ لم تكن تلك الحركة متّصلةً واحدةً لاختلاف الموضوع، وذلك يقدح في اتصال الزمان؛

فمع أنّه لا دليل على أنّ الزمان من الأزل إلى الآن متّصلٌ واحدٌ، بل لعلّه مركّبٌ من قطعاتٍ كلّ واحدةٍ منها قابلٌ للقسمة؛ نعم ! لا يمكن تركّبه من أجزاءٍ غير قابلةٍ للقسمة.

نقول: بهذا ثبت امتناع كون الحركة الحافظة للزمان مختلفةً مطلقاً سواء كان هناك متحرّكٌ واحدٌ أو متحرّكات متعدّدة، من غير حاجةٍ إلى التمسّك بأنّ بين كلّ حركتين مختلفتين زمان السكون؛ مع أنّه لم يثبت على ما استعرفه.

٢٤. فيه نظر! لأن من قال بأن الوصول زمني كان تحققه عنده موقوفاً على مرور الزمان، ولم يكن عدم تحققه في نصف ذلك الزمان محذوراً عنده.

فالصواب أن يقال: لما كان الوصول يحصل عند انقطاع الحركة كان آنياً بالضرورة. ٢٥. DB21/ هيهنا بحث! لأن كون الحدود بالفعل في الصورتين مبني على أن اختلاف الأعراض الغير القارة كما النقض الأول، بناءً على أن التماس من الأعراض الغير القارة أو القارة كما النقض الثاني يوجب الانقسام والامتنياز في الخارج؛ وقد عرفت في أول الطبيعيات ما فيه! ومع ذلك فيرد عليه: أنه لو صح ذلك لكان جارياً في حدود المسافة على ما ذكره الشيخ في النقض، لأن التماس في كل آن بحد آخر، فينقسم المسافة كما في الصورة الأولى. وكذا يجرى في النقوض المنقولة عن الإمام، والفرقة تحكم بحث!

ثم أقول: التزام السكون في صورتَي النقيضين على ما نقله عن الشيخ مكابرة صريحة، وكيف يصح أن يقال: إن متحركاً يتحرك في وسط سطح متصل واحد كان كله أبيض و تكون تلك حركة واحدة متصلة لا يتخلل بينهما سكون أصلاً! ثم إذا صبغ بعضه فحينئذ إذا تحرك فيه يلزم تخلل السكون.

٢٦. لا يخفى على أحد أنهم كثيراً ما يستندون الأفعال إلى الآلات بالصدور عنها.

٢٧. فيه نظر! لأن زوال الوصول عبارة عن المفارقة، وهي لا تحصل إلا بالحركة و مرور الزمان. إلا أنه لا يمكن تعيين ذلك الزمان، فإن كل زمان فرض فلا شك أن المفارقة حاصلة في أثنائه.

والحاصل: أنه لا يتحقق زمان كان مبدءاً للمفارقة بأن كانت المفارقة حاصلة فيه لم تكن حاصلة قبله، ولا ينافي ذلك حدوث الحركة بناءً على أن ليس لها أول حقيقي، لأن مسبقيتها بالعدم ضروري، إذ حين عدم ابتداء الحركة لا شك أنه لم يتحقق الحركة. ثم لا يقتضي توقف المفارقة على مرور الزمان أن تكون المفارقة أمراً تدريجياً منطبقاً على مجموع الزمان منقسماً بانقسامه كالحركة بمعنى القطع. بل إنما يكون مثل الحركة التوسّطية، فإنها مع كونها غير منقسمة في امتداد المسافة موقوفٌ تحققها على مرور الزمان.

و الحقّ أنّ الوصول لما كان حدوثه بانقطاع الحركة كان آنياً، واللاوصول لما كان حدوثه بالحركة كان تدريجياً؛ لكن لا مثل الحركة بمعنى القطع المنطبقة على الزمان، بل مثل الحركة التوسّطية. وإذا ثبت أنّ اللاوصول زمني فلو كان الميل علّةً موجبةً له أي: مستلزماً، سواء كان فاعلاً مستقلاً أو جزءاً أخيراً، على ما يبتنى عليه كلامه كان زمانياً أيضاً لامحالة.

ثم لا فرق بين كون الميل الثاني علّةً للاوصول وبين كون الميل الأوّل علّةً للوصول، فلو كان في الصورة الأولى علّةً مستلزماً كان في الثانية أيضاً كذلك، ويلزم حينئذٍ تخلف المعلول عن العلّة الموجبة؛ فليتمّ!

فإن قلت: لما كان الميل علّةً للحركة على ما تقرّر فلو كان زمانياً ولزم تقدّم الزمان عليه، لزم تقدّم المعلول على علّته؛

قلت: كلّ آيّ يفرض بعد ابتداء الحركة يتحقّق الحركة والميل المحرّك، فكما لا يمكن فرض آيّ تحقّق فيه الحركة ولا يكون حاصله قبله، فكذا لا يمكن فرض آيّ تحقّق فيه الميل ولم يكن الميل حاصله قبله؛ وتقدّم الميل على الحركة إنّما هي بالذات لا بالزمان. والحقّ أنّه إن أريد «بالميل» ما يبعد أو يقرب بالفعل فلا ينفكّ عن الحركة ويكون زمانياً مثلها، وإن أريد ما من شأنه ذلك كان متحقّقاً عند كون الجسم في الحيّز الطبيعي، مع أنّهم صرّحوا بعدمه فيه على ما ذكره المحاكم هنا.

٢٨. لم يزد حينئذٍ الجواب على إعادة ما أورد عليه السؤال.

٢٩. DA22/ هذا تحقيق حسن يندفع به ما أورده الإمام في النمط الثاني على الشيخ حيث حكم بأنّه لا يتحقّق الميل حين وصول الجسم إلى الحيّز الطبيعي بأنّ الحجر إذا وضع اليد تحته وهو على الأرض فقد يحسّ ميله.

٣٠. إنّما يلزم التنحّي بالفعل لو اعتبر في الدليل الميل الثاني من حيث أنّه مبدئ ومزيل للمتحرّك، وحينئذٍ كان زمانياً لامحالة؛ بل لا بدّ من إن يعتبر أصل القوّة كما في الميل الموصل. وحينئذٍ امتناع اجتماع القوتين ممنوع، لأنّ المحال توجه الجسم في حالة واحدة إلى جهتين مختلفتين والقوّة من حيث هي غير موجبة للتوجه إلى جهةٍ والتنحّي

عن الأخرى، فحين اجتماع القوتين إنما يلزم توجه الجسم بالقوة إلى جهةٍ و التنحي عن مقابلها لا بالفعل، و ذلك غير محالٍ.

٣١. يمكن أن يقال: لعلّ زمان السكون للطافته غير محسوسٍ. و قد تقرّر هذا الإيراد في المشهور بأنّ الحجر المرمى إلى فوقٍ حين نزول الجبل كان يسكن لا محالة؛ و يلزم سكون الجبل !

و يدفع: بأنّ الهواء الذي يتحرك بحركة الجبل يمنع وصولها إليه؛ و لعلّه لهذا غير الإيراد إلى ما ذكره.

و يمكن دفع هذا الدفع: بأنّا إذا رمينا حبةً إلى جبلٍ و فرضنا أنّ آن وصولها إلى الجبل يميل إلى السقوط إذ لا شك في جواز ذلك فيلزم سكون الجبل بها.

و قد يدفع: تارةً بأنّ فرض حركة حجرٍ لا يحركه الهواء اللازم من الجبل؛ و يجاب: بأنّه حينئذٍ لا استحالة في المقاومة.

أقول: فيه نظرٌ ظاهرٌ ! لأنّ مقاومة الصغير للعظيم محالٌ سواء كان التفاوت كثيراً أو قليلاً؛

و تارةً: بأنّ عدم حركة الحبة بحركة هواء الجبل أيضاً مستبعد؛ فتأمل !

و قد يجاب عن أصل السؤال بأنّ السكون آنيّ و الحركة زمانية؛ و ذلك كما ترى ! بل الحقّ في الجواب أن يقال: الضرورات الطبيعية قد تجوز الأمور المستبعدة كما في امتناع الخلاء، فبالحقيقة سكون الجبل لازمٌ من ذلك لا من قوّة الحبة، و المحال هو الثاني دون الأوّل.

٣٢. و ذلك لأنّه جزءٌ لها لا صفةٌ و نعتٌ لها. و أنت تعلم أنّ المراد ليس هو الوصف النحوي.

٣٣. كلّ حدٍّ تنقطع إليه الحركة بالوصول إليه يصدق عليه أنّ الحركة متوجّهةً إليه قصداً و بالذات. و المراد من « التوجّه » المعنى الأعمّ، فلا مساهلة !

٣٤. أي: لم يذكر معه ما يدلّ على انتهاء المسافة بأن يقال: هي التي يقع بها الوصول، إذ بالوصول ينتهي المسافة على ما يشير إليه.

والحاصل: أنه لو لم يذكر حديث الوصول لم يثبت الموصل و ميل الموصل. وأراد « بالمقدمة المذكورة » في قوله: « فهو عكس المقدمة المذكورة »: ما ذكرها أولاً بقوله: « و هذا ليس بيان فائدة تلك المقدمة ». وقوله: « وأي... »: تفسير لعكس تلك المقدمة؛ وهي التي أشار إليها الشارح في قوله: « وإنما وصف تلك الحركات بأنها هي التي »... إلى آخره. وتلك المقدمة هي التي ذكرها الشيخ والشارح أخذ عكسها وفرّع عليها بقوله: « فالحركة التي يقع » إلى آخره، ولا حاجة إليها.

و دلالة قوله: « هي التي يقع بها الوصول » على الحصر و المساوات من جهة أن « المبدأ » جمع معرف باللام، فيفيد انحصار جميع أفراده في الخبر. والخبر معرفة. و « هي » ضمير الفصل، فيفيد كل منهما حصر الخبر في المبتدأ. و المساوات مرجعها الموجبتان الكلّيتان اللازمتان من الحصرين. وأشار بقوله: « لكن من الجائز » إلى أن كلام الشيخ قابل للتوجيه بأن لم يكن المفهوم مراداً منه، لأن دلالة العبارة المذكورة على الحصر و المساوات بطريق المفهوم لا المنطوق على ما علم في موضعه. والاستدراك في البرهان إنما يرد على الشارح دون الشيخ.

وأنت تعلم أن الأمر في ذلك هيئ ١/DB22/

٣٥. أقول في الجواب: إن الشارح لم ينف الوصول عن الحركة الواحدة مطلقاً، بل إنما ينفي الوصول بالفعل وأثبت الوصول بالفرض على ما صرح به. ويكفي الوصول بالفرض لنقض الدليل و جريانه، إذ لا شك أن بالحدود المفروضة يتحقق الوصول الفرضي. وقد اعترف صاحب المحاكمات بورود النقص في المحدود المفروضة عند شرح نقض الشارح؛ فلا غبار في كلام الشارح أصلاً.

٣٦. هذا حاصل الدليل على ما فهمه الإمام، وكان هو الحجة المشهورة بعينها. وبنى الشارح الدليل على الميلين للتخلص عن ورود و الاعتراض الذي كان مستوجهاً على الحجة المشهورة. فعند شرح كلام الشارح لا يليق جعله حاصل الدليل؛ هذا.

٣٧. هذه صنعة الاستخدام معتبرة عند علماء البيان، و لا يلزم منه فساد من حيث المعنى؛ فتأمل!

٣٨. يعنى عند زوال الوصول ينعدم أمران: أصل القوة، وكونها موصلة. وينفي بناء الدليل على انعدام أصل القوة حتى لا يرد عليه ما مر من أن اللاوصول زمني على ما أورده عليه الشيخ؛ ولا يبنى على زوال الوصول حتى يرد. لكن يتوجه حينئذ أن لا دليل على انعدام الميل وأصل القوة في زمان المفارقة، إذ كما أن القوة باقية حين الوصول مع زوال التحريك عنها فلم لا يجوز بقاءها مع زوال الوصول عنها؟
لا يقال: مثل هذا يرد على التقرير الآخر؛

لأننا نقول: بل لا يرد، لأن زوال الوصول ثابت بالفرض.

ثم قال: «يمكن تتميم الدليل من غير حاجة إلى إثبات انعدام الميل» حتى يرد أنه لم يثبت بعد.

٣٩. فيه نظر! لأن زوال الوصول لو كان بسبب الحركة الثانية الناشئة عن الميل الثاني و الميل الثاني إنما يحدث في آن اللاوصول، على ما ذكره فالزمان الذي بين الاثنين كان بعض زمان الحركة الرجوعية لا محالة على ما ذكره الشيخ على الحجة المشهورة فما يرد على التقرير الأول يرد ههنا، إلا أنه سقط التردد المذكور.
٤٠. استفاد كون الوصول مستمراً في الزمان من قول الشارح: «ذلك لأن الشيء إذا كان موصلاً في زمان...».

أقول: مراد الشارح من «كون الشيء موصلاً في زمان» ليس هو الاتصال الذي أشار إليه الشيخ وذكر أنه حاصل في آن حتى لزم من استمراره سكون المتحرك الواصل ويلزم الدور؛ بل أراد بالإيصال ما يتناول تحصيل الوصول و تحصيل أسبابه كالحركة الأولى، فزمان الإيصال شامل لزمان الحركة المنتهية إلى آن الوصول و لزمان بقاء الوصول و استمراره لو سكن، ولم يختص بالقسم الثاني حتى يرد الدور. وإطلاق الألفاظ الدالة على الإيجاد والتأثير على تحصيل أسباب الوجود والاطر متعارف بينهم كما يطلق البناء على تخمير الطين. ولا منافاة بين كون الوصول بالمعنى المذكور آنياً وبين كون الإيصال بهذا المعنى زمانياً.

ثم إذا أثبت كون الميل الثاني يحدث في ظرف زمان اللاإيصال الذي هو الآن الفاصل

بين الزمانين وقد كان الوصول أنياً مقارناً للميل الأول و كان يمتنع اجتماع الميلين، يلزم تحقق زمان السكون بين الآتين على ما قرره.

٤١. بينهما فرق؛ فإننا نحسّ من الحجر الموضوع فوق اليد الثقل والمدافعة، وهذا بخلاف الحجر المتحرك إلى فوق، إذ لا يحسّ منه حين الحركة إلى الفوق المدافعة إلى التحت.

نعم ! يتحقق فيه مبدأ المدافعة والميل أي: الطبيعة الحجرية. والميل من الكيفيات المحسوسة، فلو كان موجوداً DA23/ حين الحركة لأحسّ به.

والحاصل: أن المراد من «الميل» هو المدافعة وعدم تحققها متوجهة إلى جانب التحت في الحجر المتحرك إلى الفوق مثلاً ضروري لا يمكن إنكاره.

و تفصيل الكلام: إن هذا القائل ببقاء الميل حالة المفارقة مع زوال الاتصال عنه، إن أراد أن المفارقة حصلت بهذا الميل أيضاً، فذلك باطل بما قرره الشيخ في الشفا والنجاة حيث قال: « فإذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر، لأن حركة الذهاب و حركة الرجوع مختلفان ونستحيل حصول الحركتين المختلفتين من ميل واحد »؛

و إن أراد أن المفارقة بميل آخر يجتمع مع الأول، ففيه: إن امتناع اجتماع الميلين قد مرّ وثبت وسبق أن فإن قلت: يمكن أن يقال في دفع كلامه أيضاً: بأننا لا نقول بانعدام الميل بالمرّة، بل بانعدامه من حيث هو موصل، وذلك ممّا لا شك فيه؛

قلت: لو قرّر الدليل هكذا لورد عليه ما مرّ و هو: إن اللاوصول زمني لا آني، فكذا اللاإيصال الذي هو لازم مساو له، فتأمل !

[١٨ / ٢ - ١٨٦ / ٣] قال الشارح: فكان اللاإيصال الذي هو معلوله أيضاً حاصلًا معه.

فيه بحث ! لأن تخلف اللاوصول عن اللاإيصال غير جازٍ، كما أن تخلف الوصول عن الإيصال غير جازٍ. فإذا كان اللاوصول غير موجود في طرف زمان المفارقة فكيف يوجد اللاإيصال في هذا الآن مع الميل الثاني ؟ !

٤٢. هذا يتوجّه على كلام الشارح حيث عمّم ظاهراً وقال مطلقاً، لأن الأمر الموجود

ما لم يرد عليه أمرٌ يعدمه فإنه لا يزول. ولو خصّ بما نحن فيه فالظاهر أنه لم يتوجّه.
٤٣. لا يخفى عليك أن طريان الضدّ مانعٌ عن وجود ضدّ آخر، فيكون داخلاً في وجود المانع، فلا يحسن المقابلة؛ فتدبر!

٤٤. أنت خبيرٌ بأنه لم يأخذ الشارح في تقريره كون الميل الأوّل موجوداً فيه و أفئهما لا يجتمان؛ فما ذكره تقريرٌ آخر، ولا يلزم الاستدراك في تقرير الشرح.

٤٥. بل الأمر بالعكس. وذلك لأنّ المتقابلين بالعرض كالضدّين أخصّ من المتقابلين بالذات أي المتقابلين بالإيجاب و السلب، والأخصّ دالٌّ على الأعمّ دون العكس؛ هذا. أقول: الظاهر أن مراده - رحمه الله - : إنّ اجتماع المتقابلين بالذات أظهر فساداً وأشدّ محذوراً من اجتماع المتقابلين بالعرض، فحين يقال: لو اتحدّ الميل الموصل و آن عدمه لزم اجتماع الوجود و العدم كان أظهر ممّا يقال: لو اجتمع آن الميل الموصل و آن الميل المزيل للوصول لزم اجتماع الميلين، و أنّه محالٌ. وليس مراده: أنّه أراد بالمتقابلين بالذات أي: الميل و عدمه المتقابلين بالعرض أي: الميلين، إذ لو كان مراده ذلك لينبغي أن يقول: لما كان عدم الميل الأوّل مستلزماً لوجود الميل الثاني دالّاً عليه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني؛ فتأمل!

٤٦. كون عدم الآن دفعياً لا يثبت به مطلوب الإمام، إذ الدفعي بمعنى ما لا يكون تدريجياً بالمعنى المذكور وهو أن يكون هوية اتّصاليةً منطبقةً على الزمان. وذلك أعمّ من أن يكون وقوعه في مجموع الزمان دون طرفه أو يكون وقوعه في طرفه أيضاً.

ثمّ أبطل الشقّ الأوّل بقوله: « فإنّ كلّ حاصلٍ بعد ما لم يكن فلا بدّ من أوّل حصولٍ، لكن لا أوّل حصول /DB23/ ما لم يكن حاصلًا فيه كما ذكره الشيخ، بل أوّل حصولٍ كان عدم الآن متّصفاً فيه بأنّه حاصلٌ ». وهذا احتمالٌ آخر لم يذكره الشيخ و تعرّض له الإمام، وأثبت مطلوبه منه؛ لأنّه إذا تحقّق أنّ كان عدم الآن حاصلًا فيه يلزم تتالي الآتين بالضرورة، وإلاّ لو توسّط زمانٌ بين الآتين كان ذلك الزمان خالياً عن وجود الآن و عدمه؛ هذا خلف!

هذا هو كلام الإمام. وعلى هذا لا يرد عليه ما أورده من عدم الحاجة إلى قوله: « فإنّ

كلّ حاصلٍ بعد ما لم يكن»، وكذا ما ذكره بقوله: «على أنّه ليس يلزم»... إلى آخره.
 ٤٧. وذلك لأنّه إذا كان اللاوصول كالحركة زمانياً لا يحدث في طرف الزمان كان
 اللاإيصال كذلك لا محالة، لأنّ زوال الوصول لا ينفكّ عن زوال الإيصال؛ كما أنّ الإعدام
 لا ينفكّ عن الإعدام.

أقول: فيه نظر لأنّ مراد الشيخ والشارح في هذا البحث باللاإيصال وزوال الإيصال
 ليس إزالة الوصول، بل بمعنى عدم الميل الموصل؛ فذكر الملزوم وأريد اللازم. وقد أشار
 إليه الشارح المحقّق حيث قال: «وإنّما لم يذكر المحرّك الثاني أعني الوارد المتجدّد لأنّ
 الحجة تتمشّي من غير ذلك، فإنّ الميلين المختلفين ليسا بممتنعين الاجتماع لذاتيهما، بل
 لأنّ كلّ واحدٍ منهما يستلزم عدم الآخر». ولما كان وجود الميل الأوّل ممتنع الاجتماع
 مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثاني، وصرّح بأنّ مناط الحجة
 على ماقرّره الشيخ على وجود الميل الأوّل وعدمه، ومن المعلوم أنّ في كلام الشيخ لم
 يذكر عدم الميل الأوّل صريحاً، بل إنّما ذكر زوال الإيصال الملزوم لزوال الميل الموصل.
 فأوماً - رحمه الله - إيماءً لطيفاً إلى أنّ المراد من «زوال الإيصال» في عبارة الشيخ: «
 زوال الميل الموصل وعدمه».

ثمّ لَمّا كان عدم الميل الأوّل إنّما كان بحدوث الميل الثاني وهو أنّي، لأنّ الميل ليس
 ممّا لا يوجد في ظرف الزمان كالحركة واللاوصول، فيكون عدم الميل الأوّل آنياً؛ لأنّ آن
 حدوث الميل الثاني ينعدم الميل الأوّل. وحينئذٍ لا بدّ بين الآتين من زمانٍ هو زمان
 السكون، إذ لا يتصوّر الحركة بدون الميل أصلاً. ويشبه أن يكون المراد بزوال الإيصال هو
 وجود الميل الثاني، فلا حاجة إلى توسّط عدم الميل الأوّل؛ وصار حاصل الدليل: إنّ
 الميل الموصل من حيث أنّه موصلٌ موجودٌ آن الوصول، الذي لا شكّ في أنّه أنّي، لأنّه
 يحصل بعد انقطاع الحركة والميل المعدم له موجودٌ في آنٍ آخر. ولا يتتالي الآنان، فلا بدّ
 من زمانٍ هو زمان السكون لا محالة.

فإن قلت: لعلّ وجود الميل الثاني وعدم الميل الأوّل كعدم الآن المتوسط بين المبدأ و
 المنتهى ممّا لم يتصوّر وجوده في طرف الزمان، فإنّ ذلك لم يستدلّ عليه الشيخ ولا

الشارح؛ بل إنما ذكر الشارح ذلك على أنه مقدمة مسلّمة؛ قلت: الميل الثاني لو لم يكن حادثاً في طرف زمان المفارقة فكيف تحدث منه المفارقة و حركة الرجوع و الانعطاف ؟!

و الحاصل أنّنا نعلم بالضرورة أنّه متى لم يحدث الميل في طرف زمانٍ لم يصر ذلك الزمان زمان الحركة المنطبقة عليه. و هذا هو الاعتراض الثالث من الإمام الذي نقله الشارح آخر الفصل، لكن لا بتوجيه الشارح، بل بتوجيه صاحب المحاكمات.

ثمّ لو كان الأمر على ما فهمه صاحب المحاكمات /DA24/ من أنّ اللاإيصال بمعنى زوال الوصول و كان في قوّة اللاوصول لزم التنافي بين كلامي الشيخ أيضاً حيث ظهر من اعتراضه على الحجّة المشهورة أنّ اللاوصول و المفارقة زمانيّ كالحركة. و في تقرير حجّته صرّح بكون اللاإيصال آنياً، و كذا فيما سيجيء حيث قال: «إنّما يجب أن يقال: صار غير موصّل و لا يجب أن يقال على ما يقولون: صار مفارقاً... إلى آخر ما قال هناك. ٤٨. إشارة إلى ما ذكر من منع استدعاء حدود المسافة حدود الحركة.

هذا؛ و أنت خبيرٌ بضعفه بما مرّ أيضاً.

أقول: و أيضاً لا يخلو إمّا أن يستدعي حدود المسافة حدود الحركة، أو لا؛ فعلى الأوّل لا يرد المنع، و هو ظاهر؛

و على الثاني يكون حركة واحدة مستقيمة. أمّا وحدتها فظاهراً؛ و أمّا استقامتها فلأنّ المراد «بالحركة المستقيمة» في عرفهم مطلق الحركة الآتية، لا ما وقع على خطّ مستقيم. نعم! يمكن أن يقال: كون الحركة المستقيمة بهذا المعنى غير متناهية لا يستلزم تناهي المسافة حتّى يلزم بطلانها لجواز أن يكون الحافظ للزمان حركة دورية، كحركة الشعلة الجوّالة.

و أنت تعلم أنّه لا يحتاج في هذا الإيراد إلى كون الحركة واقعة على سطح مربع أو مثلث، بل لو وقع على سطح مستدير كان أظهر. فُعلم أنّ كلامه مبنيٌّ على الغفلة عن هذا الإيراد، بل بنائه على التزام تحقّق زاوية الانعطاف مع كون الحركة حركة واحدة

٤٩. تفصيله: إنّ قلة المعاوقة في الأصغر يوجب أن تكون حركته أسرع من حركة

الأعظم. وسرعة الحركة قد يكون بقصر الزمان، وقد يكون بطول المسافة كما في الحركة المستقيمة، وقد يكون بازدياد عدد الدورات كما في الحركة الوضعية؛ ففيما نحن فيه إن كان التفاوت في السرعة من جهة قصر الزمان فيلزم انقطاع الحركة السريعة، وإن كان باعتبار طول المسافة فيلزم انقطاع الحركة البطيئة ضرورة أن انقطاع الزمان أو المسافة ملزوم لانقطاع الحركة، وإن كان باعتبار ازدياد عدد الدورات فتقطع الحركة البطيئة لانقطاع عدد دوراتها.

وأقول: فيه نظرٌ بعدُ! وهو أن ازدياد عدد الدورات إنما يستلزم انقطاع الأقل دورة إذا كان الاختلاف واقعاً في الجانب الغير المتناهي، ولِمْ لا يجوز أن يكون التفاوت و الاختلاف وقع في أثناء الحركة بأن تكون بازاء دورة واحدة من البطيئة دورات متعددة من السريعة كما في حركة الفلك الثامن والتاسع؟! ضرورة أن دورات الأولى أنقص من الثانية بكثير. مع أنه لا يلزم الانقطاع، لأن بازاء كل دورة من الثامن دورات كثيرة من التاسع. متصلةً. وهذا بعيدٌ عن

٥٠. يظهر من هذا الكلام الذي ذكره في توجيه كلام الشيخ أن ازدياد الغير المتناهي على الغير المتناهي في الخارج محالٌ مطلقاً سواء كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي أو في الجانب المتناهي.

أما الأول فظاهر؛

وأما الثاني فلأننا إذا طبّقنا الجانب المتناهي من أحدهما على الجانب المتناهي من الآخر يلزم ظهور التفاوت في الجانب الغير المتناهي. وأما إذا لم يكن ذلك الازدياد في الخارج، فإن كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي فيكون باطلاً بالضرورة، وإلا فلا يلزم بطلانه.

أقول: فيه بحثٌ! لأن بطلان الأول إنما يكون بالانطباق، والانطباق الوهمي لو كان كافياً في ظهور الخلف في الأول فيكفي /DB24/ في الثاني، بأن نطبق الطرف المتناهي من أحدهما على الطرف المتناهي من الآخر كما في صورة كون الازدياد في الخارج؛ هذا.

و يمكن أن يقال في الأول بكون الانطباق متحققاً بحسب الوجود في نفس الأمر،

فإنهما يوجدان متطابقين هيهنا بدون تعملٍ متنا، بخلاف الثاني؛ فتدبر فيه؛
وهيهنا كلامٌ آخر؛ وهو أن الحركة والزمان الممتدّين غير موجودين في الخارج، إنما
وجودهما في الخيال؛ والبرهان كما دلّ على امتناع وجود الامتداد الغير المتناهي في
الخارج يدلّ على امتناع وجوده في الخيال أيضاً، فليس ثمة حركة غير متناهية ولا زمان
غير متناهٍ يظهر بالتطبيق انتهائه.

تأمل في هذا المقام، فقد بقي بعدُ خبايا في زوايا!

٥١. بل بنائه على ما تقرّر أن العناصر يوجد فيها ميلٌ مستقيم، ويمتنع اجتماع الميل
المستقيم والميل المستدير إذا كان كلٌ منهما طباعياً وقد مرّ ذلك. والأجسام منحصرة
في الفلكي والعنصري، فإذا لم يكن المتحرك بالحركة الدورية جسماً عنصرياً فلا بدّ أن
يكون جسماً سماوياً.

٥٢. لا يخفى أن ما مرّ هو أن الحركات المتعدّدة بالفعل لا يحفظ الزمان، فالمراد
«بالحركات» هيهنا ما يكون تعدّدها بحسب الفرض كاجزاء الجسم المتصل، فلا تناقض
أصلاً.

٥٣. هذا الجواب على تقدير صحّته مشترك بين الدليل وبين صورة النقض، لأنّه إذا لزم
من اتفاق الجزء والكلّ في المهيّة تشابهه له في التأثير عند انفصاله عن الكلّ بناءً على أن
اشتراك الملزومات يقتضي اشتراك اللوازم كذلك لزم التشابه في التأثير والانفعال.
وإن قيل: لعلّ اتصاله بالكلّ شرطٌ للانفعال كذلك؛

نقول: الاتصال شرطٌ للتأثير، وإلاّ فما الفرق؟ وكذا الكلام في كونها آلةً واسطةً.

٥٤. وكذا النفوس الأرضية النباتية والحيوانية.

٥٥. في هذا الجواب نظرٌ وتأملٌ؛ لأنهم صرّحوا بأنّ صدور بعض الافاعيل من النفس
لا يتوقّف على المادّة، وجعلوا كثيراً من الكرامات والمعجزات من هذا القبيل. وفي
الحديث: «إنّ العين حقٌّ»، ونسبوا هذا التأثير إلى النفس بدون مدخلة البدن؛ ولهذا قال
بعضهم: العقل ما لا يتوقّف شيءٌ من أفعاله على المادّة، والنفس ما يتوقّف أفعاله على
المادّة في الجملة بمعنى الإيجاب.

وأما قوله: «العقل قد يتوقف فعله على وجود المادة بل وعلى استعدادها»؛
فجوابه: أنه فرق بين ما يكون المادة محلاً لتأثير الفعل كما في هذه الصورة وبين
ما يكون آلة لفعله، كما نفوه. وأيضاً: لا شك أن للنفوس الكاملة تأثيرات بعد المفارقة عن
البدن، ولهذا يحصل للزائرين لهم ما لا يحصل لغيرهم.

أقول: ويمكن دفع النظر الأول والثاني بما تقرّر عند المشائين من أن النفس إنما
تحدث بحدوث البدن؛ وبما ثبت عندهم من أن النفس مهيئة نوعية، وأن المهيئة النوعية لا
يتكثّر إلا بتكثّر المادة على ما مرّ مراراً. لكن اثبات هذين الأصلين مشكّل؛ فتأمل!

٥٦. الأصوب أن مرادهم «بالمنشور» هيهنا غير هذا المعنى وهو الكرة التي قطع
طرفاها المتقابلان، فإن هذا المعنى هو المناسب للحلق والدفوف؛ فتأمل!

٥٧. هذا الكلام حقّ بناءً على أن يراد بالأين النسبة إلى ما هو المكان بمعنى السطح، أو
بمعنى البعد الموجود أو الموهوم.

لكن حينئذٍ يتوجّه إشكال، بيانه: أنهم صرّحوا بأن المتحرّك بالعرض ليس له حركة
أخرى حقيقة غير الحركة العارضة للمتحرّك بالذات، بل ليس هيهنا سوى حركة واحدة
قائمة بالسفينة /DA25/ مثلاً، وإنما نسبت إلى الجالس بواسطة العلاقة التي بينهما مجازاً.
وعلى ما حقّقه تكون هيهنا حركتان، أحدهما ناشئة عن ذات المتحرّك وهي حركة
السفينة، وتسمّى بالحركة بالذات، وثانيهما غير ناشئة من ذات المتحرّك بل عن ذات ما
يجاوره وتسمّى بالحركة بالعرض. وكلتاهما قائمتان بما نسبت إليه حقيقةً. ويكون
بالذات وبالعرض بمعنى نفي الواسطة في الثبوت وإثباتها فيه دون العروض على ما هو
المشهور.

ولا يبعد أن يقال: إن القوم حيث حكموا بأن هيهنا حركة واحدة عارضة للسفينة
حقيقة تنسب إلى جالسها بالعرض أرادوا «بالحركة»: الانتقال بما يسمّى مكاناً لغةً أي: ما
يعتمد عليه المتمكّن مسامحةً، لظهوره وعدم الاختلاف فيه. ثم بعد تحقيق المكان و
الحركة الأينية يظهر حقيقة الحال؛ وله نظائر كثيرة في كلامهم.

وقول صاحب المحاكمات: «إن الجالس ينتقل عن مكانه»، أراد به المكان المصطلح،

فلا منافاة.

فإن قيل: لا يكفي للحركة الأينية تبدل المكان فقط، بل لابد أن يكون ذلك التبدل صادراً من ذلك المتحرك حتى لا ينتقض بالطير الواقف في الريح الهابة؛

قلت: تحقيق مهية الحركة يقتضي أن يكون إذا كان شيء ما بحيث إذا فرض كل آن في أثناء تغيير حاله كان له فرد من مقولة لا يكون له قبل ولا بعد كان متحركاً في تلك المقولة. و أما كون ذلك بفعله أو بفعل غيره فلا تقتضيه مهية الحركة؛ فتأمل!

٥٨. فيه بحث! لأن كون الحركة بالذات لا يقتضي أن يكون مبدء الحركة قائماً بذلك المتحرك. ألا ترى أن الرامي إذا رمى سهماً لم تكن الإرادة قائمة بالسهم، مع أن السهم كان متحركاً بالذات لا بالعرض؟!

فالصواب أن يقال: لابد في المتحرك بالذات من أن يكون الميل قائماً به حقيقة، وفي الحجر المذكور لم يكن الميل إلى موضع إرادة الحامل موجوداً فيه لوجود الميل فيه إلى السفلى على ما يحسسه الحامل؛ وقد تقرر امتناع اجتماع الميلين المختلفين.

٥٩. فيه إشارة إلى أن السكون في قول الشارح: «أو سكوناً» إن لم يكن فضلاً ليس هو الحقيقي، بل السكون المقابل للحركة الإضافية أي: السكون المحسوس، لأن الحس إنما أحس بالحركة والسكون من جهة الإحساس يتجاوز عن سمت معين وعدم تجاوزه عنه، وأما تجاوزه عن مكانه الحقيقي وهو السطح الباطن فغير محسوس فيما نحن فيه. و لو حمل السكون على السكون الحقيقي لاشكّل الأمر في إقامة الكواكب المتحركة ووقوفها حيث لزم السكون حقيقة في الأفلاك.

وربما يجاب عن الإشكال بمنع جواز اجتماع الحركتين المختلفتين، والسند بأننا إذا فرضنا أن شخصاً كان على السفينة على وجه لا يتحرك بحركة السفينة بأن كان مصلوباً من موضع مرتفع بحيث يماس سطح السفينة قدميه فلا شك أن ذلك الشخص كان ساكناً بالضرورة مع أن حاله مثل حال ما فرض كونه متحركاً على خلاف السفينة حركة مساوية لحركتها، بل هذا الشخص في حركة القدم لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة لا تتحرك بحركته، ففي هذه المدافعة حفظ نفسه عن أن يتحرك بحركة السفينة لا أنه يتحرك حركة

مخالفة. والظاهر أن هذه مكابرة ممنوعة.

ثم على الجواب الثاني يندفع الإيراد عن القائلين بأن المكان هو البعد بالصورة المذكورة، إذ لا شك أنه لا يتبدل بعد الشخص مع أنه كان متحركاً، وهو ظاهر دون الأول؛ لأنه كان متحركاً حركة حقيقة على ما هو المفروض، فيجب تبدل مكاني حقيقة، وليس كذلك؛ فتأمل جداً. /DB25/

بل الحق في جواب هذا الإيراد أن يقال: حركة الشخص على خلاف السفينة إنما يسلم على أن يكون حركة في المكان اللغوي أي: ما يعتمد عليه الشيء، وأما حركته حركة أينية فغير ممنوع.

٦٠. فيه نظر؛ لأنه إن أراد بكون وجود المحوي واجباً مع وجوب الحاوي معية ذاتية فلزومه ممنوع؛ إنما يلزم ذلك لو وجب في المتلازمين أنه إذا أوجب أحدهما في مرتبة وجب الآخر في مرتبته. وليس كذلك، ضرورة أن المعلول الأول لا يجب في مرتبة وجوب الواجب بل كل معلول بالنسبة إلى علته المستقلة كذلك حيث كان بينه وبينها تلازم ولم يكن واجباً في مرتبتها. وإن أراد المعية الزمانية فبطان اللازم ممنوع؛ كيف و في زمان وجوب الحاوي وجب وجود المحوي إذا كان الحاوي علّة موجبة له كما هو المفروض.

والحاصل: أن معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء الملزوم للزمان؛ أي: لم يكن زماناً ينفك فيه اللازم عن الملزوم ولا يقتضي ذلك عدم الانفكاك عنه بحسب المرتبة و إلا لم يتحقق التلازم بين المعلول وعلته؛ فتأمل!

٦١. فيه نظر؛ لأن المراد من كلمة «إذا» إن كان هو الزمان كما هو الظاهر منها فمسلم، لكن قوله: «فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد»، إنما المراد منه بعدية وجوب وجود المحوي عن وجوب وجود الحاوي بعدية بالذات لا بالزمان، لأن تقدّم العلة على المعلول إنما هو بالذات فلا منافاة بين تقدّم عدم الخلأ على وجوب وجود المحوي بالذات وكونه معه بالزمان.

والحاصل: أن عدم وجوب المحوي إنما يلزم بحسب المرتبة لا في الزمان، وهو

بحسب المرتبة لا يستلزم عدم الخلأ بل إنما يستلزم بحسب الزمان، وإن كان المراد منه المرتبة فالمنع ظاهر.

٦٢. إذا كان معية الملزوم لا يستلزم معية اللازم على ما اعترف به فمعية وجوب عدم الخلأ مع وجوب الحاوي كيف يستلزم معية وجوب المحوي أيضاً مع وجوبه؟! على ما قال في التقرير الأول في الجواب عن النقض، وكذا كيف يتم ما ذكره بقوله: «إذ يكفي أن يقال... إلى آخره».

والحاصل: أن هذا المنع كما يدفع السؤال الذي ذكره يهدم بنيان ما ذكره في التقريرين وادّعى تمامه وصحته!

٦٣. الجواب عنه: إن خلق عدم الحاوي كأن انتفاء الخلأ لازماً له، ووجود الجسم الذي كان محوياً لو وجد الحاوي وكان داخل فيه ليس له مدخل في استلزامه لعدم الخلأ، بل مقارنته لعدم الخلأ على سبيل الاتفاق. وعدم الخلأ إنما يكون لازماً لعدم الحاوي فقط، حتى لو كان في هذا التقدير أي: تقدير عدم الحاوي لو كان الجسم المفروض أنه محوي معدوماً بقي عدم الخلأ بحاله. بل نسبة هذا الجسم المفروض وجميع الأمور الموجودة حين هذا التقدير إلى عدم الخلأ في كون الجميع أموراً متحققّة مقارنةً لامرٍ ضروري هو عدم الخلأ على السواء؛ ومن المعلوم أن جميع تلك الأمور ليست مستلزماً لعدم الخلأ. و أما عند وجود الحاوي وملئه له لو لم يتحقق المحوي يلزم وجود الخلأ، فعدم الخلأ يلزم وجود المحوي من حيث كونه محوياً يملأ مقعره؛ فتأمل! /DA26/

٦٤. يمكن تقرير الدليل بأنه على تقدير كون الحاوي علّةً للمحوي كان إمكان المحوي في مرتبة وجود الحاوي، ولم يجب وجود المحوي بعد، فلم يجب عدم الخلأ. لأن وجوب عدم الخلأ في هذه المرتبة لم يتصور بانتفاء الحاوي والمحوي معاً على هذا الفرض، بل إنما هو بوجوب المحوي مع الحاوي. فإذا لم يتحقق الوجوب للمحوي فلم يجب أيضاً عدم الخلأ، لأن عدم الخلأ إنما يتصور على وجهين بانتفاء الحاوي والمحوي معاً، وذلك لا يتصور في المرتبة المذكورة في فرضنا هذا ويتحقق المحوي مع الحاوي. فإذا انتفى الأول على ما بيّنا انتفى الثاني أيضاً، لأن وجوب المحوي ووجود المحوي ووجود مفقود

في هذه المرتبة. ففي هذه المرتبة لم يتحقق عدم الخلأ ولا يكون عدمه واجباً؛ هذا خلف! وعلى هذا التقرير يندفع كثير من الشبه ولا يرد النقض بصورة كون المحوي معلولاً لعلّة أخرى غير الحاوي، إذ إمكانه في تلك المرتبة لا يوجب إمكان الخلأ على ما قرّرنا أنّه يلزم إمكان الخلأ إذ إمكان العلّة هي الحاوي؛ فتأمل!

٦٥. هذا أيضاً منه يشيّد أركان ما أوردنا عليه؛ فتأمل!

٦٦. قد عرفت ما عليه!

٦٧. يمكن دفع الإشكال على تقريره حيث قال: «المراد بالوجوب الوجوب في الجملة أعم من أن يكون بالذات أو بالغير وبالإمكان صرف الإمكان المقارن للعدم» بأن يقال: المراد بالتلازم ههنا مطلق المصاحبة، ولا شك أنّ عدم الخلأ ملزومٌ مصاحبٌ للمحويّ المعين الموجود، وإن كان ممكناً بحسب ذاته أن يتحقق عدم الخلأ بمحويّ آخر بدله، لكنّه غير موجود، وهذا ظاهر. لكن هذا التقرير قد علمت أنّه لم يتم.

ثم أقول في دفع الإشكال عن التقرير الذي قرّره الشارح حيث كان المراد الوجوب بالذات والإمكان بالذات بأن يقال: على تقدير كون الحاوي علّةً لهذا المحويّ المعين كان في مرتبة وجوب الحاوي يتحقق إمكان ذلك المحويّ بلاشبهة. فنقول: كذلك يتحقق في تلك المرتبة إمكان مطلق المحويّ اللازم لعدم الخلأ، إذ لو تحقق وجوب مطلق المحويّ في تلك المرتبة فإمّا بالذات وهو ظاهر البطلان، لأنّ المحويّ من الممكنات وليس واجباً بالذات في مرتبة أصلاً؛ وإمّا بالغير، فإمّا أن يكون ذلك الغير هو الحاوي فيلزم مقارنة وجوب المعلول مع علّته، هذا خلف؛ وإمّا أن يكون أمراً آخر، فذلك الأمر لا يخلو؛ إمّا أن يقتضي المطلق في ضمن ذلك الفرد، فيرجع الكلام إلى ما ذكرنا؛ أو في ضمن فردٍ آخر، فيلزم اجتماع المحويّين في داخل الحاوي وهذا ملزومٌ لتداخل الأجسام؛ وإمّا أن يقتضي لا في ضمن فرد؛ فإمّا أن يقتضي بشرط الإطلاق والإيهام فيلزم تحقق المبهم في الخارج؛ وإمّا أن تقتضي المطلق لا بشرط شيءٍ وتحققه في ضمن المحويّ المعين فيكون المحويّ المعين من حيث أنّه معيّن معلولاً للحاوي؛ وإمّا من حيث الذات، فكان معلولاً للغير. وبه يثبت الاحتياج إلى علّة غير الحاوي ويتم المطلوب بضمّ أنّ المحويّ ليس علّة

للحاوي.

و بوجهٍ أخصر: إمّا بالذات /DB26/ و هو محال؛ و إمّا بالغير، و هو الحاوي فيلزم ما ذكرنا؛ و إمّا غيره و هو خلاف الفرض، إذ المفروض إنَّ علّة المحويّ هو الحاوي ليس إلّا؛ فتأمل!

٦٨. يمكن أن يقال: ليس مقصود الشارح أن في التقدّم بالطبع لا بدّ أن يستلزم المتأخّر للمتقدّم و المحويّ ههنا لا يستلزم الحاوي من حيث الذات، كيف و كون المتأخّر مستلزماً للمتقدّم مشترك بين التقدّم بالطبع و التقدّم بالعلية ؟ !
فإن قيل بجواز التعدّد في العلل المستقلة؛ قلنا بجواز التعدّد في العلل الناقصة.

فإن قلت: لو تعدّد العلل الناقصة كان العلّة بالحقيقة هي القدر المشترك بين الخصوصيات، فلم يتعدّد العلّة الناقصة حقيقةً بخلاف صورة تعدّد العلل المستقلة، إذ لا يمكن أن تكون العلّة المستقلة للمعلول الشخصي أمراً كلياً مبهماً لما تقرّر أن فاعل الواحد بالعدد لا بدّ أن يكون واحداً بالعدد؛

قلت: تعدّد العلل المستقلة كما جاز أن يكون بتعدّد الفاعل نفسه كذلك جاز أن يكون بتعدّد الشرط و غيره أيضاً، و حينئذٍ كان العلّة الفاعلية و إن كان واحداً معيّناً لكن الفاعل منضمّاً إلى شرطٍ ما أمرٌ كليّ، و لا محذور فيه. مع أن تعدّد الفاعل و لو على سبيل البدلية لم يجوّزه الشيخ. و لو لا مخافة الاطناب لأوردناه.

و تمام تحقيق ذلك يُطلب من حواشينا على التجريد.

و لنرجع إلى المقصود؛ و نقول: مقصود الشارح إنَّ عدم العكس و هو عدم استلزام المتقدّم للمتأخّر معتبرٌ في مفهوم التقدّم بالطبع، و ههنا لم يتحقّق ذلك؛ لأنّ الحاوي ليس علّةً يمكن تحقّقه بدون المحويّ، و إلّا لزم تحقّق الخلا. و هذا هو الفرق المشهور بين التقدّم بالعلية و التقدّم بالطبع، لا ما حمل عليه كلام الشارح !

و أقول: لكن يرد عليه أن هذا الاستلزام ناشٍ من خصوصية المادّة، و ذلك لا ينافي كون التقدّم بالطبع كما في تقدّم الجزء الصوري.

٦٩. بل هذا عين الجواب إذ لا يتمّ الجواب إلاّ به. لأنّ السائل أخذ كون مامع المتأخّر متأخراً، والجواب ليس إلاّ منع هذا.

٧٠. الجواب عنه: إنّ الشارح - رحمه الله - لم يقصد بدفع النقض إتمام الدليل الذي ذكره الإمام، ولهذا قال: «أمّا تعليله المذكور فباطل»، فإنّ الاستدلال الذي ذكره الإمام كان باطلاً عنده. لكنّ لما كان ما ذكره الإمام في مقام نقض التعليل الذي ذكره كان إيراداً على الشيخ أيضاً، حيث قال بقيام الصور العلمية بذاته - تعالى؛ وذلك ينافي ما قد تحقّق عنده من امتناع كون الشيء فاعلاً قابلاً بالقياس إلى شيء واحد أراد بالتمسك باختلاف الجهات والاعتبارات دفع هذا الاعتراض من الشيخ. فلو أجعري مثل ذلك في الدليل الذي أورده الإمام من عند نفسه و يلزم اختلاله وبطلانه فلا يضّرّ الشارح، بل كان مؤيداً لما ادّعاء من بطلان التعليل الذي أورده، هذا.

ثمّ لما كان التردّد /DA27/ في النقل الذي ذكره الإمام عن الشيخ ضعيفاً لأنّ ما ذكره الشيخ في ذلك الموضع كان صريحاً فيما فهمه الإمام ونقل عنه، على ما سيظهر، ولهذا أورد هذا الإيراد على الشيخ الشارح هناك، وكان الجواب الذي ذكره ههنا غير مرضي عنده ولهذا لم يجب عنه هناك قال: «على أنّ الحقّ في ذلك ما سنذكره أي: في تحقيق علم الواجب: أنّه ليس بارتسام الصور فيه، بل بارتسام جميع الصور في العقول؛ وكانت العقول حاضرة عنده مع تلك الصور».

٧١. على هذا لا يرد ما قيل في المشهور في الصور القائمة بموادّ الأجسام أنّه لا يلزم من كون المادّة واسطة في صدور الآثار عن تلك الصور أن يكون للوضع التابع للمادّة مدخل في ذلك الصدور، ولو سلّم أنّ للوضع مدخلاً فيها فلا يلزم أن يكون ذلك وضعاً بين مادّتها وبين ما يؤثر فيها. وكذا لا يرد على الصور القائمة بذاتها أي: النفس إنّ اللازم كون فعلها موقوفاً على الجسم الذي هو آلتها. ولا يلزم من مجرد ذلك أن يكون بمشاركة الوضع أي: وضع ذلك الجسم.

ثمّ اعلم! أنّ المراد من كون التأثير عن الصور القائمة وغير القائمة بمشاركة الوضع أنّه بمدخلية وضع لمادّة تلك الصورة القائمة ومادّة جسم يتعلّق به الصورة الغير القائمة أي:

البدن بالقياس إلى ما يؤثر فيه.

هذا إذا كان التأثير في الجسم المجاور؛ أمّا إذا كان التأثير في الجسم القائم بمادّته الصورة القائمة فالوضع الحاصل لتلك الصورة الذي كان من قبل المادّة القائمة به كافيةً. و أمّا قولهم: «لا بدّ من وضع بين المؤثّر وما يؤثر فيه»، فيتناول تلك الصورة أي: صورة كون الصور المؤثّرة حالةً في المادّة، بل في الجسم؛ غاية الأمر إنّ وضع كلّ واحدةٍ بالقياس إلى الأخرى هو وضع الأخرى بالقياس إلى الأولى، فإنّ كون أحدهما حالاً فيه بتمامه و سارياً فيه وضع له بالقياس إليه. كما أنّ كون الآخر محلّاً له أيضاً وضع له بالقياس إلى الحال فيه. و أمّا قول صاحب المحاكمات: «ولا شك أنّ مثل هذه الهيئة لا يعرض لمّا ليس بجسمٍ و شيءٍ من الهيولى و الصورة ليس بجسمٍ»، فمراده أنّ الصورة ما لم يصر جسماً لم يحصل لها تلك الهيئة كما في هذا الفرض إذ حصول الجزء متقدّم على حصول الكلّ. و أمّا تأثير النفس في آلتها و جسمها فيتوقّف أيضاً على قوى قائمة بتلك الآلة، ولهذا قال الشارح: «لكن النفس إنّما جعلت خاصّةً بجسمٍ بسبب انفعالها من حيث هي نفسٌ إنّما يكون بذلك الجسم وفيه»... إلى آخره.

و على ما قرّرنا ظهر صدق قول الشارح حيث قال على الإطلاق: «فقد ظهر أنّ الصور إنّما تفعل بمشاركة الوضع».

٧٢. لم يثبت فيما مرّ إلّا أنّ النفس لا يكون معلولاً أوّلاً حتّى يصدر عنه أوّل الأجسام بناءً على أنّ فعله يتوقّف على الجسم، فيلزم الدور. أمّا أنّها بعد أن تقارن بدنها و يتعلّق بها فلا يجوز أن يصدر عنها الجسم فلم يثبت، فلا يصحّ قوله: «فاذن يثبت أنّ كلّ جسمٍ لا يكون علته إلّا العقل»، و لعلّ مراده: أنّه يثبت أنّ تأثير النفس إنّما يكون بمشاركة وضع بين جسمها و بين ما يؤثر فيه، فلو صدر عنها جسمٌ و صدور الكلّ مسبوقٌ بصدور اجزائه فيلزم صدور الصورة قبل صدور الجسم، و الصورة قبل الجسم لم يكن لها وضعٌ بينها و بين غيرها أصلاً. لكن لو كان مراده ذلك لينبغي أن يذكر النفس مع الصورة /DB27/ و الهيولى.

و نقول: إنّ هذا الدليل يدلّ على أنّ علّة الجسم لا يجوز أن تكون الهيولى و لا الصورة و

لأن النفس، ولم يفعل كذلك؛ بل ذكر النفس مع الجسم والواجب؛ والأمر فيه هيِّن! ٧٣. معنى قول الشارح: «فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود»؛ إن فعلية الماهية في نفس الأمر بعد وجودها، وإن كان بحسب اعتبار العقل كان الأمر بعكس ذلك. أما الأول فلما تقرّر في المشهور إن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعٌ على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، والثبوت هو الوجود، فكون الإنسان إنساناً متفرّعٌ على كونه موجوداً في نفس الأمر؛

وأما الثاني: فلأن عند اعتبار العقل كان الأمر بالعكس، لأن العقل يتصور المهيّة معرّاةً عن جميع ما يغيرها، ثم يصفها بالصفات من الوجود وغيره؛ وذلك لأن المهيّة من حيث هي ليست إلّا هي. وهذا مذهب بعض من أفاضل المتأخرين، وكلام الشارح ظاهر الانطباق عليه. وعلى هذا لا يرد ما أورد عليه؛ لأن القول بكون الشيء إنساناً متأخراً عن كونه موجوداً بحسب نفس الأمر ولا يقتضي مغايرة الإنسانية للوجود في الخارج العيني. ولو كان المراد بالخارج الخارج العيني نقول: قد صرح الشيخ بتقدّم الطبيعة لا بشرط شيءٍ كالجنس على الطبيعة بشرط شيءٍ كالنوع مع تصريحه في مواضع باتّحادهما خارجاً، وذلك على أن يكون التقدّم الذاتي راجعاً إلى الأحقية ظاهراً. وقد عرفت استفادة هذا المعنى من كلام الشيخ في هذا الكتاب إذ يجوز أن يكون وجود واحدٍ وكان أحد الطبيعتين به أحقّ من الآخر.

والحاصل: أن التغاير بالاعتبار يكفي للتقدّم الذاتي.

٧٤. ليس الإمكان والوجوب كيفية نسبة الوجود الثابت للمهيّة بالفعل إلى المهيّة حتّى يتأخّر عن الوجود أي ثبوته للمهيّة، وكذا الوجوب. والحاصل: أن ليس المراد كون مفهوم الإمكان والوجوب مع الوجود حتّى يقال أنّهما متأخران عن الوجود فكيف كانا معه في المرتبة؟! بل المراد اتّصاف المهيّة بهما لا وجودهما في العقل بدون كونهما صفةً للمهيّة؛ وكون ذلك متأخراً عن الاتّصاف بالوجود غير ظاهر.

نعم، يتوجّه أنّهما بهذا الاعتبار متقدّمان على الوجود؛ أما الإمكان فلما تقرّر فيما سبق أنّه علّة للافتقار والافتقار متقدّم على الإيجاد المتقدّم على الوجود؛ وأما الوجوب

فلما تحقّق أن الشيء ما لم يجب لم يوجد؛ هذا.
و أمّا توجيه جعل التعقّلين في ثلاثة المراتب و تارةً في ثانية المراتب فهو أن الصفات
ينقسم قسمين:

أحدهما: ما يكون تابعاً لنفس المهيّة و لا يقتضي ذواتهما تابعيتها للوجود إلا من جهة
أن المهيّة فرضت تابعة للوجود و الامكان، و الوجوب من هذا القبيل، إذ لا توقّف لهما
على الوجود؛ بل إنّما توقّفهما على المهيّة الموصوفة بهما؛

و ثانيهما: ما يكون تابعاً للوجود و تابعيتها للمهيّة لو كانت فإنّما هي على تقدير كون
الوجود تابعاً للمهيّة و التعقّل، و العلم من هذا القبيل. فعلى تقدير جعل المرتبة الأولى
للوجود وقع التعقّل مع نفس المهيّة في المرتبة الثانية و الوجوب و الإمكان التابعان للمهيّة
دفن في المرتبة الثالثة. و على تقدير جعل المرتبة الأولى للمهيّة كان الأمر بعكس؛ هذا.
فإن قلت: التعقّل صفة زائدة للمهيّة كانت متأخّرة عنها بالضرورة؛

قلت: تعقّل الذات عين الذات و ليس صفة زائدة على الذات على ما مرّ و سيشير إليه
الشارح. و أمّا تعقّل الغير فيمكن أن يقال: تعقّل المبدأ الأوّل بالعلم الحضورى، فيكفي فيه
حضور الواجب و وجود العقل، و ذلك لا يتوقّف على ارتسام صورة حتّى تتأخّر عن
المهيّة الموصوفة بها.

و الحاصل: أن تعقّل العقل المبدأ الأوّل لا يتوقّف على أمر متأخّر عن وجود المبدأ و
وجوده، بل لا توقّف له إلا عليهما؛ فلا يلزم تأخّره عن المرتبة الثانية.

فإن قلت: الوجوب و الإمكان كما كان صفةً للمهيّة فكان صفةً للوجود أيضاً على ما
صرّح به الشارح، فلا بدّ من تأخّرهما عنه أيضاً؛

قلت: الكلام في الوجوب و الإمكان الذي من صفة الذات بالقياس إلى الوجود. أو
نقول: لعلّ اتّصاف الوجود بهما بالعرض موصوفهما الحقيقي نفس المهيّة.

و بما قرّرنا و حقّقنا يظهر ذلك التميّز بين الصحيح و الفاسد ممّا ذكره صاحب
المحاكمات عند قوله: «و الأنسب»؛ فتأمّل ! /DA28/

٧٥. لا يخفى على أحد أن توقّف الشيء على الإضافة و النسبة إمّا باعتبار أن الخارج أو

نفس الأمر ظرف نفسه محالٌ باعتبار أن الخارج أو نفس الأمر ظرف وجودها. فعلى الثاني لاشك في توقفها على وجود الطرفين ضرورة توقف وجود النسبة على وجود الطرفين. و على الأول كان يتوقف على وجود المنسوب إليه بالضرورة في ظرف الاتصاف. وأما وجود المنسوب فيقتضيه أيضاً، لكن لا يلزم أن يكون ظرف الاتصاف وهذا ممّا صرح به الشيخ في «إلهيات الشفا» عند بيان «أن المخبر عنه لا يكون معدوماً مطلقاً». فيقتضي وجود أمرٍ آخر غير المبدأ الأول مع أن حال إيجاد الصادر الأول لم يتحقق أمرٌ غير الذات وغيره. وأما عدم المانع فالتوقف عليه باعتبار أن الخارج مثلاً ظرف نفسه، وكون الخارج ظرف نفس العدم لا يقتضي كون شيءٍ ما موجوداً؛ هذا في الاضافة.

وأما في السلب فقد ذكر بعض المحققين أن ليس مرادهم العدم الصرف والنفي المحض لأنه لا يوجب تكثراً في ذات الفاعل، بل ما يكون عدم ملكية؛ وحينئذٍ يقتضي وجود المسلوب بالقوة أي: قوة وجوده، فيقتضي أمراً موجوداً. والحاصل أنه حينئذٍ لم يكن موجوداً غير المبدأ. وذلك الصادر إما في الخارج وهو ظاهر، وإما في الذهن، لأن علم المبدأ عين الذات ولا تكثر في ذاته لا باعتبار الجزء ولا باعتبار الوصف.

وأما الجواب عن النقض بالاعتبارات في العقل، فهو إن صفات العقل ليست عين ذاته البتة، فيمكن أن يكون طرف الاضافة موجوداً في العقل بوجود علمي. وأيضاً يجوز أن يكون طرفاً الاضافة موجودين في الخارج على هذا التقدير وكان أحدهما المبدأ الأول والآخر العقل؛ بخلاف ما إذا كان العلة هي الواجب، إذ لا تكثر حينئذٍ في الخارج أصلاً.

٧٦. الجواب عنه ظاهر، إذ العلة البعيدة ليس له مدخلية وتأثير في المعلول بوجه من الوجوه، والمعتبر في الإبداع نفي مدخلية غير الفاعل في تأثير الفاعل لانفي مدخلية غير الفاعل في إيجاد الفاعل.

أقول: نعم! يمكن أن يقال: قد مر أن إيجاد العقل الأول العقل الثاني بواسطة الوجوب بالغير وتعلقه لذات المبدأ الأول، فلم يكن التأثير غير متوقف على غير الفاعل، وهو المعتبر في الإبداع على مقتضى تفسيره. اللهم إلا أن يخص الغير بالموجود الخارجي؛ فتأمل!

[٥١/ ٢- ٢٥٦/ ٣] قال الشارح: فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادّة. أراد «بمقتضى تلك الطبيعة»: الحركة المستديرة على ما أشار إليه بقوله: «يشارك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة». وفيه إشارة إلى أن معاونة السماويات في وجود المادّة العنصرية من جهة حركاتها، وصرّح به الشارح في قوله: «يفيض عنه بمعاونة الحركات السماويات مادّة». وإثما كان كذلك لأنّ نفس طبيعة الخامسة أمر ثابت غير متجدّد الاحوال، فلا يكون كافية في استناد أمر غير ثابت متجدّد الاحوال إلى أمر ثابت غير متجدّد كالعقل.

ثمّ لما كان علوم العقل علوماً فعليةً و سبباً لوجود معلوماتها في الخارج عنايته لها، كان ارتسام صور العالم الأسفل في العقل على سبيل التفصيل؛ كما أن ارتسام عين تلك الصور في المادّة على أن تكون المادّة منفعةً عنها. /DB28/

[٥٢/ ٢- ٢٥٨/ ٣] قال الشارح: فلا يجب أن يختصّ به مادّة دون مادّة إلاّ لأمر آخر يرجع إليها... هذا الكلام يقتضي أن يكون حصول الاستعدادات المختلفة للمادّة سبباً للاختلاف في تأثير المؤثر فيها؛ وما ذكره سابقاً عليه يقتضي عكسه فيدور و ذلك حيث قال: «إذا خصّص المادّة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم أو بواسطة منه فجعلها على استعداد خاصّ بعد العام».

والجواب: إنّ قبل كلّ تأثير جديد استعداد و قبل كلّ استعداد حادث تأثير جديد... و هكذا؛ و هو يلتزمون مثل هذا التسلسل ليصحّ صدور الحادث عن القديم على ما مرّ مراراً.

[٥٢/ ٢- ٢٥٨/ ٣] قال الشارح: فصار من حقّها أن يفيض الصورة الهوائية عليها. الفرق بين «الاستعداد» و «الاستحقاق»: إنّ «الاستعداد» لا يجامع الفعل بناءً على أن القرب و البعد لا يجامع الوصول، و هو الفعل؛ بخلاف «الاستحقاق»، فإنّه يجامع الفعل و

يبقى معه.

و أيضاً: «الاستعداد» جعلوه من أقسام الكيف و قالوا بوجوده في الخارج، بخلاف الاستحقاق؛ فتأمل !

[٥٢ / ٢ - ٢٥٨ / ٣] قال الشارح: ثم قال: إنَّ ذلك ليس بسديدٍ عند التفتيش، لأنَّه يقتضي أن يكون....

فيه نظر !

أما أولاً: فلأنَّ ذلك منقوضٌ بما مرَّ حيث قال الشارح: «فإذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعونة الحركات السماوية مادةٌ فيها رسم صور العالم الأسفل»، فإنَّ ذلك صريحٌ في مدخلية الحركة السماوية في وجود المادة، فلا بدَّ من زمانٍ لم يكن المادة موجودةً لتقدِّم الحركة عليها، فيلزم حدوث المادة. وكذا ينتقض بما مرَّ من الشارح من أنَّ إسخان الشمس و غيرها صار سبباً لفيضان الصورة النارية على المادة العنصرية، ثمَّ يحصل منها المركَّبات. وذلك لأنَّ بعض المركَّبات كالأنواع المتوالدة التي لا يتحقَّق فردٌ منها لا من بني نوعه قديمٌ، وقد صرَّحوا بذلك مع أنَّ إسخان الشمس كان متقدِّماً عليها بالزمان، إذ إسخان الشمس إنَّما كان بالتدريج لأنَّه حركة للجسم العنصري من باب الكيف. وكذا ينتقض بالمزاج الحاصل في تلك المركَّبات، لأنَّ المزاج إنَّما يحصل بالحركة الكيفية على ما صرَّحوا به وهو متقدِّمٌ على المركَّب، فيتقدِّم على الأنواع المتوالدة. وأما ثانياً فبالحلِّ وهو أنَّ اللازم ممَّا ذكر خلو المادة عن كلِّ صورةٍ صورةٍ شخصيةٍ لا خلوها عن جميع الصور.

والحاصل: أنَّ المادة في كلِّ زمانٍ متصورةٌ بصورةٍ مسبقةٍ بحركةٍ مخصوصةٍ، وقبل تلك الحركة المخصوصة و الصورة المعيّنة صورة أخرى و حركة كانت سبباً لنقصان تلك الصورة، وهكذا وكذا في الامثلة؛ فتأمل !

[٥٣ / ٢ - ٢٦٢ / ٣] قال الشارح: لافرق عندهم بين المبدأ الأول و بين العقول المجردة في نفى

الفعل....

نفي الفعل عنهما بتوسط الآلة كالبدن بالقياس إلى النفس ظاهرٌ عنهما، و أمّا نفي تأثيرهما في المادة بإفاضة الصورة عليها فلا دليل عليه. و نفي توقّف فعل العقل على المادة على ما ذكروا في الفرق بين النفس و العقل بهذا المعنى أي: بمعنى أنّ فعل العقل لا يتوقّف على الآلة، لا أنّ فعله لا يكون موقوفاً على المادة أصلاً. كيف و فيضان جميع الصور على المواد بل فيضان أكثر الأعراض على الموضوعات إنّما هو من العقل عندهم؟! و لهذا سمّوه «بواهب الصور». و من المعلوم أنّ العقل في هذا التأثير كما كان علّة فاعلية كانت المادة علّة قابلية و قد مرّ ذلك في هذا المبحث بعينه.

و بما قرّرنا ظهر أنّ ما ذكره الإمام في الجواب: من أنّ فعله - تعالى - ليس بالمادة محلّ

نظر!

نعم! كونه ليس بالآلة مسلّم.

و الحاصل: أنّه فرق بين كون المادة آلة للفعل و واسطة DA28/ في وصول تأثير الفاعل إلى منفعله، و بين كونها علّة قابلية محلّاً للتأثير. و المنفي عن الواجب و العقل هو الأول، و المثبت في السؤال هو الثاني، فلا منافاة.

٧٧. قد مرّ ما يدفع ذلك، فلانعيده.

و محصّله: أنّ النفس قد يفعل لا بسبب الآلة و جعلوا كثيراً من المعجزات و الكرامات من هذا القبيل. و أيضاً يظهر تأثير النفوس المجردة عن الأبدان كما يشاهده أهل الزيارات للمقابر و ذوات النفوس القدسية، و معلوم أنّ ذلك ليس باستعانة الآلة و البدن، بل النفس أكثر أفعالها بالآلة بخلاف العقل. و أيضاً ذكر الشيخ في المقالة الثانية من إلهيات الشفا في التقسيم إلى العقل و النفس كلاماً بهذه العبارة: «و إنّ كان مفارقاً ليس جزء جسم، فإنّما أن يكون له علاقة تصرف ما في الأجسام بالتحريك و يسمّى نفساً، أو يكون متبرّئاً عن المواد من كلّ جهة و يسمّى عقلاً. انتهى.

و لا يخفى أنّ هذا الكلام يدلّ على أنّ العقل لا يتوقّف ذاته و لافعله على المادة أصلاً، بل الجواب الحقّ ما تحقّقه من الفرق بين كون المادة آلة و بين كونها قابلة.

أقول: وكذا يرد على قوله: «وَأَمَّا الْمَبْدَأُ الْأَوَّلُ فَلَا وَسْطَ بَيْنِهِ وَبَيْنَ أَوَّلِ مَعْلُولَاتِهِ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ أَوَّلٌ»: أَنْ لَيْسَ كَلَامُ الْإِمَامِ فِي الصَّادِرِ الْأَوَّلِ، بَلْ قَالَ: إِنَّ مَا تَنْسِبُونَهَا أَنْتُمْ إِلَى الْعَقْلِ لَمْ يَكُنْ مَنْسُوبَةً إِلَى الْوَاجِبِ - تَعَالَى - بِسَبَبِ اخْتِلَافِ الْقَوَابِلِ وَاسْتِعْدَادَاتِهَا، فَمَا ذَكَرَهُ ذَهُولٌ عَنِ مَقْصُودِ الْإِمَامِ.

أقول: بل الجواب عنه ما قد حَقَّقَهُ الشَّارِحُ مِنْ أَنَّ لَيْسَ مَرَادُهُمْ إِنَّ الْعَقْلَ هُوَ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ، بَلِ الْفَاعِلُ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ اللَّهُ - تَعَالَى -، وَمَا سِوَاهُ مِنْ قَبِيلِ الشُّرُوطِ، إِلَّا أَنْ يُقَالَ: مَقْصُودُ السَّائِلِ أَنْ لَاحَاجَةً إِلَى وَسَاطَةِ الْعَقْلِ أَصْلًا، بَلْ يَكْفِي الْوَاجِبُ مَعَ تِلْكَ الْقَوَابِلِ الْمَخْتَلِفَةِ الْاسْتِعْدَادَاتِ فِي وَجُودِ الصُّورِ وَالْقَوَى؛ فَتَأَمَّلْ!

٧٨. يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: اخْتِلَافُ نَفْسِ الْقَابِلِ لَا يَقْتَضِي اخْتِلَافَ الْمَقْبُولَاتِ الصَّادِرَةِ مِنْ ذَلِكَ الْوَاحِدِ مَا لَمْ يَكُنْ تِلْكَ الْقَوَابِلُ سَبَبًا لِاخْتِلَافِ حَيْثِيَّاتٍ مُتَكَثِّرَةٍ فِي الْفَاعِلِ، فَإِنَّ الْفَاعِلَ مِنْ حَيْثُ مُقَارِنَتِهِ لِلْقَابِلِ الْمَعْيَّنِ مَغَائِرٌ لِنَفْسِهِ مِنْ حَيْثُ مُقَارِنَتِهِ لِلْقَابِلِ الْمَعْيَّنِ الْآخَرَ؛ هَذَا. وَأَنْتَ خَبِيرٌ بِأَنَّ ذَلِكَ نَظِيرُ تَغَايِرِ الْحَيْثِيَّاتِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ، بَلْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّاتُ غَيْرُ مَمْتَنِعٍ عَلَى اللَّهِ - تَعَالَى -.

وَأَمَّا اعْتِرَاضُهُ الْآخَرُ، فَجَوَابُهُ: إِنَّ الشَّيْخَ لَمْ يَحْكَمْ حَكْمَ الْجَزْمِ بِأَنَّ صُدُورَ الصُّورِ عَنِ الْعَقْلِ الْآخِرِ، بَلْ ذَكَرَ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ الْأَوَّلَى وَالْأَخْلَقِ. وَقَدْ مَرَّ نَظِيرُهُ مَرَارًا. وَاللَّهُ أَعْلَمُ!



مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي

النمط السابع
في التجريد



مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

النمط السابع

[٢/٥٦-٣/٢٦٣] كالصور^١ المعدنية.

أول مراتب العود^٢: الأجسام البسيطة الفلكية والعنصرية، لأنها مركبة من الهولى و الصورة^٣، فهما متقدمتان عليها؛

ثم: مرتبة المركبات، فإن العناصر إذا تركبت يحصل لها مزاج^٤؛ فأولها: المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه،

ثم: مركب آخر ذو مزاج و صورة تحفظ المزاج ويتحرك^٥ في جميع الجهات أي: النمو وهو النبات؛

ثم مركب آخر ذو مزاج و صورة و^٥ تتحرك في الجهات بالإرادة والإحساس^٦، وهو الحيوان؛

ثم: مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك إدراك الكلّيات، وهو الإنسان. وله مراتب إلى العقل المستفاد، فالنفس الإنسانية في آخر المراتب لتصير^٧ عقلاً، لكن لافعالاً للكمالات بل عقلاً منفعلاً بحسب قبول الكمالات من العقل الفعّال، ولهذا سمى عقلاً

٣. ج: من: الصورة و الهولى.

٦. م: بالإحساس.

٢. م: عود.

٥. م: و.

١. م: الصور.

٤. ق: خ: يحرك.

٧. ج: من: نصير.

مستفاداً، وظاهر أن الشرف في مراتب البدو و مراتب العود على التكافؤ أي : الأشراف في مراتب البدو بإزاء الأخس في مراتب العود [١] . ثم إن الشرف في مراتب البدء يتناقص إلي الهيولى كما أن الخسة في مراتب العود تتناقص إلي العقل المستفاد. و علم من هذا الكلام أن هذه المراتب إنما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود، فلا تظن أن المعدن أقدم وجوداً من الإنسان، بل إنما قدم في مراتب العود^١ لأنه أقل شرفاً منه.

[٣/٢٦٤-٢/٥٦] قوله: ولما كانت النفس الناطقة.

يريد أن يستدل على بقاء النفس بعد الموت.

و تقريره: أنه قد ثبت أن النفس الناطقة^٢ التي هي محل^٣ الصور العقلية غير حائلة في الجسم ولا^٤ تعلق لها بالبدن في ذاتها و جوهرها؛ بل تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات. فإذا فسد البدن فقد^٥ فسد ما لا حاجة للنفس إليه في وجودها، مع أن العلة المؤثرة في وجود النفس باقية، فيجب بقاؤها بعد فساد البدن.

و فيه نظراً لأن الجوهر العقلي إن كان^٦ علة تامة لها لزم قدمها لقدمه، وإن كان^٧ علة فاعلية و توقف وجودها على حدوث البدن فلم^٨ يتوقف بقاؤها على بقائه؟ كالفن، و إن كان مجردة إلا أنها متعلقة بالبدن لجاز أن يكون تعلقها شرطاً لبقائها؛ فإذا انتفى انعدمت^٩.

و الحاصل أن البدن ما كان موجوداً، وكذا النفس ما كانت موجودة، ثم وجد البدن و النفس، ثم ينعدم البدن. فلا يخلو إما أن يكون للبدن دخل في وجود النفس، أو لا. فإن لم يكن له دخل^{١٠} في وجودها^{١١} أصلاً فلم^{١٢} لم يوجد النفس قبل البدن؟ وإن كان له دخل^{١٣} في وجودها فلم^{١٤} لا يجوز أن يكون له دخل في بقائها حتى إذا انعدم انعدمت؟

- | | | |
|------------------|-------------------------|-------------------------|
| ١. س : العدد. | ٢. س : يريد... الناطقة. | ٣. م : محال. |
| ٤. ج : فلا. | ٥. م، ق : - فقد. | ٦. م : كانت. |
| ٧. م : كانت. | ٨. م : يتوقف. | ٩. م : انفت. ج : تعدمت. |
| ١٠. م، ق : مدخل. | ١١. ج : وجود النفس. | ١٢. م : - أصلاً. |
| ١٣. م : مدخل. | ١٤. س : - لم. | |

واعلم! أنَّ ما ذكرنا من تقرير الاستدلال ههنا هو ما ذكره الإمام. وزاد الشارح في الاستدلال تجرّد النفس عن المادّة في كمالاتها الذاتية أي: الكمالات العارضة لذاتها كالصور المعقولة. وذلك مع كونه غير منطبقٍ على المتن مستدركٌ في الاستدلال [٢]، فإنّ المطلوب ليس إلّا^١ بقاؤها بعد الموت؛ وتجرّدها في ذاتها كافٍ في ذلك. وكذلك قوله: «أشار بقوله: التي هي موضوعٌ ما للصور المعقولة إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها»، فإنّ الحكم المذكور^٢ ليس إلّا عدم انطباعها في الجسم، فذكر ذلك الوصف ليس إلّا إيماءً إلى سبب هذا^٣ الحكم. وكذا قوله: «على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة إلى الجسم»، فإنّ عدم الاحتياج في الكمالات إليه غير مفهومٍ من كونها ذات آليّة في الجسم، وهو ظاهرٌ.

[٣/٢٦٦-٢/٥٦] قوله: ليس بمناقضٍ لإسناد حفظ/ JA43/ المزاج.

ذكر في النمط الثالث أنَّ النفس حافظة للمزاج و المزاج كيفيةٌ متشابهةٌ في الجسم، فحفظ المزاج إنّما يتمّ بسبب الجسم، فيكون الجسم أيضاً حافظاً ولكن بالعرض. وأيضاً فساد المزاج إنّما يعرض من جهة اختلال حال الجسم، فاستقامة حال الجسم حفظٌ ما للمزاج، وهذا هو الذي ذكره الشارح.

[٣/٢٦٦-٢/٥٧] قوله: تبصرة.

التبصرة جعل الأعمى^٤ بصيراً، كما أنَّ التنبيه جعل النائم يقظاناً. وإنّما عبّر عن هذا الفصل بالتبصرة^٥، إشارةً إلى أنَّ البحث المورد فيه أوضح من الأبحاث في^٦ التنبيهات، لأنَّ^٧ ما ينسب الغافل عنه^٨ إلى العمى يكون أوضح لامحالة ممّا ينسب الغافل عنه إلى النوم. وإنّما كان هذا البحث أوضح من البحث التنبيهي لأنّه بيان حال ذاته وهو بيان حال غيره، ولا شبهة أنَّ حال ذاته^٩ أقرب وأوضح بالنسبة إليه من حال غيره.

١. م: - الآ.	٢. م: الأحكام المذكورة.	٣. س: ذلك.
٤. م: الشيء.	٥. م: + و.	٦. م: + حال.
٧. ج، س: فإنّ.	٨. م: منه.	٩. م: - هو بيان ... ذاته. + ذلك.

قال الإمام: لَمَّا بَيَّنَّ^١ بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان بقاء^٢ تعقلها لمعقولاتها^٣، لأنَّ القابل للمصور المعقولة جوهر النفس والفاعل لها هو الجوهر العقلية، وهما موجودان بعد فساد البدن. ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغيير أصلاً وجب حصول الأثر، فوجب بقاء تلك العاقلة بعد الموت.

لكن هيهنا سؤال: وهو أن يُقال: هب! أنَّ القابل هو النفس والفاعل هو العقل، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون تعلّق النفس بالبدن شرطاً لقبول تلك الصور عن العقل؟
فلدفع هذا السؤال ذكر الشيخ أدلةً على أن النفس في تعقلها غير محتاجة إلى شيء من الآلات البدنية^٤.

وقال الشارح: قد سلف في الفصل المتقدم أن النفس باقية بعد خراب البدن [٣]، فالآن كرّر ذلك وزاد عليه أن كمالاتها الذاتية باقية أيضاً، فإنَّ فقدان الآلات بعد حصول ملكة^٥ الاتصال بالعقل الفاعل لا يضرّها في بقائها، ولا في بقاء كمالاتها الذاتية. أمّا الأول فلبقاء علّتها وجوب بقاء المعلول ببقاء العلّة، وأمّا الثاني فلوجود الفاعل والقابل.
فكان^٦ سائلاً يقول: هب! أنَّ الفاعل والقابل موجودان، لكن لِمَ لا يجوز أن كانت^٧ الآلات المفقودة آلات لها؟ وحينئذٍ يلزم من فقد الآلات انعدام الكمالات.
أجاب: بأنّها ليست آلات لها، بل لغيرها كما علمت في النمط الثالث أنّها تعقل بذاتها، ثمّ زاد في الإيضاح بإيراد أربع حجج.

وأقول: بناءً^٨ عدم مضرّة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفاعل، يدلّ على أن المطلوب ليس إلّا بقاء التعقّلات ببقاء الفاعل والقابل، فإنَّ بقاء النفس ليس منوطاً بملكة الاتصال^٩، وإنّما المنوط به بقاء التعقّلات. فالفصل الأول في بقاء النفس، والثاني ليس إلّا في بقاء عاقلتها كما ذكره الإمام.

وأما خلط الشارح في كلّ من الفصلين أحدهما بالآخر فغير صواب!
وفائدة هذا^{١٠} الاستشهاد جودة الفاعلية إمّا بحسب التمرّن، أو بحسب التجربة، أو

١. م: تبين. ٢. م: بقاء. ٣. م: + بقاء.
٤. م: المعدنية. ٥. م، ق: تلك. ٦. ج: وكان.
٧. ق: + مكوّن. ٨. م: + على.
٩. ج: هذه. ١٠. م: + بالمعقل الفاعل.

بحسب القوة.

أما التمرن فكما إذا^١ أحسّ بشيء مراتب متكررة حصلت^٢ للحس هيثبة تمرينية يدرك^٣ بسببها ذلك الجزئي ومعانيه سريعاً؛
وأما التجربة فكما إذا كان لشيء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس بتلك الجزئيات شعورٌ وتكرار حسّي^٤، فكلّ جزئي هنا عرض عليه كان أجود احساساً به؛
وأما بحسب القوة فظاهر، لأنّ القوة كلّما تكون أقوى يكون فعلها أجود. فمراد الشيخ بالكلال هيهنا الاختلال^٥ في قوّة التعقل عند اختلال البدن، لا الاختلال في الهيئات العقلية التمرينية والتجريبية وإن^٦ لم يختل في سنّ الانحطاط. والاستشهاد^٧ بقوى الحسّ والحركة يدلّ على ذلك، فإنّ قوّة الحاسة^٨ يختلّ في سنّ الانحطاط حيث لا يكون الشيخ أحدّ بصرًا وسمعًا؛ ولا اختلال للهيئات الحسية بالتمرن والتجربة. فمعنى الكلام أنّ تعقل النفس لو كان بالآلة لضعفت قدرة النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما تضعف قوّة الإحساس في سنّ الانحطاط حيث يضعف بصره وسمعه لضعف البنية. وليس المراد أنّ تعقلها لو كان بالآلة لم يبق تجاربها وتمرّنها، فإنّ الإحساس بالآلة والتجارب والتمرّنات الحسية^٩ باقية.

[٢/٢٦٩-٢/٥٨] قوله: اشتغل بنفي وهم يُمكن أن يعرض هيهنا.

وهو أنّ الإنسان في الآخر سنّ الشيخوخة قد يصير خرفاً وينقص^{١١} عقله، فقد اختلّت قوّة التعقل باختلال الآلة، فيكون التعقل بالآلة.
والجواب: أنا قلنا: لو كان التعقل بالآلة لاختل باختلال الآلة واستثنينا^{١٢} نقيض التالي وهو منتج لنقيض المقدّم، وأنتم استثنيتم JB43/ عين التالي، وهو لا ينتج أصلاً.
ثمّ إنّ الإنسان في آخر العمر ربّما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه،

- | | | |
|--------------------|-----------------------|-------------------|
| ١. م : ان، | ٢. م : حصل. | ٣. م : مدرك. |
| ٤. م : ج : احساس. | ٥. م : الإخلال. | ٦. م : فإله. |
| ٧. م : فالاستشهاد. | ٨. م : القوّة الحاسة. | ٩. م : - الشيخ. |
| ١٠. م : - الحسية. | ١١. م : ج : فينقص. | ١٢. م : فاستثناء. |

و ذلك لا يدلّ على أن لا تعقل له في نفسه. أمّا إذا وجد له تعقل مع كلال في الآلة، دلّ ذلك على أن له تعقلاً في نفسه^١.

واعلم! أن الوهم لاشكّ أنّه معارضة في الدليل المذكور، ولعلّ الشيخ قرّرها بأنّ تعقل النفس لو كان بالآلة لاختلّ قوّة التعقل باختلال البدن،^٢ لكن قوّة التعقل يختلّ في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة. وحينئذٍ يتوجّه أن يجاب بأنّ استثناء عين التالي لا ينتج؛ لكن قوله: «و ليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون له فعل بنفسها» [٤] يدلّ على أنّ تقرير الوهم أن يقال: لو^٣ عرض لقوّة التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب أن يكون التعقل بالآلة، لكن الملزوم حقّ كما في آخر سنّ الانحطاط، فاللازم مثله. وحينئذٍ لا يتوجّه حله المذكور؛ بل وجهه منع الملازمة بناءً على أنّ اختلال فعل في صورة لا يدلّ على أن لا فعل له في نفسه.

و تقرير كلام الشارح ههنا أن يقال: حاصل كلامكم أن التعقل ليس بالآلة، لأنّه لا يختلّ باختلال الآلة. فنحن نعارضه ونقول: التعقل بالآلة لأنّه يختلّ باختلال الآلة^٤. و من البين أنّه لا يمكن جوابها لعدم انتاج^٥ استثناء عين التالي. فهو شرح لا يطابق المتن!

[٢/٥٨-٣/٢٧٠] قوله: قال الفاضل الشارح.

اعتراضه: أنا لانسلم أنّه لو كان تعقل النفس بالآلة لزم^٦ من كلال الآلة كلال في التعقل، وإنّما يلزم إن لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقياً إلى سنّ الانحطاط. و هو ممنوع، لجواز أن يكون المعتبر في بقاء التعقل حدّاً معيّناً^٧ من اعتدال الآلة، و ذلك الحدّ يكون باقياً في سنّ الانحطاط، والنقص إنّما يرد على الزائد على ذلك القدر، ثمّ إذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سنّ الانحطاط اختلّ التعقل، وهذا كالقوّة الحيوانية أعني: قوّة الحسّ والحركة في الأعضاء، فإنّها باقية من أوّل العمر إلى

١. م : له.

٢. م : الآلة.

٣. م : أمّا إذا نفسه.

٤. م : لزمه.

٥. م : انتاج.

٦. م : يختلّ بالآلة.

٧. م : حدّ معيّن.

آخره. والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باقي والزيادة والنقص إنما يرد على الزائد، ولورود النقص على ذلك الحدّ المعتبر^١ لا تبقى القوة الحيوانية.

فإن قيل: بقاء الحدّ المعتبر من الاعتدال لا يوجب إلا بقاء القوة العقلية على حالها، لكننا نرى أنها يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة. فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن؟ فإن القوة العاقلة وإن بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة فلهذا صارت في هذه الحالة^٢ أكمل.

وإلى هذا السؤال والجواب أشار الشارح بقوله: «ثم إنه حمل الزيادة في الكهولة^٣... إلى آخره. ومحصل هذا الاعتراض نقضان: تفصيلي وإجمالي؛ أما التفصيلي فهو: منع اللازمة؛

أما الإجمالي فهو أن يقال: القوة الجسمانية^٤ الحيوانية بدنية، فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم أيضاً من اختلال البدن اختلال القوة العقلية^٥، وليس كذلك؛ لبقائها إلى آخر العمر.

و تقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة، وهي: إنك^٦ قد سمعت أن كمال النوع ما يحصل له بالفعل. ثم لا يخلو إما أن لا يتم ذلك النوع إلا به، أو لا يكون كذلك. والأول هو الكمال الأول كالقوى، وما تترتب من الكمالات على الكمال الأول هي الكمالات الثانية. إذا تقرّر هذا^٧ فنقول: القوة الحيوانية تطلق تارة^٨ على الكمال الأول، وهو القوة التي بها^٩ تستعدّ الأعضاء للحسّ والحركة، وتارة على الكمال الثاني، أي: استعداد الحسّ والحركة وحركة النبض والنفس إلى غير ذلك ممّا يستند إلى القوة الحيوانية. والصحة أعنى: اعتدال المزاج لها عرض يتحدّد بطرفي افراط وتفريط. ومزاج البدن يمكن أن يكون على حدود ذلك الاعتدال، وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص أي: يكون على حدّ هو^{١٠} أقرب إلى الاعتدال الحقيقي من غيره، أو أبعد. ولا شك أن الكمالات الثانية

٣. م: الكهول.

٢. م: الحال.

١. م: المعين.

٦. م: أنت.

٥. م، ج: الحيوانية.

٤. ج، م: الجسمانية.

٩. م: - بها.

٨. م: - تارة.

٧. م: ذلك.

١٠. م، م: - هو.

يزداد و ينقص بحسب ازدياد^١ الاعتدال و تنقيصه، بخلاف الكمال الأول فإنه ثابت لا يتغير، فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتاً فإن تغير الشرط يوجب تغير المشروط، فلا يعتبر فيه إلا الحد الواحد من الصحة التي^٢ لا يقبل الزيادة /JA44/ و النقصان.

و أما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف^٣ بالزيادة و النقصان فشرطها لا يمكن أن يكون حداً واحداً من الاعتدال، وإلا لما اختلفت^٤ بالزيادة و النقصان؛ بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة و النقصان. فالقوة الحيوانية التي نقض بها^٥ الإمام إن كان المراد بها المعنى الأول فليس النقض وارداً لأن الكلام في الكمالات الثانية. وإن كان المراد المعنى الثاني فلا ورود^٦ أيضاً لأن الكمالات الثانية تختلف باختلاف أحوال^٧ الآلات، كما أن آلات الحواس إذا كانت في الصحة كان إدراكاتها كما ينبغي، وإن كانت في النقصان كان إدراكاتها كذلك. هذا هو الجواب عن النقض الإجمالي.

و أما عن النقض التفصيلي فأشار إليه بقوله: «و ظاهر^٨ أنها لو كانت مقتضية...»، أي: التعقّلات كمالات ثانية و قد سبق أن الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف أحوال البدن، فلو كانت التعقّلات بالآلة البدنية فكلاً كانت الآلة^٩ أعدل و أصحّ كانت التعقّلات أكثر و أقوم^{١٠} و يتناقض بحسب تناقض الاعتدال، و ليس كذلك.

و لما كان هذا الجواب مبنياً على مقدّمة مذكورة في جواب النقض الإجمالي فهذا آخره^{١١} عنه، وإلا كان الترتيب يقتضي تقديمه.

و أما سؤال زيادة التعقّل في زمان الكهولة فظاهر الورود، لأنه لما اعتبر في العقل حداً واحداً لا يتغير فوجب أن لا يتغير التعقّل إلى الزيادة، كما وجب أن لا يتغير إلى النقصان. و أمّا حمله على اجتماع العلوم فغير واقع، لأن الكلام في زيادة قوة^{١٢} التعقّل لا في زيادة الهيئة التمرّنية^{١٣} كما مرّ. هذا غاية توجيه الكلام ههنا.

٣. م : مختلفة.

٦. ج : يرد.

٩. م : بالآلات.

١٢. م : - قوة.

٢. ف، ج : الذي.

٥. م : - بها.

٨. ق : فظاهر.

١١. م : آخر.

١. ج : اشتداد، م : استمداد.

٤. م : اختلف.

٧. م، م : - أحوال.

١٠. م : أقوى.

١٣. م : - التمرّنية.

وفيه نظر! أمّا أولاً فلأنّ قوله: «والأول لا يحمل الزيادة والنقصان» ليس بشيء، لأنّ القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني [٥]، وهو دائماً في التحلّل والتزايد، فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ النقض باقٍ، لأنّه^١ غاية ما في جوابه أنّ الكلام في الكمالات الثانية لا في الكمالات الأولى أي: مبادي الكمالات الثانية. وهذا لا يدفع النقض، فإنّ للامام أن يقول: ما ذكرتم في الكمال الأول فهو قائم في الكمال الثاني، فإنّه لمّا جاز أن يكون المعبر في الكمال الأول حداً واحداً فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني؟ [٦].

[٢/٢٧٣-٢/٥٩] قوله: لا على ما يستعمل في الخطابة.

لمّا كان الإقناعي قد يُطلق على الخطابة ذكر أنّ المراد من كون^٢ هذه الحجّة إقناعية ليس ذلك، لأنّ الخطابة لا تستعمل في الحكمة^٣ بل المراد منه حجة مركبة من مقدّمات لا يُحكم بها إلّا المسترشد الذي يلاحظ تصوّراتها بعين التحقيق والإنصاف، وأمّا المجادل فربّما يمكنه المنع. والحجّة الإقناعية بهذا الاصطلاح لا تتركّب إلّا من اليقينيّات، ويفيد اليقين.

[٢/٢٧٣-٢/٥٩] قوله: وأمّا القياس فلأنّ تلك الأفعال.

اعلم! أنّ المراد بالفعل في هذه الفصول^٤ ليس هو^٥ التأثير، بل هو أعمُّ منه، فكأنّه هو معناه اللغوي، فإنّه قد أطلق الفعل على الإدراك وهو انفعالٌ لافعل. و تقرير الكلام ههنا^٦: أنّ أفعال القوى البدنية لا تخلو عن^٧ انفعال؛ أمّا القوى المدركة فلأنّ^٨ فعلها الإحساس، وهو التّأثر من المحسوسات؛ وأمّا القوى المحركة فلأنّ تحريكها للغير لا يتمّ إلّا بتحريك الأعضاء والتحريك انفعالٌ. و الانفعال لا يكون إلّا عن قاهرٍ يقهر طبيعته^٩ المنفعل، فهو منه.

٣. ق: الحكم.

٦. ق: هنا.

٩. ق، س: طبيعه.

٢. م: + أن.

٥. م: هذا.

٨. م: فإن.

١. س: لأن.

٤. س: هذا الفصل.

٧. م: من.

وأما قوله: «والفعل^١ وإن^٢ كان مقتضى الطبيعة» فهو جوابٌ عن سؤالٍ مقدّرٍ، وهو أن يقال: كيف يكون الانفعال هيهنا عن قاهر يقهر المنفعل و الانفعال إنما هو من القوى و القوى الحالة في الجسم لا تكون قاهرة له ضرورة أن الحال في الشيء لا ينافيه؟! أجاب: بأن تلك الأفاعيل وإن كانت^٣ مقتضى القوى لكنها ليست مقتضى طبائع^٤ العناصر التي تلتئم منها الموضوعات كالعين و الأنف^٥ و الأذن و الجلد، فإن العناصر مقسورة على الاجتماع، فتكون منافية لاجتماعها. ولما نافت اجتماعها نافت وجود القوة الذي هو موقف على الاجتماع فضلاً عن فعلها، فيكون بين القوى و طبائع العناصر تنازع دائماً، فيكون موجباً للوهن في الموضوعات و القوى أيضاً^٦. و للضعف العارض للقوى لا يدرك الرائحة الضعيفة بعد إدراك الرائحة القوية، و الصوت^٨ الضعيف بعد سماع الرعد، و النور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس، كأن الحس بطل بالضعف و الوهن! واعلم! أن المدعى الذي قصد اثباته هو أن تعقل النفس ليس بالآلة. و اللازم من هذه الحجة ليس إلا أن النفس ليست قوةً بدنية [٧]. و من البين أنه لا يلزم منها^٩ أن تعقلها JB44/ ليس بالآلة؛ فما هو المطلوب غير لازم.

مركز حقيقا ميوزيوم علوم

[٣/٢٧٥-٢/٦٠] قوله: هذه حجة ثالثة.

حاصلها: أن القوة العاقلة تدرك نفسها وإدراكاتها وآلاتها، وكل قوة لا تدرك إلا بالآلة لا تدرك نفسها ولا إدراكاتها وآلاتها، لامتناع أن يتوسط الآلة بين الشيء و نفسه وبين الشيء و إدراكاته وبينه وبين آله؛ ينتج أن القوة العاقلة ليست قوة لا تدرك إلا بالآلة. و يمكن أن يوجه بقياس استثنائي، فيقال: لو كانت القوة العاقلة لا تدرك إلا بالآلة لما عقلت نفسها ولا إدراكاتها ولا آلتها، لكنها تعقل نفسها وإدراكاتها وجميع ما يظن به أنه آلتها كالقلب و الدماغ.

١. م : - والفعل.	٢. م : فإن.	٣. س : كان.
٤. م : طبيعة.	٥. م : كالأنف و العين.	٦. م : التي هي.
٧. م : - أيضاً.	٨. س : الصواب.	٩. م : من.

قال الإمام: هيهنا مطلوبان: أحدهما: أن القوة العاقلة غير جسمانية، والآخر: أن تعقلها ليس يتوقف على تعلّقها بالجسم، والحجة المذكورة لا يفيد شيئاً منهما! أمّا الأول فلأنّ من الجائز أن تكون القوة العاقلة عرضاً حالاً في البدن، وتكون متعلّقة بنفسه وبسائر المعلومات ويعنى بهذا التعليق النسبة الخاصة المسمّاة بالشعور والإدراك، فلا يجب أن تكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها وآلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية. وأمّا الثاني فلأنّ إن سلّمنا أن القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز أن يكون شرط^١ إمكان اتّصافها بالعلوم والتعلّلات تعلّقها بالبدن؟ وما ذكرتموه لا يبطله!

وأقول: قد تبين ممّا مرّ أن الأول ليس بمطلوب هيهنا^٢، فإنّ الكلام في تجرّد النفس سبق في النمط الثالث، وأمّا الثاني فالحجة ظاهرة الدلالة عليه. غاية ما في الباب أنّها لا تدلّ على أن جميع التعلّلات^٣ ليس بالآلة، وهو غير مطلوب. والمطلوب ليس إلا أن تعقلها في الجملة بلا واسطة الآلة [٨]، وقد دلّت الحجة عليه.

وأما الشارح أعرض عن السؤال الثاني، وأجاب عن الأول بأنّ القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة الجسم دائماً، ضرورة أن وجودها لمّا توقف على الجسم كان تعقلها أيضاً موقوفاً عليه، وقد ثبت أن تعقلها بلا واسطة آلة^٤.

[٣/٢٧٦-٢/٦١] قوله: وهذه حجة رابعة.

قدّم الشارح لبيانها أربع مقدّمات، وذكر في المقدّمة الرابعة أربعة أقسام لا حاجة في تلك الحجة إلا إلى^٥ قسم واحد منها، وهو أن تعدّد أشخاص النوع بحسب تعدّد المواد. فباقي الأقسام مستدرك.

وأما قوله: «وما يجرى مجراها» فهي العوارض المادّية، فإنّ النفوس بعد المفارقة^٦ عن الابدان تبقى مع أنّها متحدة^٧ بالنوع، إلا إنّما لمّا اكتسبت من البدن عوارض مادّية، تتمايز^٨ النفوس بها؛ هكذا سمعته.

٣. ق، س: التعلّقات.

٢. م: هيهنا.

١. ق: بشرط.

٦. م: على.

٥. م: الآلة.

٤. م: أمّا.

٩. م: تتمييز.

٨. م: متحدة.

٧. م: مفارقتها.

فقلت: الدليل على وجوب تعدد المواد هو أنه يجب أن يكون ثمة شيء يقبل تأثير الفاعل قائم هيئتها؛

فقل: لا تأثير هيئتها^١؛ فإنه باقي والباقي لا يحتاج إلى تأثير مجدّد^٢. وفيه نظر ظاهر لأن مطلق التأثير هو الذي يحتاج إلى قابل، لا التأثير على الابتداء. والصواب أن يقال: المراد المادة الجسمية وما يجري مجراها المجردات لأشخاص العلوم.

ثم حرّر الحجة بأن القوة العقلية لو كانت حالة في الجسم^٣ لكانت إما دائمة التعقل له أو دائمة اللاتعقل، والتالي بقسميه باطل^٤؛

أما بطلان التالي فلأن الإنسان يتعقل أعضائه في وقت دون وقت؛ وأما بيان^٥ الشرطية فلائها على ذلك التقدير لو تعقلت في بعض الأوقات لكان^٦ تعقلها لذلك الجسم بحصول صورته، وتلك الصورة تكون في ذلك الجسم لأن إدراك تلك القوة بواسطة ذلك الجسم، فيكون آلة للإدراك والإدراك بالآلة بحصول الصورة في الآلة. فيلزم اجتماع المثلين: أحدهما ذلك الجسم، والآخر صورته المعقولة. وهو محال لاستحالة تعدد الأشخاص النوعية من غير تعدد المواد. وهذا القدر كاف في الاستدلال، لأن الأقسام^٧ لما انحصرت في الثلاثة على تقدير كون القوة^٨ العقلية جسمية^٩ إما أن يكون الجسم معلوماً دائماً، أو غير معلوم دائماً، أو معلوماً في وقت دون وقت.

وإذا^{١٠} بطل القسم الثالث كان أحد القسمين لازماً لا محالة. وحينئذ يكون قول الشيخ: «فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوة المتعقلة متعلقة لآلتها... إلى قوله: أو لا يحتمل التعقل أصلاً» مستدركاً^{١١} لادخل له في الاستدلال [٩].

ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره، بل أن يقال: لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم كانت إما دائمة التعقل له، أو دائمة اللاتعقل له، لأن القوة العقلية إنما يتعقل ذلك^{١٢}

١. م: - فقل... هيئتها.	٢. م: إلى تجديد مؤثر.	٣. م: جسم.
٤. م: باطل بقسميه.	٥. م: بطلان.	٦. م: كان.
٧. م: في: الانقسام.	٨. م: الملة.	٩. م: لما.
١٠. ق: مستدرك.	١١. م: هذا.	

الجسم بحصول^١ صورته لها /JA45/، فإما^٢ أن تكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الحاصلة لها، أو صورة أخرى متجددة. لاسبيل إلى الثاني وإلا لزم اجتماع المثليين، فتعيّن أن يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها. وحينئذٍ إن أوجب تعقلها يكون دائماً^٣ التعقل وإلا كانت دائماً اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة أخرى.

هذا هو المنطبق على متن الكتاب، ولا استدراك فيه أصلاً [١٠].

وليس المراد بصورة الجسم إلا حقيقته المتمثلة^٤ عند القوة العاقلة، فقد مرّ في النمط الثالث أن الإدراك هو أن يكون حقيقة الشيء متمثلة^٥ عند المدرك. وتلك الحقيقة هي إما نفس المدرك إن كان المدرك ذات المدرك، أو ملاقيأله وإن كان خارجاً عن ذات المدرك، فتلك الحقيقة المتمثلة هي صورة^٦ من المدرك، فليس الكلام إلا أن تعقل^٧ القوة العاقلة للجسم^٨ إما بحسب حقيقته^٩ المستمرة الحصول لها، أو بحسب صورة أخرى يحصل لها. والثاني يستلزم حصول مهيتين^{١٠} لشيء واحد لها، وهو محال. فإذا تعقلها حصول ذلك الجسم لها. فإن كفي في تعقلها كانت دائماً التعقل، وإلا كانت لا دائماً التعقل^{١١}.

نعم في^{١٢} قوله: «فيكون قد حصل في مادة واحدة مكثوفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد» شك؛ فإن المتعقل ههنا إما الجسم، أو صورته^{١٣}، أو مادته. فإن كان المتعقل الجسم لم يلزم أن تكون صورتان في مادة واحدة، بل اللازم حصول^{١٤} الصورة العقلية من الجسم في الجسم، وإن كان المتعقل الصورة لم يستقم قوله: «فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجوداً في مادته»، ولا قوله: «وهي غير الصورة التي لم يزل في مادته لمادته بالعدد». وإن كان المتعقل المادة فلا يلزم إلا حصول صورة المادة

٢. م : دائماً.

٢. م : وإما.

١. ج : لحصول.

٦. م، ج : وإما.

٥. م : وقد.

٤. س : الممثلة.

٩. م : للجسم.

٨. ق : التعقل.

٧. م : و.

١٢. ج : على.

١١. م : وإلا ... التعقل.

١٠. م : الحقيقة.

١٣. م : الجسم بصورته.

في المادة، ولا يلزم حصول صورتين في مادة^١.

ويمكن أن يجاب عنه: بأن المتعقل ههنا الجسم. والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتين^٢ أعني: الصورة العقلية والصورة المتحققة^٣ للجسم بمادة واحدة، وهو محال. لأنه لا بد في تعدد الأشخاص من تعدد المواد؛ لكن في العبارة مساهلة ما.

وفيه نظر؛ لأن الجسم الخارجي كما اشتمل^٤ على المادة الخارجة كذلك صورته العقلية مشتملة على المادة، فيكون تعدد الشخصين بحسب تعدد المادتين. ولو حملنا التعقل^٥ على الصورة الجسمية حتى تكون التعقل من مادته، والصورة التي للمادة^٦ هي الجسمية، لأنها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر؛ ويظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة. لكن لا يتبين لزوم أحد الأمرين: إما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة، أو دوام لا تعقله. اللهم إلا بعناية^٨ أخرى [١١].

لا يقال: اللازم من هذه الحجة ليس إلا أن القوة العاقلة^٩ غير جسمية، والمطلوب^{١٠} إن تعقلها ليس بالآلة وهو غير لازم! لأننا نقول: الحجة مطردة فيه أيضاً، لأن النفس لو لم تعقل إلا بالآلة كانت إما دائمة التعقل لها^{١١} أو دائمة اللاتعقل لها،... إلى آخر الحجة.

[٣/٢٨١-٢/٦١] قوله: أعاد^{١٢} الاعتراض.

تقريره: أنا لانسلم أن القوة الجسمية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين، وإما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الهيئة للأمر الخارجي، وليس كذلك؛ فإن الصورة العقلية عرض قائم بالنفس، والأمر الخارجي جوهر قائم بذاته، ومن المحال المساواة في تمام الهيئة بين العرض والجوهر^{١٣}. هذا توجيه كلامه.

٣. م: صورتها.

٢. ق، س: ما.

١. ج، س: حلول.

٦. س: يشتمل.

٥. م: ما.

٤. م: المتعقلة.

٩. م: بناية.

٨. م: التي في المادة.

٧. ج، س: المتعقل.

١٢. ق: لها.

١١. م: الظاهر.

١٠. س: العاقلة.

١٣. م: وأعاد.

وأما حديث المناسبة فقياسٌ فقهيٌّ.

و تحرير جواب الشارح: إنَّ مهية الشيء هو صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية، فالصورة العقلية مجردةٌ والخارجية مقارنةٌ. فقلوه: «المعقول من السماء ليس بمساوٍ لها» إن أراد به هذا الافتراق بينهما بالتجرد والمقارنة فهو كذلك، إلا أنه لا يبقى تماثلهما^١، وإن أراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء وهي حقيقته التي السماء بها هي فليس كذلك، لأنَّ المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء، بل غيره. وإلحاق السواد والبياض بهما غير صحيح، فإنَّهما نوعان متضادان تحت جنسين، والسماء المعقولة والمحسوسة فردان من نوع واحد، ولا شك أنَّ المناسبة بينهما أتم وأقوى.

وأما قوله: «على أنَّ السماء المعقولة»، فهو^٢ جواب سؤالٍ يمكن أن يورد [١٢] ويقال: الصورة المعقولة من السماء لو كانت مهية السماء لكان العرض مهية الجوهر، وإنه محالٌ. فاجاب: بأن المعقول من السماء له اعتباران: أحدهما: JB45/ أنه قائمٌ بالنفس، والآخر: أنه صورةٌ مطابقةٌ للسماء. فبالاعتبار الأول عرضٌ، وبالاعتبار الثاني مهية السماء. والحق في الجواب: إنَّ الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي، فإنَّ الجوهر كما تقرّر^٣ ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع، وكذلك العرض ما لو وجد في الخارج كان في موضوع، فصورة السماء وإن كانت قائمةً بالنفس إلا أنها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، فيكون جوهرًا لا عرضًا. ولهذا صرح القوم بأن صور الجواهر جواهر.

[٣/٢٨٢-٢/٦٣] قوله: ومنها قوله: لا يلزم من كون العاقلة.

أي: لئن سلّمنا أنه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلّها اجتماع المثليين، ولكن لا نسلم أن اجتماع المثليين محالٌ. وإنما يكون محالاً لو لم يكن أحدهما ممتازاً عن الآخر؛ وليس كذلك، فإنَّ أحدهما حالٌ في القوة العاقلة^٥ والآخر محلٌّ لها.

٣. م، ق: - فهر.

٢. ق، س: تماثلها.

١. م: الجوهر والعرض.

٥. م: - وليس كذلك.

٤. م: تقرّر.

أجاب الشارح: أولاً بما مرّ، وهو أنّ الصورة لابدّ أن تكون حالة^١ في محلّ القوّة العاقلة، لأنّ محلّها آلة لإدراكها؛
و ثانياً: بأنّ الصورة لو كانت حالة في^٢ العاقلة فإنّ لم تكن حالة في محلّها لم تكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحلّ وكلّ قوّة جسمانية فاعلة بمشاركة المحلّ، فالعاقلة لا تكون جسمانية. وإنّ حلت في محلّها اجتمع المثلان من غير فرق.
وهذا الجواب في الحقيقة تفصيل لما مرّ.

[٣/٢٨٣-٢/٦٣] قوله: الفرق بين الصورتين باقي، لأنّ إحدیهما^٣ حالة في العاقلة وفي محلّها معاً. لقائل أن يقول: هذا الفرض ممتنع، لأنّ الصورة لو كانت حالة في القوّة العاقلة وفي محلّها يلزم أن يكون الشيء الواحد حالاً في محلّين مختلفين، وإنّه محال.
ويمكن أن يُجاب: بأنّ المراد بالحلول الاقتران. فإذا كانت الصورة العقلية مقارنة لأحد المقارنين أعني: القوّة العاقلة و محلّها كانت مقارنة لمحلّها؛ وهو المقارن الآخر، فتكون مقارنة لهما معاً.
لكن ههنا شيء آخر، وهو أنّ الصورة الأخرى ليست حالة في محلّ القوّة العاقلة، بل هي محلّها على ما ذكره الإمام [١٣].

و تقرير جواب الشارح^٤: إنّ هذا النوع من الحلول اقتران^٥ ما، فتكون الصورة الأخرى لما كانت مقارنة لمحلّ القوّة العاقلة كانت مقارنة للقوّة العاقلة، كما أنّ الصورة العقلية مقارنة للقوّة العاقلة و لمحلّها، فلا فرق!

و^٦ أيضاً إذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوّة العاقلة و هي مقارنة لمحلّ الصورة الأخرى و مقارن المقارن مقارن فيجتمع الصورتان في محلّ واحد، وإنّه محال.
وهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً^٧ من الابتداء لسؤال الإمام، بأن يقال: لو كانت الصورة العقلية حالة في القوّة العاقلة و هي في محلّها والحال في الحال حال بالضرورة

٣. م : + القوّة.

٢. م : محالة.

١. م : - العاقلة.

٦. ق : الشبه.

٥. م : وإذا .

٤. م : + في الحقيقة.

٧. م : - و.

[١٤] يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة، وإنه محال.
و نحن نقول: لما كانت^١ الصورة الأخرى محل القوة العاقلة لم يلزم هيئتها إلا اجتماع
متماثلين و هو: حلول الصورة المعقولة من الجسم في انجسه لا حلولهما في مادة^٢. و
المحال هذا، لا ذاك

فإن قيل: الامتياز بينهما ليس بحسب المهية و لا بحسب لوازمها ضرورة أن الاتحاد
في الملزوم ملزوم للاتحاد^٣ في اللوازم، و لا بحسب العوارض فإن كل عارض يعرض
لأحدهما يكون نسبة الآخر إليه كنسبته إليه؛ و إذ لا تمايز بينهما فلا ثنائية؛
فنقول: نسبة العارض إلى المحل مقارنة الحال للمحل، و نسبته إلى الصورة العقلية
مقارنة أحد الحالين في محل الآخر، فظهر التمايز.

[٣/٢٨٤-٢/٦٣] قوله: و النفس مدركة للنصف الأول دائماً ... إلى آخره.
هيئتها سؤالان: أحدهما: أنه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة، لزم من
العلم بالشيء العلم بالعلم، لأن العلم بالشيء صفة حاصلة، و التقدير إن صفات النفس
معلومة لها ما دامت حاصلة لها، ثم إن العلم بالعلم صفة حاصلة للنفس فهو معلوم أيضاً...
و هلم جراً حتى يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية؛ وإنه محال.
و جوابه: إن العلم بالعلم ليس أمراً زائداً عليه، فلا يلزم حصول علوم غير متناهية، و^٥
ذلك لأنه لو كان أمراً زائداً لكان مساوياً له، فيلزم اجتماع مثلين في محل واحد، و هو
محال.

و توضيحه: إن العلم بالشيء صورته العقلية. فلو كان العلم بها بحسب حصول صورة
أخرى لها و الصورة العلمية مساوية للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين
في النفس.

و بهذا البيان تبين أن العلم بالنفس أو غيرها ممّا لا يباينها ليس أمراً /JA46/ زائداً
عليها، فلا يلزم من العلم بها العلم بها، فضلاً عن علوم غير متناهية.

٣. م، ق: المادة.

٢. ج، س: كان.

١. س: جواباً.

٥. م: + لها.

٤. م: الاتحاد.

لا يقال: هب! أنه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية، إلا أنه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم به. ومن المعلوم بالضرورة أنه ربما علمنا شيئاً وغفلنا عن العلم به؛

لأننا نقول: الذهول عن التصديق بالعلم، لا عن تصوّره، والكلام فيه.

الثاني: إن كثيراً من لوازم النفس لا يدوم استحضاره^١؛

وأجيب: بأن الدائم هو العلم بها، لا ملاحظتها والعلم بالعلم بها [١٥].

وفيه نظراً لأننا نعلم بالضرورة أنه لا يدوم علمنا بالقدرة والشجاعة والسخاوة... إلى غير ذلك من صفات النفس.

[٣/٢٨٥-٢/٦٤] قوله: هذا ابتداء^٢ احتجاجة على بقاء النفس.

أقول: بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد موت البدن وبقاء تعقلها لمعقولاتها عاد إلى بيان المطلوب الأول بحجة أخرى، وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الإمام [١٦]. ولهذا سمي الفصل بالتكملة.

مركز تحقيق كتاب توحيد علوم إسلامي

[٣/٢٨٦-٢/٦٤] قوله: فإذا هما لأمرين مختلفين.

هيهنا شيان:

الأول: إن قوة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل، لأنها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باقٍ فاسداً بالقوة، وبالعكس؛ وليس كذلك.

الثاني: إن قوة الفساد وفعلية البقاء لأمرين مختلفين [١٧] أي: موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء، حتى لا يمكن عروضهما لشيء واحد. ولم يذكر عليه دليلاً.

وربما يستدل عليه بأن محلّ قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد [١٨]، ولا شيء من محلّ البقاء بالفعل هو بعينه موصوف بالفساد؛ لأن الباقي لو قبل^٣ الفساد والتقابل يجتمع مع المقبول للزم اجتماع الباقي مع الفساد، وهو محال. والحاصل أن الباقي لا يبقى

مع الفساد، والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد. فلا يكون الباقي موصوفاً بالفساد، فلا يثبت له قوة الفساد.

و فيه نظرٌ لأننا لانسلم أن الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه [١٩]؛ فإن معنى قبول الشيء العدم أو الفساد ليس أن ذلك الشيء يتحقق ويحل فيه الفساد؛ بل معناه أنه يتقدم في الخارج، وإذا حصل في العقل و تصور العقل العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائماً به في العقل. وأما في الخارج فليس هناك شيء وقبول عدم.

[٣/٢٨٦٢/٦٤] قوله: فالنفس إن كان^١ أصلاً.

لا يخلو إما أن يكون النفس بسيطاً غير حال فلا يمكن قبول الفساد، لاستدعاء قبول الفساد التركيب، وإما أن يكون حالاً أو مركباً^٢. لا سبيل إلى الأول، لما ثبت أن النفس غير^٣ منطبعة في شيء.

لا يقال: الثابت بالدلائل السابقة أنها ليست قوة حالة في جسم^٤، وهذا لا يستلزم أنها لا يكون حالة في شيء أصلاً. لِمَ لا يجوز أن تكون حالة في مفارق؟
لأننا نقول: قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه [٢٠]، ولو كان مركباً^٥ فإما أن يكون مركباً^٦ من بسائط كلها غير حالة، أو يكون^٧ شيئاً منها حالاً كالصورة و الآخر محلاً كالهولي. وأياً ما كان يوجد بسيطاً غير حال^٨. والبسيط الغير الحال ليس بقابل للفساد، فلا تكون النفس قابلة للفساد.

والاعتراض: أنا لانسلم أنه إذا وجد بسيط غير حال يلزم أن لا تكون النفس قابلة للفساد^٩، وإما تكون كذلك لو كان البسيط الغير^٩ الحال هو النفس، وليس كذلك؛ بل المفروض أنه جزء النفس. وغاية ما في الباب أن جزء النفس لا يقبل الفساد، ولا يلزم منه أن لا تقبل النفس الفساد، لجواز انعدام الجزء الآخر.

لا يقال: نحن نقول من الابتداء: النفس لا بد أن تكون بسيطاً غير حال^{١٠}، وإلا لكان إما

١. س: - ولا شيء ... لو قبل.	٢. م: كانت.	٣. م: حالة و مركبة.
٤. م: ليست.	٥. م: الجسم.	٦. م: كانت مركبة.
٧. م: مركبة.	٨. س: - يكون.	٩. م: - والاعتراض ... للفساد.

حالة أو مركباً^١، وهما باطلان.

أما الأول: فظاهر؛

وأما الثاني: فلأنه يلزم وجود بسيط غير حال، فهو النفس، وقد كان جزءاً للنفس؛ هذا خلفاً!

لأننا نقول: لانسلم أنه يلزم من كونه بسيطاً غير حال^٢ أن يكون قائماً بذاته. لِمَ لا يجوز أن تكون^٣ الهيولى لا تقوم إلا بما تحل فيه؟ وحينئذ لا يلزم أن يكون نفساً [٢١].
وأما سؤال الاعتراض فهو نقض على الدليل. وتقريره: إن كثيراً من الأعراض والصور بسائط للفساد. فلو اقتضى قبول التركيب لامتنع فسادها [٢٢].

أجاب: بالفرق بأن محل قوة فسادها هو موضوعاتها وموادها. وذلك لا ينافي بساطتها في نفسها؛ بخلاف النفس، فإن محل قوة فسادها لا يجوز أن يكون خارجاً، لأن الخارج إما مباين أو ملاق. والأول باطل، ولاملاقي لها إذ لا محل للنفس. فلا بد أن يكون محل قوة الفساد داخلاً في النفس، فيلزم التركيب بالضرورة.

فإن قلت: لو كانت^٤ الهيولى محل قوة الفساد كانت موصوفة^٥ JB46/ بالفساد، فيلزم فسادها؛

فنقول: ليس المراد بالفساد فساد نفسها، بل أن يفسد فيها شيء^٦. فإن الهيولى من شأنها أن تفسد فيها الصورة، كما أن من شأنها أن تحدث فيها الصورة وتبقى.

[٣/٢٨٨-٢/٦٤] قوله: أي^٥: إذا ثبت أن النفس إما أصل^٦ أو ذات أصل لم تكن ممّا يقبل الفساد.
عدم قبول النفس الفساد^٧ على تقدير أنها أصل، ظاهر؛ وأما على تقدير أنها ذات أصل أو مركبة^٨ من بسائط لا يكون كلها حالاً حتى يتحقق منها بسيط غير حال فغير^٩ ظاهر؛ بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد.

٢. م : ان يكون بسيطاً غير حالاً وإلا لكانت إما حالة أو مركبة.

٥. م : كان.

٨. ج : الفساد.

٤. م : + كافة.

٧. م : نفس.

١. م : الغير.

٣. م : حالة.

٦. م : أي.

٩. م : مركب.

و مدار اعتراض الإمام على هذا الاحتمال أعني^١: أن يكون مركبة، واحتمال تركبها من حال^٢ و محل^٣، فإنها على تقدير تركبها من جواهر غير حالة يكون كل^٤ منهما قائمة بذاتها عاقلاً لنفسه. فيكون كل^٥ منها نفساً، فيلزم أن يكون النفس الواحدة نفوساً متعددة و أنه محال. فلهذا فرض الإمام تركيبها^٦ من حال^٧ و محل^٨، وإنها^٩ مخالفة لهيولى الجسم و صورته، لأنهما جزآن للنفس مجردان، و أن الباقي المحل لا الحال. فحينئذ لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس، كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم.

وأما قوله: «و حينئذ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتية باقية» فقد تم الاعتراض دونه. و لا دخل له في الاعتراض إلا أنه زيادة زادها لتأكيد بطلان كلام القوم في هذا الباب. فإنهم^{١٠} لما أثبتوا بقاء النفس قالوا: إنها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالأخلاق التي اكتسبها حال تعلقها بالبدن. و مع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه، لجواز أن يكون اتصاف النفس بهذه الكمالات مشروطاً بوجود الجزء الحال؛ فإذا انتفى انتفت.

ثم إن الشارح راعى ههنا طريقة البحث، و هي: أنه إذا منع مقدمة و ذكر لمنعها سنداً لا يلتفت إليه و يستدل على المقدمة الممنوعة. و هي ههنا أن النفس^{١١} لو كانت مركبة لم تكن قابلة للفساد. فكأنه قال: لو كانت النفس مركبة فإما من البسائط غير حالة و هو محال، لما ذكر، أو من حال^{١٢} و محل^{١٣}، فالجزء الذي^{١٤} هو المحل إما أن يكون ذا وضع و هو أيضاً محال، أو غير ذي وضع. فإما أن يكون قائماً على انفراده فيكون نفساً؛ أو لا يكون قائماً على انفراده، فإما أن يكون قائماً^{١٥} بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة أنه إذا توقّف قيامها على البدن يتوقّف فعلها عليه بطريق الأولى، فلا تكون فاعلة بذاتها، و إما لا يكون قائماً بالبدن، بل بالجزء الآخر الحال و هو لا يجوز أن يفسد و يتغير. فتكون النفس باقية لبقاء جزئها^{١٦} جميعاً. ثم إنه بين ذلك بقوله: لأن التغير^{١٧} لا يوجد إلا مستنداً

١. ق، ج: تركبها.
٢. م: + النفس.
٣. م: - على انفراده ... قائماً.

٤. ج: على.
٥. م: - أن النفس.
٦. م: - الذي.

٧. م: غير.
٨. م: فإنها.
٩. م: يثقل.
١٠. ق، س: جزئية.

إلى جسم متحرك.

و تقريره: إنَّ التغيّر هو زوال صفةٍ و حدوث أخرى. وقد مرَّ أنَّ الحدوث أو العدم الطاري يحتاج إلى مادّة، و المادّة لا بدّ لها من الصورة^١، فلا بدّ في التغيّر من جسم؛ و أمّا أنّه متحركٌ فلتحركها في الكيف [٢٣]، فإنّه^٢ كان متكيّفاً بكيفية ثمّ بأخرى. هذا ما سمعته. و لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن تقوم قوّة فساد الصورة المقيمة بمحلّها؟ [٢٤]؛ و لانسلّم احتياج قوّة الفساد إلى مادّة جسمية، بل هو أوّل المسألة. و أيضاً: الحركة غير لازمة، فإنّ حدوث صورةٍ و زوال أخرى كونٌ و فسادٌ، لا حركةٌ في كيفٍ.

و يمكن أن يقال: المراد من الحركة^٣ مطلق التغيّر كما أشرنا إليه في موضوع العلم^٤ الطبيعي. إلّا أن السؤال الأوّل^٥ باقٍ؛ لا يقال: المفارق يمتنع أن يقارن المفارق؛ لأنّا نقول: المفارق إذا جاز أن يحدث في المفارق فلم لا يجوز أن ينعدم^٦ عنه؟

مركز تحقيق كاشف العلوم

[٢/٦٥-٣/٢٩٠] قوله: ثمّ قال: الفساد و الحدوث.

أي: كما احتاج إمكان الفساد إلى محلّ احتاج إمكان الحدوث إلى محلّ آخر^٧، لكن محلّ إمكان حدوث النفس البدن، فلم لا يجوز أن يكون محلّ إمكان^٨ فسادها البدن؟ و توجيهه: أنا لا نسلّم أن النفس لو قبلت الفساد كانت مركّبة من محلّ إمكان الفساد و محلّ وجود الثبات. و إنّما يلزم التركيب لو كان محلّ إمكان^٩ الفساد داخلاً في النفس. فلم لا يجوز أن يكون خارجاً من النفس مبيّناً و هو البدن؟ كما جاز أن يكون محلّ إمكان حدوثها هو البدن؛

أجاب: بأنّ إمكان حدوث النفس أو فسادها لا يجوز أن يقوم^{١٠} بالبدن، لأنّ البدن

٣. ج، س: لأنّه.

٢. م: صورة.

١. م: المتغيّر.

٦. م: الأوّل.

٥. س: العلم.

٤. م: المراد بالحركة.

٩. م: إمكان.

٨. ق، س: آخر.

٧. م: يتقدّم.

١٠. س: تقدّم.

مباين لها^١ ومن المحال أن يكون مباين الشيء مستعداً لحصول مباين له أو فساده عنه، و العلم به ضروري، ولأنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون إمكان وجود النفس أو عدمها^٢ قائماً بالحجر أو غير ذلك، و جاز أن يكون إمكان وجود JB47/ مَن هو في المشرق قائماً بمادة من هو في المغرب، والكل محال. لأن المركبات لما زادت استعداداتها و تصاعدت إلى مرتبة مهيّئة لصورة نوعية إنسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية الإنسانية إنما يكون بحسب حالة و هيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب. فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة إذا استعدّ لحدوث الصورة النوعية^٣ يكون مستعداً لحدوث النفس، لأن النفس من مبادي تلك الصورة النوعية. والشيء إذا كان مستعداً لحصول جميع عللها بالضرورة، فيستعدّ البدن مع تلك الهيئة المخصوصة إذا استعدّ لحدوث النفس، لا من حيث أنه موجود مجرد، بل من حيث أنه علّة لتلك الصورة النوعية و مرتبطة بالبدن ارتباط تدبير. وهذه هي جهة مقارنة البدن للنفس، إذ ليس معنى مقارنة النفس إلا إفاضتها على البدن الصورة النوعية و تدبيرها له بواسطة تلك الصورة. فإمكان حدوث النفس قائم بالبدن لا من جهة أنه مباين، بل من جهة أنه مقارن.

ثم إذا حدث النفس و حصلت الصورة النوعية زالت^٤ تلك الهيئة المخصوصة و زال إمكان حدوث النفس. و تلك الصورة النوعية يمكن فسادها، لأن قوة فسادها قائمة بالبدن كما في الأعراض؛ بخلاف النفس، لأن إمكان فسادها يمتنع أن يقوم بالبدن لأنه مباين و لا بما كان^٥ إمكان حدوث النفس قائماً به لانتفائه؛ فلا يمكن فساد النفس.

فإن قيل: إذا جاز أن يكون استعداد البدن للصورة النوعية^٦ موجباً لاستعداده لحدوث^٧ النفس فلم لا يجوز أن يكون استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجباً لاستعداده لانعدام^٨ النفس؟

أجاب: بأن استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول جميع عللها، لأن الشيء لا يحصل إلا بسائر علله؛ بخلاف عدم الصورة فإنه لا يستدعي انعدام

٣. م : - النوعية.

٢. م : عدمها.

١. م : له.

٦. م : لا إمكان.

٥. ج. ق : زال.

٤. ج. م : - إذا استعدّ.

٩. م : ق : انعدام.

٨. م : حدوث.

٧. م : النوعية.

النفس لجواز أن يكون لانتفاء شرطها.

فإن قلت: هب أن عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس، إلا أنه يجوز أن ينعدم النفس بحسب عدم الصورة؛ فجاز أن يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية لانتفاء الصورة محلاً لإمكان فساد النفس؛

فنقول: لا يجوز أيضاً، لأن جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن من جهة زيادة المباينة، فلا يجوز أن يكون البدن من هذه الجهة موضوعاً لإمكان فساده، بخلاف جهة وجود الصورة، فإنها^١ جهة مقارنة للنفس^٢ من حيث الارتباط والتدبير؛ فجاز هذا دون ذلك.

هذا غاية توجيه الكلام ههنا.

واعلم أن أفلاطون وأتباعه إنما ذهبوا إلى قدم النفس لأجل أنهم^٣ ما فرقوا بين إمكان الحدوث وإمكان العدم في استدعاء المادة [٢٥]، وعلوم أن النفس غير مادية، فقطعوا^٤ بأنها قديمة لأنها لو كانت محدثة كانت لها مادة، فامتنع حدوثها كماله يمكن عدمها لذلك؛ ولأن النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز أن يكون إمكان وجودها^٥ في المادة، وإلا لتوقف وجود النفس على المادة، فلا تعقل بذاتها. وإذا لم يمكن أن يكون إمكان وجودها في مادة لم يمكن أن يكون فساده في مادة، وإلا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية.

فإن قلت: لو كانت النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن إن كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ، وإن لم يكن متعلقة ببدن وهي مستعدة للإدراكات والأفعال كانت معطلة؛ قلنا: هؤلاء يتحاشون عن إثبات التناسخ؛ على أن من الجائز أن يكون النفس قديمة من آثار العقول، إلا أن إدراكها وتصرفها يتوقف على حدوث الآلات؛ وامتناع التعطيل ممنوع.

والجواب عن الدليل الأول: الفرق بين إمكان الحدوث وإمكان العدم بما مر؛

٣. س: النفس لأنهم.

٢. ج: النفس.

١. س، ق: فإنه.

٥. س: في مادة ... وجودها.

٤. م: وقطعوا.

و عن الثاني: أنَّ ذلك التوقف في الحدوث لافي البقاء. فالنفس^١ في الحدوث تحتاج إلى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء إلى البدن [٢٦]. ومثل ذلك بأنَّ أخذ الطائر يتوقّف على الشبكة ولا يتوقّف بقاء الأخذ على الشبكة^٢.

[٣/٢٩٢-٢/٦٦] قوله: فلنفرض الجوهر العاقل.

الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول إمّا أن يكون هو الذي كان قبل الاتحاد، أو لم يكن هو^٣ الذي كان. فإن كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله؛ وإن لم يكن هو الذي كان^٤ بل زال شيء^٥ فالزائل إمّا ذات الجوهر العاقل، أو حال له. فإن كان ذات العاقل فهو انعدام له، لا اتحاد؛ وإن كان حالاً من أحواله فهو استحالة، لا اتحاد. ومع ذلك فلا بدّ أن يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه، لأن النفس إذا/ JA47/ بطلت أو تغيّرت تحتاج إلى مادة^٥. وأمّا قول الشارح: «و احتجّاجهم على ذلك هو ما قرّره في كتابه»... إلى آخره، فهو^٦ نفّي لما ذكره الإمام: «إنّ الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد: أنّ النفس إذا عقلت شيئاً اتّحدت بالمعقول»، فإنّه صنّف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم، لا لبيان ما اختاره^٧.

[٣/٢٩٤-٢/٦٧] قوله: وقالوا: واتّصالها بالعقل الفعّال هو أن تصير^٨ نفس^٩ العقل الفعّال.

لأنّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً يصير العقل المستفادّ والعقل الفعّال يتّصل^{١٠} بالنفس، فتصير أيضاً العقل المستفاد، فالنفس تتّحد بالعقل المستفاد. والعقل الفعّال يتّحد بالعقل المستفاد، فيكون النفس تتّحد بالعقل الفعّال. وهو ملزوم لأحد المحالين؛ لأنّ اتّحاد النفس إمّا بجزء من العقل الفعّال، أو به من حيث هو، والأوّل^{١١} يستلزم تجزئة العقل الفعّال، والثاني علم النفس بجميع المعلومات. على أنّ المحال المذكور في اتّحاد النفس

١. ج: والنفس. س: فإنّ النفس. ٢. ج: الأخذ عليها. ٣. م: - هـ.
٤. س: - هـ الذي ... كان. ٥. م: المادة. ٦. م: فهي.
٧. س: يختاره. ٨. م: + هي. ٩. ق: النفس.
١٠. س: متّحد. ١١. م: فالأوّل.

بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد، لأنه هو اتحاد النفس بالمعقول.
ثم هيهنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة، لاتحاد كل منها بالعقل الفعّال -
كما يلزم ثمة اتحاد المعقولات^١ المختلفة.
قال الإمام: «وَأَمَّا الْحِكَايَةُ الَّتِي ذَكَرَهَا فَالْمَقْصُودُ مِنْهَا أَنَّ الْقَائِلَ بِهَذَا الْاِتِّحَادِ هُوَ
فَرُفُورِيُوسُ، وَلَهُ كِتَابٌ فِي تَقْرِيرِ هَذَا الْمَذْهَبِ. وَلَا شَكَّ أَنَّ الْكِتَابَ الْمَشْتَمِلَ عَلَى تَقْرِيرِ
هَذَا الْمَذْهَبِ^٢ لَا يَكُونُ إِلَّا فَاسِداً».

[٣/٢٩٥-٢/٦٧] قوله: ذكر أن معناه هو المفهوم الحقيقي.

اعلم! أن صيرورة الشيء شيئاً آخر تُطلق على ثلاثة معانٍ: انتقال الشيء من صفة إلى
صفة كما يقال: صار الماء هواءً أو الأسود أبيض؛ وانتقال الشيء إلى ما يتركب منه ومن
غيره كما يقال: صار الخشب سريراً. وهذان معنيان معقولان؛ وكون الشيء عين^٣ شيء
آخر، وهو غير معقول. هذا محصل كلامه. لكن في عبارته خطأ فاحشاً وهو أنه قد
اخترع «لصار» اسم مفعول وهو «المصير»، ونصب به «إيَّاه»^٤. والفعل الناقص ليس
بمتعدٍّ ولا واقع على شيء، وخبره ليس بمفعول، بل إنما هو لتقرير الفاعل على صفة. ولو
فرضنا فرض محال! أن له مفعولاً فليس المصير اسم مفعول، بل هو مصدر، يقال: «صرت
إلى فلانٍ مصيراً»، قال الله - تعالى - : ﴿وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ ولو فرضنا أنه اسم مفعول
فكيف يكون له مفعول؟ فلا يقال: زيدٌ ضاربٌ عمراً وعمروٌ مضروبٌ زيداً، بل: مضروب
زيدٌ أو مضروبٌ لزيد. فهذا كما ترى^٥ خطأ في خطأ [٢٧]. وكأنه إنما وقع فيه لما وجدته
في المتن: «إِنْ كَانَ الْمَعْدُومُ^٦ ثَانِياً وَمَصِيراً^٧ إِيَّاهُ». وأظن أن الشيخ قال: «وَصَائِراً^٨ إِيَّاهُ»؛
لأن الكلام في صيرورة الأول ثانياً، فهو صائرٌ إِيَّاهُ، فطنى فيه قلم الناسخ.

١. م : اتحاد النفس بالمعقولات. ٢. س : ولا شك ... المذهب. ٣. ق : غير.
٤. م : - إيَّاه. ٥. م : وهذا ترى. ٦. م : المفروض.
٧. م : - إيَّاه.

[٣/٢٩٦٢/٦٨] قوله: تقريره أن هيهنا أمرين.

لا بد لفهم هذا الكلام أن يفرض المصير اسم المفعول ناصباً. فنقول على هذا الفرض: إذا اتحد شيان فصارا شيئاً واحداً فهيهنا أمران: ما قبل الاتحاد وهو شيان، وما بعده وهو شيء واحد. فالأمران إن^١ كانا موجودين أو معدومين فلا اتحاد قطعاً. وإن كان أحدهما موجوداً والآخر معدوماً فإن كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد، وإن كان المعدوم الأول امتنع أن يكون ثانياً، لأنه موجود ومن الممتنع أن يصير^٢ المعدوم عين الموجود؛ وهذا معنى قوله: «فقد بطل كون الأول بالفرض ثانياً ومصيراً إياه».

فإن قلت: المفروض أن الأول صائر ثانياً لا مصير إياه، فكيف يبطل كونه مصيراً إياه؟ أمكنه أن يقول: لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا. فكل منهما^٣ صائر ومصير. ومن ثمة^٤ قال: «معنى الاتحاد هو كون الصائر بعينه ثانياً مصيراً إياه». ويرد على هذا التوجيه بعد ما مر أن قوله: «سواء حدث بعد عدمه شيء آخر أو لم يحدث» حشو في الكلام لا طائل تحته! فليس يخلو هذا الكلام عن الاختلال كما ذكره الإمام.

[٣/٢٩٨٢/٦٨] قوله: الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد.

العلم إما أن يكون مستفاداً من الأمر الخارجي وهو الانفعالي، أو الأمر الخارجي مستفاداً منه وهو الفعلي؛ أو لا هذا ولا ذاك كالعلم بالمتنوعات. فقوله: «ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني» منظور فيه، لأن انتفاء الوجه الأول لا يدل على تحقق الثاني.

والجواب: أن المراد علم الله - تعالى - بالموجودات الخارجية. ولما استحال كونه على الوجه الأول وجب أن يكون JB48/ على الوجه الثاني وحاصلاً له من ذاته [٢٨]، لا

٣. م : - منهما.

٢. م : يكون.

١. س : إن.

٥. م : لمصير.

٤. م : - ثمة.

من غيره^١ لما مرّ من امتناع احتياجه^٢ إلى الغير في الصفات الحقيقية.

[٢/٣٠٠-٢/٦٩] قوله: أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات.

المطلوب أن الله - تعالى - عالم بجميع الموجودات، وذلك لأنه عالم بذاته وذاته علّة لجميع الموجودات والعلم بالعلّة يقتضي العلم بالمعلول. لأن العلم التام بالعلّة هو العلم بها من جميع الوجوه، ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم؛ وذلك^٣ يتضمن العلم بالوازم. فيكون الله - تعالى - عالماً بجميع الأشياء، لأنها معلولة لازمة له إمّا طولاً كالمعلولات^٤ المترتبة المنتهية إليه^٥، وإمّا عرضاً كسلسلة الحوادث. فإنّها لا تنتهي إليه في الطول، إذ قبل كلّ حادثٍ حادثٌ لا إلى أول؛ بل في العرض، فإنّ كلّ واحدٍ من الحوادث لإمكانه مستندٌ إليه بالوسائط.

واعلم أن استدلال القوم على هذا المطلوب هو أن الله - تعالى - عالم بذاته، وذاته علّة لجميع الأشياء، والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله - تعالى - عالماً بجميع الأشياء.

فورد عليه: أنّه إن أريد أن العلم بالعلّة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوعٌ ولا دلالة عليه؛ وإن أريد العلم بالعلّة من حيث أنّه علّة للمعلول موجبٌ للعلم به^٦ فهو باطل، لأنّ العلم بكونه علّة للمعلول موقوفٌ على العلم بالمعلول. فامتنع أن يكون موجباً له وعلّة.

ففسّر الشارح العلم بالعلّة بالعلم التام، وغير عبارة «الإيجاب» إلى «الاقتضاء» تفادياً^٧ من ورود الإشكال [٢٩]؛ لكن لو لم يمنع كون الله - تعالى - عالماً بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من إيراد المنع في غيره^٨ [٣٠]، مع أنّ تلك القاعدة مستعملة عند القوم في سائر الموارد، فلا يتمّ كلامهم فيها أصلاً.

فالصواب: أن كلامهم هو أن العلم بالعلّة التامة يوجب العلم بالمعلول، لأنّ العلم التام

٣. ق: فذلك.

٢. ق: الاحتياج.

١. م: غيره.

٦. م: به.

٥. م: إليه.

٤. م: كالمعلولات.

٨. م: من.

٧. م: تعادياً.

بالعلة موجبٌ والعلم بهذه المقدمة ضروريٌّ، ولا يشكُّ عاقلٌ في أنَّ من علم جميع علل وجود شيءٍ علم وجوده، ومن علم جميع علل عدم شيءٍ علم عدمه. ولما كان ذاته - تعالى - علةً تامةً للمعلول الأول نلزم من العلم بها العلم به؛ ثمَّ إنَّه هو الله - تعالى - علةً تامةً^١ لغيره، فيلزم علمه - تعالى - به أيضاً. وهكذا لما كان الله - تعالى - عالماً بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالماً بها قطعاً. وسيجيء لهذا زيادة تقريرٍ وتوضيحٍ.

[٢/٧٠-٣/٣٠١] قوله: أما اختلافه بالقياس^٢ إلى المدرك .

إذا كان المدرك مادياً يتوقفُّ العلم به على الإحساس وانتزاع صورته. فيكون المجرد عن المادة أتمَّ في المدركة.

[٢/٧١-٣/٣٠٢] قوله: عقلت مادون الأول من الأول تعقلاً دون التعقل الأول.

أما أولاً: فلأنَّ تعقلها من الأول انفعاليٌّ وعلم الأول فعليٌّ.

وأما ثانياً: فلأنَّ الأول لما كان منقطعاً^٣ عن المادة لا يشوبه شاغلٌ ولا يحجبه عن غيره حاجبٌ^٤ كان إدراكه أتمَّ؛ إذ قوة الإدراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه؛ فما كان أقوى تجرداً كان أقوى إدراكاً. وأما العقول فلما كان وجوداتها مقترنةً بالمهيئات والمهيئة كالمادة ففيها شائبة^٥ من المادة^٦ فلاجرم يكون إدراكها أدون مرتبةً من إدراك الأول.

واعلم! أنَّ كلام الشارح إنَّ إدراك العقول للأول^٧ بإشراق الأول، لأنَّه معقولٌ لذاته و المعقول عاقلٌ لذاتها، فهي تعقله بإشراق الأول، وأما إدراك ما^٨ دون الأول فمن الأول أيضاً، لكنَّه دون إدراك الأول إيَّاه، وهذا لأنَّه يوهم أنَّ الضمائر في قوله: «ولما بعده منه من ذاته»، يعود إلى «الأول» حتَّى يكون معنى الكلام: أنَّ إدراك العقول لما بعد الأول من

٣. م : بحسب القياس.

٢. س : - للمعلول ... تامة.

١. م : أوقع.

٦. ج : عن العلامة.

٥. ك : صاحب.

٤. ج. س : توقف.

٨. م : ما.

٧. م : - للأول.

الأول^١ من ذاته، فقلوله: «من ذاته» بدل من قوله: «منه». والفهم السليم يقضي بأنّها راجعة إلى «العقل» [٣١]، أي: إدراك العقل لما بعد العقل^٢ وهو معلولاته من ذاته بخلاف إدراكه للأول^٣، فإنّه ليس^٤ من ذاته، بل بإشراق الأول وهو علته.

قال الإمام في شرح هذا الفصل: مراتب العلوم ثلاثة:

أولها: علم الأول، فإنّ علمه بذاته وبغيره من ذاته لما مرّ أنّ علمه بذاته علّة لعلمه

بغيره.

ثمّ علم المعقول^٥ لعلّها ومعلولاتها، لكن علمها بعللها^٦ ليس لها من ذواتها، بل من قبل عللها، و علمها بمعلولاتها من ذاته^٧، لأنّهم زعموا أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلّة. والفرق أنّ العلّة المعيّنة لذاتها^٨ المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص، فمتى علمت العلّة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول؛ وأمّا المعلول فاحتياجه إلى العلّة ليس لذاتها^٩ المخصوصة، بل لإمكانه والإمكان لا يحوج إلى علّة مخصصة، بل إلى علّة مّا، وإلاّ افتقر كلّ معلول إلى تلك العلّة. فما لم يكن تعيّن المعلول^{١٠} من لوازم ذاته لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلته المعيّنة، فالعقول عالمة^{١١} بذواتها من ذواتها، لأنّها مجردة. ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلّة فهي لا يعلم عللها من جهة ذواتها، بخلاف معلولاتها، لأنّ العلم بذواتها^{١٢} موجب للعلم بها.

ثمّ علم النفوس، فإنّه حادث /JA48/ يحصل^{١٣} من فيض العقول بحسب استعداداتٍ مختلفة. هذا كلام الإمام وهو مصرّح بما ذكرنا.

وليت شعري إذا قيّد العلم بالتام^{١٤} كيف يفرق بين القضيتين؟! فإنّ العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضي العلم بالعلّة، كما أنّ العلم بالعلّة من جميع الوجوه يقتضي العلم بالمعلول.

- | | | |
|-------------------------|------------------------|--------------------|
| ١. م: - من الأول. | ٢. م: - لما بعد العقل. | ٣. م: الأول لأنّه. |
| ٤. م: - ليس. | ٥. م: المعقول. | ٦. م: لعللها. |
| ٧. م: - بل من ... ذاته. | ٨. م: - و. | ٩. م: لذاتها. |
| ١٠. ج: س: العلّة. | ١١. م: عالم. | ١٢. ج: بذاتها. |
| ١٣. م: يحدث. | ١٤. س: بالتام. | |

[٢/٧٢: ٣/٣٠٤] قوله: وقولٌ بكون الأول موصوفاً بصفاتٍ غير إضافية ولا سلبية.

قد أجمع الحكماء على امتناع اتصافه - تعالى - ١ بصفاتٍ غير إضافية، وإلا لزم أن يكون فاعلاً قابلاً. وقولٌ بأن المعلول الأول غير مباينٍ لذاته، لأن علم الله - تعالى - لما كان هو حصول الصور^٣ فيه والعلم مقدّم على الإيجاد فيعلم العقل الأول أولاً ثم يوجد. فيكون صورة العقل الأول مستندة أولاً إليه - تعالى - ثم العقل الأول. فالمعلول^٤ الأول لا يكون معلولاً أولاً، وهو مقارنٌ لا مباين له.

[٢/٧٢: ٣/٣٠٤] قوله: أقول: العاقل.

يزعم الشارح أن علوم الله - تعالى - عين معلولاته [٢٢]، ولما كانت المطلوب دقيقاً يستبعده أرباب التحصيل في بادي النظر. وكان طريق التعليم أن يقدم قياس الشعر، ثم الخطاب، ثم الجدل، ثم البرهان ولم يكذب^٥ ينتظم قياس الشعر^٦ هناك، لبعد المقام عن التخيل. وكان قدّم من المقدمات ما يمكن أن يجادل بها^٧، ثم شرع في إثبات مطلبه بتقديم مقدماتٍ خطابيةٍ تحصيل الظن ثم تدرّج إلى البرهان، حتّى يحصل اليقين. أمّا الدليل الجدلي فأن يقال بناءً على الدرس السابق: علم الله - تعالى - بغيره يجب أن يكون نفس غيره، لأن علم الله - تعالى - إما أن يكون ثابتاً، أو لا يكون. والثاني مذهب القدماء؛ والأول إما أن يكون نفس^٨ الله - تعالى -، أو عين^٩ معلوله، أو لا هذا ولا ذلك. ومحال أن يكون نفس الله - تعالى - لتعدد العلوم بتعدد المعلومات، فإن العلم بزيد مغائر للعلم بعمره بالضرورة، فلو كان علم الله - تعالى - عين ذاته لزم تعدد ذاته أو اتحاد SA32/أمور مختلفة^{١١}.

والثالث أيضاً باطل، لأنه إما أن^{١٢} يكون قائماً بالله - تعالى - فيلزم الكثرة في ذاته و

- | | | |
|------------------------------|-----------------------------------|---------------|
| ١. م: على أنه يمتنع أن يتصف. | ٢. ج: + و. | ٣. م: الصورة. |
| ٤. م: فالمعلول. | ٥. ق: ولما. | ٦. ق: لم يكن. |
| ٧. م: هناك قياس الشعر. | ٨. م: يحاول بها. | ٩. س: بعين. |
| ١٠. س: بعين. | ١١. م: + فبني أن يكون نفس معلوله. | |
| ١٢. م: أن. | | |

أنه قابلٌ فاعل؛ أو قائماً^١ بنفسه، فيلزم المثل الأفلاطونية؛ أو قائماً بمعلولاته، فيلزم أن يكون علم الله - تعالى - متأخراً عن معلولاته وإنه محال.

وأما الطريق الخطابي؛ فهو إن إدراك الذات ليس بحصول^٢ صورة، فإنه لو كان بحصول صورة وجب أن يكون بين الذات والصورة امتياز، لكن لا امتياز بالمهيئة لا تسحادهما فيها^٣، ولا بالعوارض لأن الصورة لما تحققت في الذات فجميع عوارضها عوارضها. وإذا لم يحتج العاقل في إدراك ذاته إلى صورة لم يحتج في إدراك ما يصدر من ذاته إلى صورة. واعتبر في نفسك، فإنك إذا تعقّلت شيئاً حصل لك صورة المعقول بمشاركة من العقول ولا تحتاج في إدراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة إلى حصول صورة أخرى عندك [٣٣]، بل تلك الصورة كافية في تعقلها، فبالأولى أن ما صدر من العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله إلى صورة.

ثم أورد عليه سؤالين ربّما يتفطن المتعلم بهما^٤.

أحدهما: إن الصورة العقلية إنما يكفي في تعقلها، لكونها حالة في النفس وامتناع حصول صورة أخرى معهما^٥ مساوية لها. وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل، فإنه ليس بحال فيه.

الثاني: أن الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس^٦ قابلة لها، وإنما حصلت الصورة عن العقول الفعالة^٧.

وأجاب عن الأول: بأن كون الصورة حالة في النفس ليس شرطاً للتعقل^٨، وإلا لم إلا يكف نفس ذاتنا في تعقل ذاتنا، بل حلول الصورة في النفس شرطاً^٩ لحصول الصورة لها الذي هو تعقلها، حتى إن حصلت الصورة لها^{١٠} بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل. وعن الثاني: بأن حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل. فيكون حصولاً لغير ذلك

١. ق: قائم.	٢. ص: بمحصول.	٣. م: فيهما.
٤. م: منهما.	٥. م: معها.	٦. م: بل النفس.
٧. ص: س: الفاعلة.	٨. م: في التعقل.	٩. م: شرطاً.
١٠. م: لها.		

الشيء وهو التبعّل، إذ لا معنى للتعلّل إلا حصول الشيء للمجرّد. وحصول الشيء القابل^١ أضعف في كونه حصولاً لغيره من حصول الشيء للفاعل، وإذا كان الثاني كافياً في التعلّل كفى الأوّل بطريق الأولى^٢.

وإلى هذا السؤال والجواب أشار بقوله: «و معلوم أن حصول الشيء»... إلى آخره. ثم لما استحصل ظنّ المتعلّم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطائية برهن على المطلوب بأنّه قد ثبت أن المبدأ الأوّل عالم بذاته، و ثبت أن ذاته علّة لمعلوله، و ثبت أن العلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول. فيلزم من هذه المقدمات أن حصول المعلول^٣ نفس تعلّله. فإنّه لما كانت العلّتان متّحدتين يلزم أن يكون المعلولان^٤ متّحدين لا محالة. وكما^٥ أن تغائر العلّتين ليس إلا في الاعتبار كذلك تغائر المعلولين. فجميع الكلّيات و^٦ الجزئيات حيث^٧ صدرت من الله - تعالى - والصدور هو عين التعلّل يلزم أن يكون الله - تعالى - عالماً بها من غيره كثرة في ذاته.

وأما الجواهر العقلية فلها صنفان من التعلّل: أحدهما: علمها^٨ بمعلولاتها و هو عين^٩ معلولاتها. والآخر: علمها^{١٠} بما عدا معلولاتها، كعلمها بالله - تعالى - و كعلمها بالمعدومات، فإنّ هذه العلوم يكون بحصول صورتها فيها^{١١} على طريق الإشراق^{١٢} من المبدء الأوّل.

فالحاصل: إنّ علم الله - تعالى - هو حضور سائر معلولاته عند الله تعالى^{١٣}؛ ومثّل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول و هي حاضرة عند الله - تعالى - كانت أيضاً حاضرة عند الله - تعالى - ضرورة أن الحاضر عند الحاضر حاضر، فيكون الله - تعالى - عالماً بجميع الأشياء من غير تكثّر في ذاته.

و نقول أيضاً: علم الله - تعالى -^{١٤} بالأشياء هو تميّز الأشياء عند الله، و تميّز الأشياء

١. ص، ج : للقابل.	٢. ن : - أولى.	٣. ص : المعلوم.
٤. ص : المعلولات.	٥. م : فكما.	٦. م : - الكلّيات و.
٧. م : حينئذٍ.	٨. م : علماً.	٩. م : غير.
١٠. م : - علمها.	١١. م : - فيها.	١٢. م : - طريق الإشراق.
١٣. م : - تعالى.	١٤. م : - تعالى.	

عنده^١ هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه، فإذا نسبت التميز إلى المعلول فهو نفس المعلول، فليس في الخارج إلا ذات الله - تعالى - وذوات الأشياء. فالعلم إما أن يقال نفس الله - تعالى - بمعنى تميز الأشياء عنده، أو نفس الأشياء بمعنى تميز الأشياء. واعلم أن هذا الكلام لطيف دقيق جداً؛ وأنه وإن فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوي متين في دفع الإشكال.

[٣/٣٠٨-٢/٧٣] قوله: يريد التفرقة بين إدراك الجزئيات.

حاصل كلامه أن الجزئيات طبائع مخصوصة بمخصّصات. فلها اعتباران: من حيث هي طبائع^٢؛

ومن حيث هي متخصّصة بمخصّصات^٣. فتعلّقها من حيث هي طبائع تعلّقها على وجه كلي، وتعلّقها من حيث هي متخصّصة^٤ تعلّقها على وجه جزئي، وأحكامها بالحيثية الأولى لا يتغيّر بخلافها بالحيثية الثانية.

ونحن نقول: الجزئيات من حيث إنها متخصّصة معلولات الواجب. وقد تقرّر عندهم أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله - تعالى - عالماً بالجزئيات من تلك الحيثية. فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغيّر علم الله - تعالى -، وإنه محال. فهذا الكلام من الشارح يناقض ما صرح القوم به، بل ماصّح به في تحقيق علم الواجب^٥. [٣٤].

والحقّ الصريح الذي لا تشوبه شبهة^٦ [٣٥]: أن تعلّق الجزئيات من حيث أنها متعلّقة بزمان تعلّق بوجه^٧ جزئي متغيّر، ومن حيث إنها غير متعلّقة بزمان تعلّق بوجه كلي لا يتغيّر. وقد بيّن الوجه الذي لا يتعلّق بالزمان بالوجوب عن أسبابها، فإن من عقل الجزئيات من حيث يجب بأسبابها حصل^٨ عنده صور الموجودات المترتبة /SB32/ ولا يتغيّر العلم بها بتغيّرها في أحوالها قطعاً، لأن هذا الوجه لا يتعلّق بالزمان، ضرورة أن

١. م: عند الله - تعالى - . ٢. م: في: الطبائع. ٣. ق: بمخصّصات، ص: للمخصّصات. ٤. م: + بالتخصيصات. ٥. م: الله - تعالى - . ٦. م: الشبهة. ٧. م: على وجه. ٨. م: حدث. ٩. م: لا يتغيّر.

وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزماني^١ ولا تعلق له بالزمان أصلاً.
 و توضيح ذلك: أن الممكن يتساوي وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته، فإذا وجد أسباب
 وجوده وجب وجوده، وإذا وجد أسباب عدمه امتنع وجوده. وكل عاقل ما لم يعقل
 أسباب وجوده^٢ أو أسباب عدمه يكون متردداً في وجوده وعدمه.
 وإذا عرف أسباب وجوده عرف أنه يجب أن يوجد، وإذا عرف أسباب عدمه عرف أنه
 يمتنع ولا يكون عند إمكان الوجود أو إمكان العدم، وإذا عرف أكثر أسباب وجوده ظن
 وجوده ويغلب ذلك الظن بحسب عرفان كثرة الأسباب. مثاله: إن وجدان الكنز لزيد
 يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، فإذا عرفنا أن زيدا سيمشي إلى زاوية وعرفنا أن
 ماعلى رأس الكنز من الخشبة وغيرها ينكسر^٣ بحركة زيد لم يعرض لنا شك في أنه يجد
 الكنز، فقد علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الأسباب. وهكذا حال المنجم
 يحكم بحدوث حين يعرف^٤ أسبابها. ولما لم يعرف جميع الأسباب بل بعضها فلهذا^٥
 يعرض له الغلط في الأحكام. والله تعالى^٦ لما كان محيطاً بجميع أسباب كل ممكن
 ممكن^٧ فلا بد أن يكون محيطاً بجميع الممكنات و بامتناع وجودها حين علم أسباب
 عدمها. فلا إمكان في علم الله - تعالى - لأنه منزّه عن التردد والشك.
 قاله - تعالى - يعلم جميع^٨ الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها، لا من حيث
 أن بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل^٩. فإن العلم
 بالجزئيات من هذا^{١٠} الحيشية يتغير^{١١} بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال، بل علماً
 متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة، ثابتاً أبداً الدهر.
 ومثاله: إن المنجم إذا علم أن القمر يتحرك في كل يوم كذا، والشمس يتحرك أيضاً^{١٢}
 في كل يوم كذا يعلم أنه تحصل بينهما مقارنة أو مقابلة حين وصولهما إلى نقطة^{١٣} الحمل

٢. ص :- وجب وجوده ... وجوده. ٣. م : و.

١. ج : إذا.

٥. م : منكسر.

٤. م : وإذا.

٨. م : سبحانه.

٩. ص :- ممكن. ق : يمكن.

٧. م :- فلهذا.

١١. م : + والحال.

١٠. م : مجموع.

١٢. م : هذه. ق : هذه الوجوه.

١٤. م : أيضاً يتحرك.

١٣. م : متغير.

١٥. م : + أول.

في وقتٍ معيّن. فإذا مضى اليوم فإن علم بذلك كان جهلاً، وإلا يلزم التغير.
والحاصل^١ أن الموجودات^٢ من الأزل إلى الأبد معلومة لله - تعالى - كل في وقته
JA48/، ليس في علمه كان وكائن^٣ ويكون، بل هي حاضرة عنده في أوقاتها أزلاً وأبداً.
وأما كان وكائن ويكون فهي^٤ بالنسبة إلى علوم الممكنات.
هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام ويحترز عما يتسرع^٥ إليه الأوهام!

[٢/٧٤-٣/٣١٠] قوله: أي منسوبة إلى مبدأ طبيعته^٦ النوعية موجودة في شخصه.
يعنى كما^٧ أخذ الجزئيات من حيث أنها طبائع، كذلك أخذ الأسباب من حيث هي
طبائع، فالعلم بالجزئيات من حيث أنها طبائع بحسب أسباب مأخوذة^٨ كذلك لا تغير.
وقوله: «وإنما نسبها إلى مبدء كذلك»، أي: إنما قال: «منسوبة» ولم يقل: «معلولة
لمبدأ نوعه في شخصه»، لأن الجزئي من حيث إنه^٩ جزئي لا يمكن أن يستند إلى^{١٠}
الطبيعة من حيث هي، بل إلى علّة جزئية.
وأقول: لو كان الكلام في الجزئيات من حيث إنها طبائع فمن الجائز استنادها إلى^{١١}
الطبائع؛ فالمعلوم من ذلك أن الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية. والوجه في ذلك
أنه إشارة^{١٢} إلى أن العلم بالكسوف^{١٣} الجزئي يتوقف على كون القمر في عقدة معينة في
وقت معيّن^{١٤}؛ وكون القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت أمر كلي وإن انحصر نوعه في
شخصه.

[٢/٧٤-٣/٣١١] قوله: هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات.
الصفة إما إضافة^{١٥} محضة كالأبوة والبنوة، وإما حقيقيّة والحقيقيّة إما محضة كالسواد

١. م: الحال.	٢. م: المجردات.	٣. س: - كان.
٤. ص: أي.	٥. م: يسرع.	٦. ص: طبيعة.
٧. م، ج: + إذا.	٨. م: موجودة.	٩. ج، س: هو.
١٠. ص: + مستند إلي.	١١. م: في.	١٢. ص: أشار.
١٣. س: الخسوف.	١٤. م: معينة.	١٥. س: إضافية.

والبياض، وإما حقيقية ذات اضافية. وهي إما أن يتغير بتغير الاضافة كالعلم، فإنه صفة حقيقية يوجب تغير اضافاته بغيره^١، أو لا يتغير كالقدرة، على ما ذكر^٢.
و تقرير اعتراض الإمام على ما فهمه الشارح: إن الإضافات التي للقدرة أحوال لذات الله - تعالى^٣، فإذا جاز تغييرها فلم لا يجوز تغير جميع^٤ أحوال ذاته حتى صفاته الحقيقية؟

و تحرير جوابه: إننا^٥ لا نسلم أن الإضافات أحوال ذات الله - تعالى - بالحقيقة، بل بالعرض. فإن العارض^٦ لذاته هذا الأمر الكلّي الذي لا يتغير. وأما الجزئيات فداخلة تحت^٧ ذلك الأمر الكلّي وتابعة له. سلّمناه، لكن الإضافات^٨ لا وجود لها في الاعيان، و تغير الاعتبار العقلية لا يضر.

و أنت خبير بأنّ الجواب الأول إنما يتوجّه لذلك النقص بإضافات القدرة؛ لكن ظاهر كلام الإمام النقص بالإضافات المحضة كقبلية الله - تعالى - ومعيته وبعديته بالقياس إلى حادث [٣٦] ما^٩، فإنه لو كانت أموراً موجودة في الخارج و جاز تغييرها جاز أن تحدث في ذات الله^{١٠} صفة بعد عدمها، أو تزول عنها صفة بعد وجودها. وإذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية؟ وحينئذٍ تعين الجواب الثاني.

لا يقال: صفات الله - تعالى - من العلم^{١١} والقدرة والإرادة وغيرها أموراً اعتبارية^{١٢} لا تقرّر لها في ذاته عندهم، فلو لم يضرّ تغير الاعتبار فلم لا يجوز تغييرها؟
لأنّا نقول: تغير تلك الصفات سلبها عن الله^{١٣} - تعالى - في بعض الأوقات، وإنه محال؛ بخلاف تغير الإضافات، فإنّ سلبها في بعض الأوقات ليس بمحال^{١٤}.

[٣/٣١٦-٢/٧٧] قوله: و اعلم! أنّ هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام. هذا سؤال وارد على ما فهمه، لا على ما حقّقناه! فإنّ العلم بالجزئي المتغير إنما يكون

- | | | |
|--------------------|-------------------|--------------------------------------|
| ١. م: - بغيره. | ٢. م: ذكره. | ٣. ق: - تعالى. م: + بالحقيقة. |
| ٤. م: جميع تغير. | ٥. م: إله. | ٦. م: فالعارض. |
| ٧. س: بحسب. | ٨. ج: الاضافة. | ٩. م: - ما. |
| ١٠. ص: + - تعالى - | ١١. م: - العلم و. | ١٢. م: الإرادة من الأمور الاعتبارية. |
| ١٣. م: عنه. | ١٤. ص: محال. | |

متغيراً لو كان^١ زمانياً. وأما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح^٢ الشيخ هيهنا. وأما إن إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية، فمنوع^٣؛ إنما هو بالقياس إلينا لا بالنسبة إلى الواجب عز اسمه.

[٣/٣١٧-٢/٧٧] قوله: وأقول في تقريره: لما كان جميع صور الموجودات^٤.

قدبان من الأصول المتقدمة أن جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي. وإنما لم يقل: في ذات الله - تعالى - «ليستقيم على مذهب المصنف والشارح. وهذا معنى القضاء، أعني: وجود^٥ الموجودات في العالم العقلي.

ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صوراً متباينة استحال أن يفيض دفعةً على المواد، وإلا اجتمع المتباينات^٦؛ أو لا يفيض أصلاً فإنه^٧ حط للمادة عن درجة الوجود، إذ لا وجود لها إلا بالصورة كان من لطيف حكمته^٨ - تعالى - خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف أحوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته.

فيرد صورة صورة^٩ على المادة بحسب استعداد استعداد. وهذا هو القدر أعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة، وهو تفصيل^{١٠} ما كان مجتمع^{١١} الوجود في الأزل.

فالشارح إنما^{١٢} قدّم هذه المقدمة لتحقيق مهية القضاء والقدر. والجواهر العقلية JB40/ موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة، إذ لا وجود لها^{١٣} في الأزل ولكن باعتباري الإجمال والتفصيل. وأما الصور والأعراض الجسمانية^{١٤} فهي موجودة فيهما مرتين: مرة في الأزل مجملة^{١٥}، ومرة في ما لا يزال مفصلة^{١٦}.

١. م: + علمنا علماً. ص: + علماً.

٢. م: + ٤٠.

٣. م: ممنوع.

٤. ج: جميع المعقولات.

٥. ق: جميع صور جميع المعقولات.

٦. م: المتباينات.

٧. ج: وإله.

٨. م: حكمة الله.

٩. م: ق: - صورة.

١٠. م: المختلفة مفضل.

١١. م: مجمل.

١٢. م: - إنما.

١٣. ج: + إلا.

١٤. م: الجسمانية.

١٥. م: مفصلاً.

وأما العناية فهو علم الله تعالى^١ بالموجودات على أحسن النظام والترتيب، وعلى ما يستحب أن يكون لكل موجود من الآلات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها. و الفرق بينها وبين القضاء أن في مفهوم العناية تخصيصاً وهو تعلق العلم بالوجه الأصح والنظام الأليق؛ بخلاف القضاء، فإنه العلم بوجود الموجودات جملة.

واعلم! أن الأفعال الصادرة عنا إنما تصدر بحسب إرادة وقصد يحدث لنا متوجّهاً إلى تحصيل الفعل، ثم عزم على ذلك له^٢ تحريك للقوة^٣ المحركة إلى أن يحصل ذلك الفعل. و أما المبدأ الأول فعنايته أعني: علمه^٤ بالموجودات على النظام الأليق كافٍ في إفاضة الموجودات ولا يحتاج إلى إرادة وعزم وقصد كما في أفعالنا. فالله - تعالى - مريد^٥ قادر من غير كثرة إلا في الاعتبار؛ فهو عالمٌ باعتبار أنه حصل له الموجودات وصور المعقولات في العالم العقلي، وقادرٌ باعتبار أن له أن يفعل وله أن لا يفعل، فلا شك^٦ أن كونه بهذه الحالة أمرٌ اعتباري. وله إرادة وعنايةٌ باعتبار أنه عالمٌ بالموجودات على الترتيب اللائق بها. فهذه الصفات إنما يخرعها العقل في الله تعالى^٧ - باعتبار آثاره؛ و ليس منها شيءٌ موجودٌ في الخارج، بل ليس في الخارج^٨ إلا ذاتٌ مجردةٌ ومعلولات مترتبةٌ بعضها لازمةٌ لذاته وبعضها حادثهٌ غير لازمة.

هكذا يجب أن يحقق

[٣/٣١٩-٢/٧٨] قوله: و أمور لا يمكن أن يكون فاضلةً فضيلتها إلا و تكون بحيث يعرض منها^٩ شرٌّ ما عند ازدحامات الحركات و مصادمات المحركات^{١٠}.

كالنار، فإنه تقتضي الصعود من الأرض. وإذا صعدت من الأرض إلى حيّزها لم يكن بدءٌ من حرق أجسامٍ معترضةٍ في وسط مسافتها. ففضيلة النار هي غاية الحرارة لا يحصل إلا بإفناء ما يصادفها. فهي وإن اقتضت الشرّ في بعض الأوقات إلا أن وجودها نافعٌ في

١. م - تعالى.	٢. م - و.	٣. م : القوة.
٤. م : علمها.	٥. ج : + عالم.	٦. م : ولا شك.
٧. م - : تعالى.	٨. م - : بل ... الخارج.	٩. م : س : - منها.
١٠. م : التحركات.		

المركبات وغيرها.

[٢/٧٨-٣/٣١٩] قوله: وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها^١ فضيلتها.

كما لا يكون^٢ فضيلتها إلا إذا كانت^٣ بحيث يمكن أن يتأذى حركتها في^٤ الغذاء إلى إحالته و تشبيهه بالبدن حتى يحصل لها نشو و نماء. ولا شك أن فيه خلع صور و اكتساء صور. و ذلك إنما يكون بحركات الحيوان مثل أخذ الغذاء و إيراده على البدن. و أحوال الحارّ الغريزي الذي هو مثل النار أي: تصرفاته في الغذاء.

هكذا سمعته. و ليس بمنطبق على المتن كمال الانطباق! لأن هذه الحركات وإن تأدت إلى انخلاع الصورة التي هو فقدان كمال و شرّ، إلا أنها ليست متأدية إلى اجتماعات و مصاكات مؤذية.

و معنى الكلام في المتن: إن أحوال الحيوانات في حركاتها و سكناتها و أحوال مثل النار في تلك أيضاً أي^٥: في^٦ الحركات و السكنات^٧ يتأذى إلى اجتماعات و مصاكات مؤذية.

فالصواب أن يقال: أما تأدي حركات^٨ الحيوانات و سكناتها إلى الاجتماعات و المصاكات المؤذية فظاهرة، و أما تأدي حركات مثل النار و سكناتها و هو الحارّ الغريزي إليها^٩ فكما إذا ورد الدواء^{١٠} الحارّ البدن و يؤذيه بحسب حرارته.

[٢/٧٩-٣/٣٢١] قوله: فاذن قد حصل من ذلك.

لما حصل ممّا تقدم أن الشرّ^{١١} يُطلق على عدم شيء من حيث هو غير مؤثر و هو فقدان كمال الشيء و إذا أُطلق على أمر وجودي مانع عن الكمال فالشرّ بالحقيقة هو فقدان الكمال أيضاً - فقد حصل مفهوم الشرّ و هو عدم وجود^{١٢} من حيث هو غير لائق به؛

١. ج: ق: - أن تكون فيها.	٢. س: - أن ... لا يكون.	٣. س: ج: كان.
٤. س: من.	٥. ق: - أي.	٦. م: + تلك.
٧. ج: - السكنات.	٨. م: - حركات.	٩. م: الحارّ الغريب.
١٠. س: الدواء.	١١. س: + قد.	١٢. م: كمال لموجود.

أو نقول: من حيث هو غير^١ مؤثّر. فليس هذه إلا اعتبارات^٢ مختلفة عن معنى واحد هو مفهوم الشرّ. وعلّم هذا من تتبّع استعمال الجمهور لفظ الشرّ في موارده.

[٣/٣٢٢-٢/٨١] قوله: قال الفاضل الشارح^٣، هذا البحث ساقط عن الفلاسفة.

لأنّه لا يستقيم إلا مع القول بأنّ فاعل العالم مختار، ومع القول بالحسن^٤ والقبح العقليين. والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الأصلين. أمّا إنّه لا بدّ من القول بالفاعل المختار فلأنّ قول القائل: لِمَ وُجد^٥ الشرّ في أفعال الله - تعالى - ؟ إنّما يتوجّه إذا كان تعالى^٦ مختاراً يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل، حتّى يقال: لِمَ فعل هذا دون ذاك؟ وأمّا إذا كان موجّباً لذاته لم يمكن^٧ أن يقال: لِمَ فعل هذا دون JA 50/ ذاك؟ لأنّه لما وجدت هذه الأفعال لأنّ ذاته كانت^٨ موجبة لها استحال في العقل عدم صدورها عنه، سواء كانت الأفعال خيرات أو شروراً.

وأمّا أنّه لا بدّ من القول بالحسن والقبح العقليين فإنّه لو لم يقل بذلك كان الكلّ حسناً صواباً من الله تعالى^٩، على ما هو قول الأشعرية. فلا يمكن أن يقول^{١٠}: لا يجوز من الله - تعالى - فعل الشرّ ويجب أن يكون فاعلاً للخير. فهذا^{١١} البحث إنّما يستقيم على قول المعترفين بهذين الأصلين وهم المعتزلة. وأمّا الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة، أو أحدهما وهم الأشاعرة فيكون البحث ساقطاً عنهم^{١٢}؛ فيكون خوضهم فيه من الفضول. والجواب: إنّنا لا نسلم أنّ الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار [٣٧]، بل هم قائلون به كما مرّ، فأمكن أن يقال: لِمَ اختار هذا دون ذلك؟ وأيضاً لا نسلم أنّهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين، فإنّ^{١٣} الحسن والقبح العقليين يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته؛

٣. ق، س: - الشارح.

٦. م: + الله.

٩. م: - تعالى.

١٢. م: + كما مرّ.

٢. س، م: الاعتبارات.

٥. م: يوجد.

٨. ق: + تلك.

١١. م: وهذا.

١. م: لا غير.

٤. م: بأنّ الحسن.

٧. م، س: لم يكن.

١٠. ج، س: يقال.

١٣. ج: وأنّ.

وعلى كون الشيء صفة كمالٍ أو صفة نقصانٍ؛
وعلى كون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم.
ولا نزاع في الأولين، إنما النزاع في المعنى الأخير؛ فينتج أنه يقال: الله - تعالى - كاملٌ
بالذات؛ خَيْرٌ بالذات. فكيف يوجد منه الشرُّ والناقص؟! [٣٨] وإليه أشار بقوله: «إنما
يبحثون عن كيفية صدور الشرِّ عما هو خَيْرٌ بالذات».

ولا خفاء في أن اندفاع الشبهة يتوقف على المنعين جميعاً [٣٩]، وإنما اقتصر على
المنع الثاني تعويلاً على ما سبق منه في تحقيق الاختيار.

ثم قال: «يجب أن يتصور^١ الخير والشرِّ في هذه المسألة ثم يبحث عنهما»، و
المشهور في ما بين الفلاسفة أن الخير هو الوجود والشرُّ هو العدم. وربما استدلوا عليه
ببعض الأمثلة، كما قالوا: إنا نحكم بأن القتل^٢ شرٌّ وإذا تصورنا ما^٣ فيه من الأمور
الوجودية والعدمية وجدنا الشرَّ من العدميات، فإننا إذا نظرنا إلى كون السكين قاطعاً فهو
خيرٌ لأن كمال السكين أن يكون كذلك، وإذا نظرنا إلى كون العضو قابلاً للقطع كان ذلك
أيضاً خيراً لأنه لو كان جاسياً لا يتأثر عن السكين كان ذلك شرّاً. وأما إذا نظرنا إلى فوت^٤
حياة المقتول وإلى تفرق اتصال بدنه وجدناه شرّاً؛ فعلمنا^٥ أن الوجود هو الخير والعدم هو
الشرُّ.

وهذا الاستدلال ليس بجيد، لأنهم إن أرادوا بقولهم: «الخير وجودٌ والشرُّ عدمٌ»
تفسير لفظ الخير بالوجود^٦ ولفظ العدم بالشرِّ^٧، فلا حاجة لهم في ذلك إلى^٨ الاستدلال،
لأن لكل واحد أن يفسر أي لفظ شاء بأي معنى شاء؛ وإن أرادوا التصديق بذلك فهو إنما
يتأتى بعد تصوير معنى الخير والشرِّ، والكلام الآن فيه.

وبتقدير النزول^٩ عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل، وإنه^{١٠} لا يفيد اليقين.
والجواب: إن المراد تصوير الخير والشرِّ، والتمثيل ليس بالاستدلال، بل تعيين

٣. م : - ما.

٢. س : الفعل.

١. ق، ج، س : يصور.

٦. م، س : قرة.

٥. ق : قطعاً. س : مقطعاً.

٤. س : - إلى.

٩. م : لفظ الشر بالعدم.

٨. م : + تفسير.

٧. م : و علمنا.

١٢. م : لأنه.

١١. م : التنزل.

١٠. م : - ذلك إلى.

لمعنييهما من المعاني الواقعة في موارد استعمالات الجمهور تلخيصاً لهما عن غيرهما،
حتى تحقق أن كل موضع يطلقون الشر^١ يريدون به^٢ فقدان كمال^٣ أو عدم شيء^٤.

[٢/٨٢-٣/٢٢٤] قوله: لا حاجة بنا ههنا إلى إيراد جوابه.

أما إن^٥ الشر هو الألم وحده فقد تبين أن الشر عدم شيء من حيث هو غير مؤثر، و
الألم وإن كان شرّاً بالقياس إلى فقدان الاتصال^٦ إلا أنه جزئي واحد من الشر، فإن الظلم و
الزنا والموت والجهل وغيرها شرور وليس^٧ بالألم.

وأما إن كثرة الآلام يقتضي غلبة الشر فقد مر أن الوجود الحقيقي وهو وجود الشيء
في نفسه^٨ والوجود الإضافي وهو كونه سبباً لوجود^٩ شيء آخر أكثر من العدم الإضافي
الذي هو الشر^{١٠} أي: كونه سبباً لعدم آخر.

وأما إن الفلاسفة لا يخلصهم من هذه المضائق أي: تصوير الشر، وبيان قلته إلا بنفي
تعليل الشر، فقد بان ارتفاع تلك المضايق.

ونحن نحرر هذه المسألة من الابتداء تلخيصاً لها من الزوائد التي لا طائل تحتها؛
فنقول: لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية يريد^{١١} أن يبين كيفية وقسوع
الشرور في قضائه تعالى^{١٢}.

فإن لسائل أن يسأل ويقول^{١٣}: في الوجود شرور كثيرة من الزلازل والصواعق و
الحيوانات المؤذية من السباع والهوام والقوى JB51/ الشهوانية والغضبية التي تستلزم
الشرور الكثيرة... إلى غير ذلك، والله - تعالى - خير محض وكذا العقول والنفوس
السمائية؛ فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيرات محضة موجودات هي شرور؟
وجواب هذا موقف على تحقيق مهية الخير^{١٤} والشر. والخير هو الوجود من حيث
إنه مؤثر، والشر هو العدم من حيث أنه غير مؤثر. وكل وجود خير في نفسه وليس في

١. م: شر.	٢. م: به.	٣. م: أن.
٤. ج: اتصال.	٥. م: ليست.	٦. ج، س: في نفسه.
٧. م: سبب الوجود.	٨. م: شر.	٩. ج، ق: أريد.
١٠. م: تعالى.	١١. م: فيقول.	١٢. م، ق: فالخير.

الوجود شرّاً أصلاً. نعم، يطلق على الموجودات الشرّ لا باعتبار أنّها في أنفسها شروراً^١ هي إعدام كمالات الغير. وكذا يطلق الخير على الموجودات^٢ باعتبار أنّها تستتبع خيرات أي: يكون مصدراً لكمالات الغير^٣. فذلك الموجود يكون خيراً وشرّاً بالإضافة والعرض. وهذا كالشمس، فإنّه سبب لنضج المركّبات وللحرارات^٤ والأضواء وغير ذلك من الكمالات؛ إلّا أنّها ربّما تصدّع بسبب التبخير. فالشمس يكون شرّاً بالإضافة إلى التصديع الذي هو عدم صحّته. والشرّ وإن أُطلق على الوجود لکنّه إذا قُتّش يكون مشتملاً على عدم لا يطلق الشرّ عليه إلّا باعتبار ذلك عدم. فالشرّ بالحقيقة^٥ هو ذلك عدم. والأمثلة التي ذكرها الحكماء ليست براهين، بل كأنّها جوابٌ لسؤالٍ وهو: إنكم قلتم: إنّ مهیّة الخير الوجود ومهیّة الشرّ عدم، ونحن نجد إطلاق الشرّ على الوجود، فلا يكون التعريف صحيحاً

فأجابوا: بأنّ الوجود ليس بشرّ على الحقيقة بل بالعرض والإضافة، وتقسيم الموجودات إلى الأقسام الخمسة إنّما هو بهذا الاعتبار أي الخير والشر بالإضافة، وإلّا فليس الوجود شرّاً أصلاً. ثمّ؛ حاصل الجواب: إنّ الموجود الشرّ إنّما وقع في القضاء الإلهي لأنّ كلّ موجودٍ يفرض وفيه شرّاً فلا بدّ أن يكون جهات خيريته أكثر من جهات شرّيته، ولا يجوز أن يترك الخير الكثير لأجل الشرّ اليسير. هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام.

[٢/٣٢٦-٢/٨٢] قوله: لقّا كان قوى الإنسان.

SA33/ تلخيص السؤال: إنّ للإنسان قوى ثلاثاً، والغالب عليهم بحسب القوة النطقية الجهل، وبحسب القوة الشهوانية والغضب طاعة الشهوة والغضب. وهي شرورٌ لأنّها أسباب الشقاوة والعقاب، فيكون الشرّ غالباً في نوع الإنسان.

١. م: الشر باعتبار أنّها تستتبع. ٢. ج: م: هي اعدام ... الموجودات. ٣. م: الخير. ٤. ق: م: الحرارات. ٥. م: في الحقيقة.

و تقرير الجواب أن يقال: كما أن للبدن في الصحة و الجمال أقساماً ثلاثة: ما في غاية الصحة^١؛ و ما في غاية المرض و القبح؛ و ما بينهما، و هو الغالب^٢، كذلك للنفس في العلم و الخلق ثلاثة أقسام: من في كمال العلم و حسن الخلق؛ و من في غاية الجهل و قبح الخلق؛ و من بينهما، و هو غالب، إذ النادر هو الجهل المركب دون البسيط؛ فإذا انضم إلى الطرف الأفضل يكون الغلبة لأهل النجاة.

فإن قلت: الجهل البسيط أيضاً شرٌّ، لأنه فقدان الإنسان كماله العلمي^٣، فلما كان هو العام الفاشي يكون الشر أكثر!

فنقول: الكلام في الوجود الذي هو الشر، و الجهل ليس بموجود. و الإنسان ليس بشرٍّ بالاضافة إليه^٤، لأنه ليس سبباً له.

[٢/٨٣-٣/٣٢٧] قوله: لأيقعنّ عندك.

هذا تنبيه على توهمات في الباب باطلة.

أحدها: إن السعادة نوع واحد لا تنال إلا بكمال العلم، فمن لا يكون له علم أو لا يكمل علمه^٥ في شقاوة^٦، فيكون الشر غالباً. و أجاب بالمنع عن ذلك.

و ثانيها: إن مرتكبي الخطايا أكثر من غيرهم و لا يكون لهم نجاة من العذاب، فيغلب الشر.

و الجواب: إن الفساد إما في الاعتقاد فلا يوجب الهلاك السرمد إلا الجهل المركب؛ و إما في الخلق فليس كل خلق ردي، موجباً للعذاب، بل ما يتمكن في النفس تمكناً بالغاً. و الموجب للعذاب لا يوجب إلا عذاباً محدوداً منقطعاً، فيزول^٨ العذاب و تحصل السعادة. و إذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الأبدية الحاصلة بعده تغلب السعادة قطعاً^٩. هذا هو المطابق للمتن.

٣. س: العقلى.

٦. م: الشقاوة.

٩. م: قطعاً.

٢. م: الثالث.

٥. س: + فهو.

٨. م، ن: يزول.

١. م: - الصحة

٤. م: - إليه.

٧. م: - و.

وأما قول الشارح: «وقوله^١: يهلك الهلاك السرمد ضربٌ من الجهل والرديلة»، فليس بمنطوق على المتن [٤٠]، لأنه لم يثبت^٢ الهلاك السرمد في الرديلة، بل العذاب المحدود. وثالثها: إن الناجي ليس إلا^٣ من عرف الحق بالبراهين وكان نقيّاً من الآثام كما يقوله المعتزلة، فيكون أهل النجاة في غاية القلّة. أجاب: بأن رحمة الله واسعة ليست وقفاً على عدد.

[٣/٣٢٩-٢/٨٤] قوله: قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً في الأسباب. أي: الأسباب التي نظام العالم مربوط بها. مثلاً إدراك المرئيات^٤ من جملة نظام العالم، فلو لا البصر لما حصل هذا الخير من النظام. فلما أوجد الله - تعالى - البصر والسمع واللمس وغيرها تمّ النظام. فكذلك^٥ وجد التخويف، لأنّ صدور الأفعال الجميلة من العبد يتوقف عليه.

[٣/٣٢٩-٢/٨٤] قوله: والتصديق تأكيدٌ للتخويف. أي: الوفاء بالتخويف تأكيدٌ للتخويف، وإثما يعلم هذا الوفاء لإخبار صادقٍ به، أو لا قامه في الدنيا كالحدود.

[٣/٣٢٩-٢/٨٥] قوله: لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي^٦. وجوب صدور الفعل عن^٧ العبد مع القول بأنّه قادرٌ مختارٌ على ما يقوله الحكماء يجتمعان، لأنّه حينئذٍ يمتنع الترك، فيمتنع ملزوم الترك وهو: مشيئة الترك في تحديد القدرة؛ إن شاء ترك^٨، فلا قدرة أصلاً. وجوابه: إن الملازمة ثبت بين الممتنعين، مع أنّ الامتناع ليس بالذات، بل مشية الترك بالنسبة إلى العبد ممكنة؛ واستمرار عدم الممكن لا ينافي إمكانه.

١. م: - وقوله. ٢. م: - على المتن. ٣. م: لم يثبت. ٤. ج: - إلا. ٥. ق: الجزئيات. ٦. م: فلذلك. ٧. ص: الحقيقي. ٨. م: بمن. ٩. م: يترك.

و محصل تقرير^١ السؤال: إنَّ الأفعال الصادرة من العبد إن وجب أن يكون مطابقةً للعالم العقلي وهذا هو القدر فلم يعاقبون على ذلك؟
وفي جوابه طرائق:

الطريقة الأولى: طريقة الحكماء، وهي أن العقاب^٢ لازم من لوازم أفعالهم، ففعلهم هو سبب له. وهذا كالمرض، فإنَّ الإنسان لما^٣ احتاج إلى تناول الغذاء و تبقى عند كل هضم لطخة من الفضلات^٤ تجتمع في بدن الإنسان من لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة رديئة، حتى إذا أثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى أو انصبَّت^٥ إلى عضو فتورم^٦ إلى غير ذلك.

فكذلك حال العقاب، فإنَّ الإنسان إذا فعل أفعالاً رديئة تنتنش في النفس بحسب كل فعل ملكة رديئة^٧ و تجتمع على مرَّ الأيام^٨ ملكات رديئة متعددة، لكن مادامت متعلقة بالبدن كأنها ذاهلة عنها. حتى إذا فارقت البدن تأدَّت بها تأدياً عظيماً. فالعقاب إنما هو لازم للأفعال^٩ المذمومة واردة على النفس منها لا من خارج، و هو ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ^{١٠} الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْفُئْدَةِ﴾ (١٥٤/٧)، و أمَّا العقاب الوارد من خارج كما أنبأ عنه الكتب الإلهية فإنَّ أول رجع إلى الأول، و إن لم يأوَّل توقَّف القول^{١١} به على اثبات المعاد الجسماني.

و حينئذٍ لو سُئِلَ و قيل: لِمَ يُعاقب؟ فإنَّ أريد أن غرض الله - تعالى - من العقاب أي شيء هو؟ سقط السؤال، لأنَّ أفعاله - تعالى - منزَّهة عن الأغراض؛ و إن كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهر، و هو أنه لما ارتكب الأفعال المنهيَّة عاقبه الله - تعالى - على عصيانه.

نعم! يرد السؤال على وجهٍ وجيه، و هو أنَّ الله تعالى^{١٢} خير محض بالذات و العقوبة شر محض، /SB33/ فكيف صدرت من الله - تعالى - ؟

- | | | |
|-------------------|----------------|-------------------|
| ١. م: تقدير. | ٢. م: العقل. | ٣. ق: إذا. |
| ٤. م: + و. | ٥. م: الضب. | ٦. ج: فورم. |
| ٧. س، ص: - رديئة. | ٨. م: الإمام. | ٩. ص، ج: الأفعال. |
| ١٠. م: - الموقدة. | ١١. م: القبول. | ١٢. س: - تعالى. |

وجواب الشيخ عن هذا الوجه و تحرير جوابه أن يقال: لما كانت النفس^١ الإنسانية في علم الباري قابلةً للكمالات وكانت^٢ الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعدادات يحصل لها من أفاعليها، وكان فيها قوى يمنعها من تلك الأفاعيل^٣ إلى افاعيل تضادها، قدر تكليفاً و تخويفاً يكون من أسباب ارادته^٤ الأفعال الجميلة. و لما كان الوفاء بذلك التخويف أيضاً من أسباب ذلك مؤكداً له و الوفاء بالتخويف العقوبة لاجرم صار العقوبة سبباً من أسباب إرادة الأفاعيل الجميلة غاية ما في الباب أن العقوبة يكون شراً بالقياس إلى الشخص المعذب، لكنها لما كانت سبباً لكمالات سائر النفوس لم يلتفت إلى ذلك، فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير شرٌ كثيرٌ.

ثم لما لم يكن^٥ بدٌّ من أن يكون^٦ لذلك التكليف شارعٌ و حافظٌ بعث الأنبياء و الرسل لذلك. فهذه كلها أسبابٌ لصدور الفعل الخير من النفس الإنسانية و هذا كما أن الهيولى لما كانت مستعدةً للصور في العلم الأزلى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال^٧ الهيولى^٨ بحسب اختلاف حركاته و أوضاعه، فيفيض من^٩ المبدأ الفياض صورةً صورةً. فحال النفس الإنسانية هكذا.

الطريقة الثانية: طريقة المعتزلة، وهي أن الله - تعالى - كلف العباد لأن صلاح حالهم في التكليف، و وعدهم على الطاعة و أوعدهم على المعصية لأن ذلك الوعد و الأيعاد لطفٌ من الله تعالى^{١٠} يقربهم إلى الطاعة و تجنبهم عن المعصية، ثم إنه يجب عليه الإثابة على الطاعات، إذ^{١١} الإخلال به قبيحٌ^{١٢} ظلمٌ، و أما العقاب فحسنٌ أيضاً لارتكابهم المعاصي.

فإذا قيل لهم: لِمَ يعذبون؟

قالوا: لأنهم ارتكبوا المعاصي؛

و إذا قيل لهم^{١٣}: لِمَ ارتكبوا المعاصي؟

١. م: نفس.	٢. م: فكانت.	٣. ص: أي.
٤. م، ص: إرادية.	٥. ص: لم.	٦. م: أن يكون ل.
٧. م: حال.	٨. ج: الحركة.	٩. ص: من.
١٠. م: تعالى.	١١. ص: أو.	١٢. م: + و.
١٣. م: لهم.		

قالوا: لإرادتهم ذلك وإنهم مختارون؛

وإذا قيل لهم: أليس^١ يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله - تعالى - ؟
أجابوا: بأن الله - تعالى - كما علم وجود المعصية علم أن المعصية صدرت عنهم
باختيارهم وإرادتهم [٤١] .

فعلم الله - تعالى - لا ينافي اختيارهم.

الطريقة^٢ الثالثة: طريقة الأشاعرة، فإنهم لما ذهبوا إلى أن جميع الحوادث بل جميع
الموجودات الممكنة من الله - تعالى - وهو سبب الكل، فإن قيل: فلم العقاب؟ قالوا: إن
كان المراد الغرض من العقاب، فلا غرض! وإن كان المراد سببه فهو الله - تعالى - ﴿و
لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾! (٢١/٢٣)

فالتقدير على مذهبهم: خلق الله تعالى^٣ جميع الأشياء؛ وعلى مذهب الحكماء
مطابقة الموجودات فيما لا يزال^٤ للصور^٥ الموجودة في العالم العقلي.

ولا بد لجميع المسلمين ولسائر الطوائف الإقرار بما ذهبوا إليه من معنى التقدير^٦ و
القضاء، لأن الكل اتفقوا على أن الله - تعالى - عالم بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد
وهو القضاء؛ وعلى^٧ أن كل ما يوجد في عالم الحوادث هو على وفق علمه، وإلا لزم
جهله - تعالى - عنه^٨، وهو القدر.

وهذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجواب من السؤال الأول، من أن القدر على مذهب
الحكماء غير القدر على مذهب الأشعرية^٩. وإثما قدم هذه المقدمة ليظهر أن الأسباب
مقدرة على مذهب الحكماء^{١٠} كما أن المسببات مقدرة. ثم بعد تمهيدها أشار إلى أمرين:
أحدهما: الجواب عن السؤال الأول، وهو أن^{١١} فعل العبد^{١٢} صادر عنه وسببه قدرة
العبد وإرادته، ومن أسباب إرادته فعل الخير التخويف والعقاب، فهما من الأسباب
المقدرة لنظام العالم، كما أن فعل الخير مقدّر.

٣. م :- تعالى.

٦. م :- القدر.

٩. م :- الأشاعرة.

١٢. م :- الأزل.

٢. ج :- الطريقة.

٥. م :- للصورة.

٨. م :- عند.

١١. ج :- أن.

١. م :- ليست.

٤. م :- يزال.

٧. م :- إلى.

١٠. م :- غير القدر ... الحكماء.

فإذا قيل: لما كان فعل العبد مقدرًا فَلِمَ العقاب؟ أو: لِمَ التخويف؟
 قلنا: لأنها من أسباب فعل^٢ الخير الصادر عن العبد. وقد تبين أن التخويف مقدّم في
 التقدير على العقاب، ولا محذور فيه^٣ أصلاً.
 والآخر: إبطال جواب الإمام، فإنّ القول ببطلان تعليل القدر إنّما يصحّ على مذهب
 الأشاعرة إذ لا علّة عندهم إلّا الله تعالى^٤، لا على مذهب الحكماء؛ فإنّ كلّ موجود في
 القدر له علّة عندهم حتّى ينتهي إلى منتهى العلل^٥.



٣. ق: منه.

٢. ج: فعل.

١. م: لأنها.

٥. م: إلى أن ينتهي العلل.

٤. م: تعالى.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تعليقات

المحقق الباغوي

على متن المحاكمات

(النمط السابع)



مرکز تحقیقات کتاب ویر علوم اسلامی

١. ما ذكره وإن كان ممّا يلائمه لفظ البدو والعود بناءً على أن ابتداء البدو من الأشرف وابتداء العود من الأخسّ وكذا يلائمه قول الشارح فيما بعد: «لَمَّا كَانَتِ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ وَاقِعَةً فِي آخِرِ مَرَاتِبِ الْعُودِ ...»، لكن لا يلائمه قول الشارح ههنا حيث قال: «يَنْتَه مِنْ الْجَانِبِينَ إِلَى الْهَيُولَى»، فَإِنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْأَشْرَفُ مِنْ مَرَاتِبِ الْبَدْوِ فِي مُقَابِلِ الْأَشْرَفِ مِنْ مَرَاتِبِ الْعُودِ. وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْإِعْتِبَارَيْنِ جَائِزٌ. /DB29/

٢. نسخ المتن ههنا مختلفة، ففي أكثر النسخ وقع هكذا: «بَلْ يَكُونُ بَاقِيًا بِمَا هُوَ مُسْتَفِيدُ الْوُجُودِ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْبَاقِيَةِ»، وَظَاهِرٌ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْكَمَالَاتُ الْذَاتِيَّةُ أَيُّ: الصُّورِ الْمَعْقُولَةِ، وَمَدَارُ الشَّرْحِ عَلَى هَذِهِ النُّسخَةِ عَلَى مَا يَظْهَرُ مِنْ نَقْلِهَا حَيْثُ قَالَ وَأَتَمَّ مَقْصُودَهُ بِقَوْلِهِ: «بَلْ يَكُونُ بَاقِيًا بِمَا هُوَ مُسْتَفِيدُ الْوُجُودِ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْبَاقِيَةِ». وَفِي بَعْضِهَا هَكَذَا: «بَلْ يَكُونُ بَاقِيًا بِمَا هُوَ مُبْدَأُ الْوُجُودِ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْعَقْلِيَّةِ»، وَالظَّاهِرُ أَنَّ مَدَارَ شَرْحِ الْإِمَامِ عَلَى هَذِهِ النُّسخَةِ. وَلَعَلَّ صَاحِبَ الْمَحَاكِمَاتِ نَظَرَ إِلَى هَذِهِ النُّسخَةِ عَلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهَا، فَحَكَمَ بِعَدَمِ انْطِبَاقِ الشَّرْحِ عَلَى الْمَتْنِ، وَبِالِاسْتِدْرَاكِ، وَإِلَّا فَلَمْ يَكُنْ عَلَى النُّسخَةِ الْأُولَى عَلَى مَا وَقَعَتْ فِي نُسْخَةِ الشَّارِحِ وَنَقْلِهَا مُخَالَفَةً لِلْمَتْنِ وَلَا اسْتِدْرَاكًا أَصْلًا.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «فَإِنَّ عَدَمَ الْإِحْتِيَاجِ فِي الْكَمَالَاتِ إِلَيْهِ غَيْرُ مَفْهُومٍ مِنْ كَوْنِهَا ذَاتَ آلَةٍ فِي الْجِسْمِ»، فَجَوَابُهُ: إِنَّ عَدَمَ الْإِحْتِيَاجِ فِي الْكَمَالَاتِ مُطْلَقًا إِلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَفْهَمْ مِنْ كَوْنِهَا ذَاتَ آلَةٍ فِي الْجِسْمِ لَكِنْ عَدَمَ الْإِحْتِيَاجِ فِي الْكَمَالَاتِ الْذَاتِيَّةِ يَفْهَمْ مِنْ كَوْنِهَا ذَاتَ آلَةٍ فِي

الجسم، لأنّ الكمالات الذاتية ما لم تكن بالآلة فإذا كانت النفس ذات آلة في الجسم و بملاقاتها بالجسم من حيث إنّ آلتها قائمة به ففي الكمالات التي لا يحتاج فيها إلى الآلة لا يحتاج إلى الجسم؛ وهو ظاهر.

٣. ما سلف في الفصل المتقدم أنّ النفس باقية بعد خراب البدن مع تعلقاتها على ما تدلّ عليه النسخة التي نقلها الشارح، على ما بينا، لا مجرد بقاء النفس على ما تدلّ عليه النسخة الأخرى، والذي كرّره الآن بعض ما سلف وهو بقاء التعلّلات، وأراد بزيادة الفائدة أنّ بقاء التعلّلات قد مر فيما سلف بمجرد أنّ النفس في التعقل غير محتاجة إلى الآلة، و ههنا قد كرّر ذلك و زاد عليه: أنّ النفس قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل، فلا يضرّها فقدان الآلات.

و لا يخفى أنّ كلام الشارح ظاهر الانطباق على ما قرّنا، و حينئذٍ لا يرد عليه ما ذكره بقوله: «أقول... إلى آخره». و لعلّ الباعث له على حمل كلام الشارح ههنا على أنّه جعل الدعوى بقاء النفس مع التعلّلات قول الشارح: «لا يضرّها في بقائها في نفسها و لا في بقائها على كمالاتها الذاتية»، و هذا وهم من كلامه، لأنّ هذا إنّما ذكر في ذيل الفائدة الزائدة، و لو كان الأمر كما زعمه ينبغي أن يذكره في ذيل قوله: «تكرار لما سلف».

فالوجه أنّ هذا الكلام من الشارح وقع استطراداً و توطئة لبقاء الكمالات، و القرينة على ما ذكرنا أنّه لم يتعرّض له في الاستدلال، بل إنّما استدلّ على بقاء الكمالات فقط؛ فتأمّل!

٤. معنى كلام الشيخ هذا: إنّّه لا يدلّ كون قوّة التعقل يختل باختلال الآلة على أن يكون التعقل لا بنفسها، بل بالآلة.

و الحاصل: إنّ استثناء عين التالي و هو أنّ قوّة التعقل يختل باختلال الآلة على ما قرّره صاحب المحاكمات نفسه، و قد عبّر عنه الشيخ بقوله: «يعرض لها مع كمال الآلة كلالٌ لا ينتج» لا يستلزم عين المقدّم و هو كون التعقل بالآلة، و قد عبّر عنه الشيخ بقوله: «لا يكون لها فعلٌ بنفسها» فهذا الكلام راجع إلى ما ذكره أنّ استثناء عين التالي لا ينتج عين المقدّم. و كلام الشارح ناظر إلى هذا القول، و كان تقريره؛ فإنّ حاصل قوله: «لو كان عدم

كلال النفس في تعقلها... إلى آخره»: إنه لو كان استثناء نقيض التالي منتجاً لنقيض المقدّم كان استثناء عين التالي منتجاً لعين المقدّم، وكان الجواب الجواب بعينه.

وبما ذكرها ظهر اندفاع الاضطراب عن كلام الشيخ وعدم الانطباق على المتن من كلام الشارح، على أن كلام الشارح لما كان موافقاً لقوله: وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعلٌ بنفسها، وإن كان هذا القول غير ملائم للقول الآخر من المتن. فلاوجه للإيراد عليه بأن كلامه غير منطقي على المتن مطلقاً؛ فتأمل! /DA30/

٥. ليس المراد بالقوى الحيوانية: القوى القائمة بالأرواح من المدركة والمحركة، لأنها كمالات ثائية، وقد فسرها الشارح بالكمال الأول. بل المراد بها الفصل المقوم للحيوان؛ أو ما هو مبدأ فصله من حيث هو مبدأ فصله؛ وليس شيء منها يعرض بل كان جوهرًا داخلاً في حقيقة الحيوان. وقد تقرّر في موضعه أن الجزء لا يكون مختلف الحصول بالزيادة و النقصان وغيرهما بالقياس إلى ما هو جزؤه.

وقد تخصّص الدعوى بالجزء المحمول فيقال: الذاتى ليس مقولاً بالتشكيك.
٦. الكمال الأول لما لم يختلف بالزيادة والنقصان كان المعبر فيه حدّاً واحداً لا يختلف أيضاً؛ وأما الكمال الثاني فلما كان يختلف زيادةً ونقصاناً كان المعبر فيه مختلفاً، لأنّ وحدة المعلول واختلافه تابعٌ لوحدة العلّة واختلافها؛ وبالجملّة القوة الحالة في الجسم تابعة له في الزيادة والنقصان وفي الشدّة والضعف. نعم! قد لا يحسّ بالضعف لقلّته. وأما أنها لم يضعف بضعف الجسم فغير معقول؛ فليتأمل!

٧. فيه نظر! لأنّ هذا أيضاً لازمٌ من الحجّة، لأنّ المراد من الآلة المنفيّة عن النفس في تعقلها هي الجسمانية، والآلة في التعقل إذا كانت جسمانيةً ويحصل لها الكلال بتكرار الأفاعيل يحصل ضعفٌ وفتورٌ في التعقل لا محالة وإن كان العاقل مجرداً؛ وإلى مثل ذلك أشار الشارح حيث قال: «لأنّ العاقلة إذا كان تعقلها بمعونة من المفكرة التي هي قوّة بدنية فقد يضعف عن التعقل لذاتها، لكن يضعف معاونها».

٨. فيه بحث! أما أولاً: فلأنّ الغرض من إثبات كون التعقل ليس بالآلة الجسمانية بقاء

تعقّلات النفس حين التجرّد عن البدن والآلة، وليس المقصود بقاء بعض تعقّلات النفس بل المقصود أنّ جميع الكمالات الذاتية لها باقية معها؛ ولذا قال الشارح في صدر النمط: «يريد أن يبيّن في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانية بعد تجرّدها عن الأبدان مع ما تقرّر فيها من المعقولات»؛ وقال الشيخ: «بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»؛ فإن كلمة «ما» في الموضعين يورث العموم.

فإن قلت: إذا ثبت أنّ بعض تعقّلاتها ليس بالآلة ثبت أنّ الكل ليس بها، إذ يعلم بالوجدان عدم الفرق بين تعقلٍ وتعقلٍ في ذلك؛

قلت: بعد تسليم صحّة ما ذكرت كان هذا تقريراً آخر في الجواب.

وأما ثانياً: فلأنّ خلاصة اعتراض الإمام لم يندفع بهذا أصلاً، لأنّه لم يجعل الجسم آلة في تعقل النفس، بل جعله شرطاً في تعقلها. وحينئذٍ يمكن أن يقال: على تقدير كون النفس مجردة يجوز أن يكون تعقلها مشروطاً بتعلّقها بالبدن، لا على أن يكون آلة حقيقة حتّى يتوجّه أنّ الآلة تصير واسطة بين المدرك وبين نفسها أو إدراكاتها وبين المدرك و نفس المدرك، بل على أن يكون تعقلها لنفسها مثلاً مشروطاً بتعلّقها بالبدن. لا بدّ لنفي ذلك من دليل؛ فتأمّل!

٩. يمكن أن يقال: بمجرد إبطال القسم الثالث وهو أن يكون التعقل قد يكون وقد لا يكون وإنّ ظهر صحّة الشرطية وكان يترتب المنفصلة المركّبة من الجزئين على المقدّم إلّا أن ذكر «كون التعقل حينئذٍ بالصورة المستمرة... إلى قوله: أو لا يحتمل التعقل» لبيان كيفية ترتّب التالي المذكور على المقدّم، وتفصيل أنّ أيّ جزءاً من جزئي المنفصلة المذكورة كيف يتحقّق وعلى أيّ تقدير يقع.

وأنت إذا تأملت علمت أنّ هذا الكلام من الشيخ في تقريره أيضاً لا يكون إلّا كذلك.

/DB30/

١٠. هذا غير منطبقٍ على المتن ومشتمل على الاستدراك أيضاً؛

أما الأوّل: فلأنّ الشيخ أثبت التغاير بين صورتين بأنّ إحداهما متجدّدة والأخرى

مستمرة،

والتغاير بينهما في هذا التوجيه مع أحد شقي التريد
وأما الثاني: فلأنّ على هذا التوجيه كان قول الشيخ: «فإن استأنفت... إلى قوله: فهو غير
الصورة التي لم يزل له في مادته لمادته بالعدد» مستدركاً. فالرجوع إلى الحق خيراً؛
فليتأمل فيه!

١١. فيه نظرٌ بعداً أما أولاً: فلدجواز أن يكون محلّ القوّة العاقلة هو الجسم المركّب من
المادّة والصورة. فعلى تقدير تعقّل الصورة الجسمية إنّما يلزم حلول إحدى صورتين و
هي العقلية في المجموع المركّب، والأخرى في المادّة؛ فلا يجتمعان في محلّ واحد؛
وأما ثانياً: فلأنّ إحدى صورتين موجودةٌ بوجودٍ ظليّ والأخرى موجودةٌ بوجودٍ
عينيّ، فيحصل الامتياز. واجتماع الميلين إنّما يستحيل لفقد الامتياز بين الاثنين، فإذا
حصل الامتياز فلا استحالة فيه؛ فتأمل!

١٢. لا يخفى على العارف بصناعة الكلام أنّ ذكر العلاوة بعد الجواب عن الإيراد إشارةٌ
إلى جوابٍ آخر، وحمله على جواب سؤالٍ مقدّر لا يحتمله أسلوب الكلام!
أقول: فالحقّ أنّه جوابٌ آخر، تقريره أن يقال: للصورة العقلية اعتباران:
أحدهما: من حيث أنّه صورةٌ حالّةٌ في النفس وبهذا الاعتبار يكون علماً وعرضاً؛
وثانيهما: من حيث هي لا بشرط شيء وبهذا الاعتبار يكون معلوماً وجوهرًا. و
معلومٌ أنّها مأخوذةٌ بالاعتبار الأوّل مغايرةٌ بالمهيّة نفسها مأخوذةٌ بالاعتبار الثاني، كما أنّ
البناء من حيث أنّه بناءٌ له حقيقةٌ هي الإنسان مع وصف البناء، ومغايرةٌ لحقيقته من حيث
إنّه إنسانٌ. فالصورة العقلية من حيث إنّها عرضٌ مغايرةٌ بالحقيقة لنفسها من حيث إنّها
جوهرٌ. وكما أنّها بالاعتبار الأوّل موجودٌ في العقل فلا شكّ أنّها بالاعتبار الثاني موجودٌ
فيه أيضاً، فيلزم اجتماع المثلين، مع تسليم أنّ العرض مخالفٌ للجوهر من حيث هما
عرضٌ وجوهرٌ بالمهيّة. فهذا هو المراد من قولهم: «على مذهب التحقيق» وهو حصول
الأشياء بمهيّتها في العقل أنّ التغاير بين العلم والمعلوم بالاعتبار، لا أنّ العلم من حيث أنّه
علمٌ وعرضٌ متّحدٌ بالمهيّة مع المعلوم الذي هو جوهرٌ من حيث أنّه معلومٌ؛ فتأمل جدّاً
فإنّه من غوامض الشرح!

١٣. كلام الشارح المحقق مبني على أن جعل المعقول الصورة الجسمية حتى يلزم اجتماع المثليين في محل واحد على ما ذكره صاحب المحاكمات و لهذا عبّر عنها بلفظ الصورة؛ ولو كان المعقول هو الجسم المركّب من الهيولى و الصورة لعبّر عنه بالجسم لا بالصورة.

و أمّا أن هذا لم يطابق ما ذكره الإمام فنقول: أوماً الشارح إلى تخطئة الإمام في جعل المعقول هو الجسم، فهذا منه تعبير للإمام حيث لم يجعل المعقول الصورة الجسمية بل جعل الجسم على ما هو الظاهر من كلامه، إذ الظاهر إن محل القوة العاقلة هو الجسم دون الصورة، و لو قال المحاكم: لعل محلّها هو الصورة الجسمية و حينئذ لا يلزم حلول المثليين في محل، بل حلول أحد المثليين في الآخر؛ فنقول: قد صرح الشارح بأن المراد بالحلول هيئنا المقارنة، و لاشك في أن الصورة الحالّة في القوة العاقلة الحالّة في الصورة الجسمية الحالّة في الهيولى حالّة في الهيولى و الصورة الأخرى أيضاً حالّة فيها، فيلزم اجتماع المثليين في محل واحد.

اقول: نعم! يرد على كلام الشارح أن ما ثبت امتناعه هو حلول مثليين في محل واحد حقيقة، لا مجرد مقارنتها لثالث؛ إذ بمجرد مقارنتها لثالث لا يرتفع الاثنيانية بالكلية. DA31/ كيف لا وقد تغايراً باعتبار المحل القريب؟! و ذلك يكفي للامتياز.

و لو سلّم أن المراد بالحلول مجرد المقارنة فلاشك أن مقارنة الصورة العقلية للقوة العاقلة مقارنة قريبة و لمحل الصورة الأخرى مقارنة بعيدة، و مقارنة الصورة الأخرى لمحلّها مقارنة قريبة؛ و بهذا القدر يتحقّق الامتياز، فإنّ المقارن القريب لأحدى الصورتين غير المقارن القريب للأخرى.

١٤. هذا إنّما يصحّ إذا أريد بالمحل ما هو أعمّ من المحل الحقيقي و المحلّ بالعرض، فإنّ محلّ المحلّ ليس محلاً للحال حقيقة، بل إنّما يقال له: محلّ بعيد له و محلّ بالعرض له. ألا ترى أن السرعة الحالّة في الحركة الحالّة في الجسم ليست حالة حقيقة في الجسم؟ إذ ليست نعتاً له حقيقة، بل إنّما هي نعت للحركة. و لاشك أن الكلام فيما هو محلّ للشيء حقيقة، إذ الممتنع اجتماع المثليين فيما هو محلّ لهما حقيقة، إذ لو كان المحلّ محلّ

أحدهما حقيقةً دون الآخر يحصل الامتياز.

ثم هذا الكلام من الشارح: وهو إن المراد من الحلول ههنا هو المقارنة إشارةً منه إلى أن الصورة العقلية ليست لها حلولٌ وقيامٌ بالنسبة إلى الذهن، بل هي حاصلةٌ فيه لا قائمةٌ به، و فرقٌ بين القيام بالشيء والحصول فيه. ولهذا لم يتَّصف الذهن بالأشياء المتعلقة له؛ فتأمل!

١٥. حاصله: أنه فرقٌ بين العلم والملاحظة بمعنى الالتفات من النفس إلى ذلك الشيء فإن الأمور المذهول عنها المخزونة صورها في الخزانة معلومةٌ موجودةٌ في الذهن مع أن النفس لم يكن ملتفتاً إليها؛ هذا.

لكن الظاهر أن الشيء ما لم يحصل في القوة المدركة لم يتحقق العلم به بالفعل. نعم! عند هذا كان العلم بالقوة، لكن إذا حصل في القوة المدركة تحقق العلم وإن لم يتحقق الالتفات من النفس إليه؛ هذا في العلم الحسولي؛ وأما في العلم الحضورى فيكفي فيه حضور المعلوم عند العالم ووجوده عنده. وبعضهم اشترط الالتفات من النفس إليه؛ والنظر الذي أورده صاحب المحاكمات ناظرٌ إليه.

١٦. ظاهره إنه إيرادٌ على الشارح حيث قال: «هذا مبتدأ احتجاجة».

و جوابه: إن مراد الشارح أن هذا هو ابتداء احتجاجة الذي ذكره في مقام إعادة إكمال الكلام على ما ذكره، لأن قوله: «فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل ممّا له أن يعقل بذاته» نتيجةٌ للحجج المذكورة وليس ابتداء هذه الحجة. فابتداء الحجة التي دعا إليها في بيان المطلوب من قوله: «ولأنّه أصلٌ فلن يكون مركّباً»... إلى آخره؛ وليس مراده إن هذا ابتداء الاحتجاج على الإطلاق. كيف وهو قد صرّح في أوّل الفصل بأنّه قد سبق الحجة عليه.

١٧. لا يخفى عليك أن اختلاف المحلّ والموضوع لا يلزم من مجرد المغايرة بين الأمرين، بل إنّما يلزم من التقابل بين الأمرين؛ فلا يصحّ التقريب المذكور في الشرح بقوله: «فإذن هما لامرين مختلفين». ولعدم لزوم هذا الإيراد اللازم على جعل «الفاء» للتفريع - عدل صاحب المحاكمات عن الظاهر وحملها على مجرد التعقيب، وأشار إليه بلفظ

«الثاني»، و صرح بأنه لم يذكر عليه دليلاً؛ إذ لو كان متفرعاً على ما سبقه لكان دليلاً مذكوراً.

١٨. فيه بحث؛ إذ سيأتي في جواب السؤال الذي يذكره أن محل قوة فساد الصور و الأعراض هو المواد والموضوعات؛ وذلك لأن المراد من الفساد هو زوال الوجود /DB31/ عن الغير الذي - هو المادة، لازوال وجوده في نفسه.

١٩. هذا النظر وارد على هذا التقرير، وما سيبيح في جواب السؤال الذي يذكره يناهض هذا؛ وهو كون محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد، إذ قد تحقق هناك أن محل قوة فساد الصور و الأعراض المواد والموضوعات، دون أنفسها الموصوفة بالفساد.

و الصواب أن يقال في تقرير كون محل قوة الفساد مغائراً لمحل البقاء؛ أن حدوث الفساد و العدم كحدوث الوجود مسبوق بالإمكان، و المراد «بالإمكان»؛ الإمكان الاستعدادي، فلم يكن قائماً بنفس ذلك الشيء الفاسد؛ فلا بد أن يكون قائماً بما يتعلق بذلك الشيء و هو مادته. و حينئذ يندفع جميع ما ذكر، و بقي الكلام في ثبوت هذا الإمكان؛ فتأمل!

٢٠. لا يخفى على من له أدنى مسكة أن السؤال المذكور لم يندفع بهذا؛ لأن السؤال المذكور إيراد على الدليل الذي سبق من الشارح و أشار إليه بقوله: «لما مر»، و ما ذكره دليل آخر مستقل؛ فتأمل!

٢١. فيه نظر؛ لأن القيام بالذات المعتبر في النفس أن لا يكون قائماً بمحل أصلاً، أو لا يكون قائماً بمحل جسماني؛ لا أن لا يتقوم بشيء أصلاً. كيف و الممكن لا بد أن يتقوم بالعلّة لا محالة!

بل نقول: لا معنى للنفس إلا جوهر مجرد عن المادة ذاتاً مفتقراً إليها فعلاً، و هذا هو المعنى المستفاد من تقسيم الجوهر إلى أقسامه. و لم يؤخذ في تعريفه عدم قيامه بالمحل مطلقاً و إن كان مجرداً، و لا أنه غير متقوم بالحال أصلاً، بل يكفي كونه غير جسم و لاجسماني و إن كان في الواقع كذلك.

٢٢. ترد على الشارح مواخذة تقريرها: إن الأصل في المشهور بمعنى البسيط على ما

يشعر به قول الشيخ هبهنا: «فإن أخذت لا على أنها أصل بل كالمركب»... إلى آخره؛ و لم يقل: بل كالمركب أو الحال. فالحق أن يحمل عليه موافقاً للمشهور و مطابقاً لمتن الكتاب حتى يتوجه النقض بالصور و الأعراض على ما أورده الشيخ. و على ما قرّره الشارح لوجه لورود النقض أصلاً. نعم! تقرير الدليل بعد جواب النقض مذكّره الشارح. ٢٣. تخصيص الحركة بالحركة في الكيف مع أن الكلام في زوال الصورة و حدوث صورة أخرى سهو! اللهم إلا أن يقال: عند زوال الصورة و حدوث أخرى تزول كيفية و تحدث كيفية أخرى، و هو المراد بالحركة في الكيف.

٢٤. لا يقال: الكلام على فرض زوال الصورة و فسادها، فإذا كانت تقسيمه لمحلّها يلزم فساد محلّها، لكن محلّها لا يقبل الفساد على ما ثبت؛

لأننا نقول: عند زوال صورة تحدث صورة أخرى بدلها، و قوام الهيولى المجردة بإحدى صورة من هذه الصور كما في الصورة الجسمية و الهيولى الجسمية. أقول: لو ثبت أن محلّ قوّة الفساد لا يكون إلا جسماً أو جسمانياً يكفي في دفع كلام الإمام بل يكفي في أصل الدعوى؛ و لا حاجة إلى الترديدات التي ذكرها و إبطال الشقوق المذكورة فيها.

و الصواب أن يدفع اعتراض الإمام بما أشرنا إليه، و هو: إنه لو كانت النفس مركبة من حالّ و محلّ يكون ذلك المحلّ عاقلاً، لأنّه قائم بنفسه أي: لا بمحلّه، و قد ثبت في النمط الثالث أن كلّ جوهر مجرد غيره قائم بمحلّ عاقل، و ظاهر أنّه ليس بعقل لأنّ كمالاته موقوفة على البدن، فيكون نفساً، و قد فرض جزئها؛ هذا خلف! و لا حاجة إلى إبطال أن تقوّمه و وجوده بالحال لإثبات كونه نفساً، لأنّ القيام بالذات اللازم في كون المجرّد عاقلاً عدم قيامه بالمحلّ لعدم تقوّمه بالغير مطلقاً، ضرورة تقوّم الممكن بالعلّة؛ فتأمل!

/DA32/

٢٥. هذا الكلام منه يدلّ على أن مدار اندفاع دليلهم و الجواب عنه على ما يذكره على الفرق بين إمكان الحدوث و إمكان الفساد في أن إمكان الحدوث يستدعي المادة و إمكان الفساد لا يستدعيها.

وذلك كما ترى كيف ومدار الدليل المذكور على عدم فساد النفس؟! على ما مر.

على أن إمكان الفساد كما إمكان الحدوث يستدعي المادة.

بل الجواب المطابق لأصولهم أن يقال: البدن جائز أن يكون محل إمكان حدوث النفس ولا يجوز أن يكون محل إمكان فسادها على ما ذكره الشارح مشروحاً.

أما أنه على تقدير حدوث النفس يكون النفس ذات مادة فجوابه إنه لا محذور في كون النفس ذات مادة غير قائمة بها ولا حالة فيها بل لها علاقة معها علاقة التدبر والتصرف. فمنشأ قولهم بقدوم النفس على ما قررنا توهمهم أن إمكان الحدوث لا بد أن يقوم بما هو مادة الحادث كما أن إمكان الفساد كذلك. ولما لم تكن للنفس مادة يقوم بها إمكان فسادها كذلك لا يجوز أن تكون لها مادة يقوم بها إمكان حدوثها.

والجواب: أن للنفس مادة بالمعنى الأعم، وتلك المادة وإن لم تصلح أن تكون محل إمكان الفساد لأنها بهذا الاعتبار كانت مباينة لها أجنبياً عنها لكن يصلح أن يكون محل إمكان الحدوث على ما قرره الشارح.

٢٦. لو سلم احتياجها في زمان البقاء إلى البدن في تعلّقها لم يكن فيه فساد، إذ معنى كون النفس عاقلة لذواتها أن تعقلها ليس بالآلة بمعنى أن الصورة المعقولة ترسم فيها لا في آلتها. وأما أن وجودها مشروط بأمر ذي مادة وكذا بقائها ومن هذه الجهة يتوقف تعلّقها عليها أيضاً، فمما لا دليل على نفيه.

قلت: قد مر أن النفس بعد التجريد عن البدن يبقى بذاتها وتعلّقاتها، فلا بد من القول بالفرق بين علّة الحدوث وعلّة البقاء على ما ذكره؛ فتأمل!

٢٧. هذه اللفظة تُقرأ مشددة على أن يكون اسم مفعول من التصيير، إذ لا شبهة في أن التصيير نصب الاسمين الواقعيين في خبره وكان معنى قولنا: «صير الله زيدا عالماً» في قوة قولهم: «جعل الله زيدا عالماً». فإما أن يقال: إنه بمعنى الجعل المتعدي إلى مفعولين، أو يقال: إن أصله صار زيدا عالماً، فبتضعيف العين صار متعدياً، فالمنصوب الثاني كان خبره والمنصوب الأول كان اسمه صار مفعوله حينئذ؛ قال ابن الراوندي:

«كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أَغْيَيْتَ مَذَاهِبُهُ وَجَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلَقَّاهُ مَرزُوقاً

هَذَا الَّذِي تَرَكَ الْأَوْهَامَ حَائِرَةً وَصَيَّرَ الْعَالَمَ الْخَرِيرَ زُنْدِيْقًا
فَالْمَصِيرُ هِيَهْنَا اسْمُ مَفْعُولٍ أُسْنَدَ إِلَى مَفْعُولِهِ الَّذِي كَانَ اسْمُهُ، وَهُوَ الصَّائِرُ؛ وَ«إِيَّاهُ»
خَبْرُهُ، أَوْ مَفْعُولُهُ الثَّانِي وَهُوَ الْمَصِيرُ إِلَيْهِ. وَالْمَصِيرُ فِي هَذَا الْمَقَامِ إِذَا وَقَعَ صِفَةُ الْأَوَّلَى كَمَا
فِي قَوْلِهِ: «فَقَدْ بَطَلَ كَوْنُ الْأَوَّلِ بِالْغَرَضِ ثَانِيًا»، وَ«مَصِيرًا إِيَّاهُ» كَانَ وَصْفًا بِحَالِهِ وَإِنْ وَقَعَ
صِفَةً لِلثَّانِي كَمَا فِي قَوْلِ الشَّيْخِ: «إِنْ كَانَ الْمَعْدُومُ ثَانِيًا وَمَصِيرًا إِيَّاهُ»، كَانَ وَصْفًا بِحَالِ
الْمَتَعَلِّقِ إِذْ يَصْدُقُ عَلَى الثَّانِي أَنَّهُ مِمَّا يَصِيرُ الْأَوَّلُ إِيَّاهُ
وَالْعِبَارَةُ الَّتِي بَدَّلَ عِبَارَةَ الشَّيْخِ إِلَيْهَا مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، فَإِنَّ الصَّائِرَ الَّذِي هُوَ الْأَوَّلُ وَقَعَ
صِفَةً لِلثَّانِي.

وَبَعْدَ مَا قَرَّرْنَا ظَهَرَ انْعِكَاسُ تَشْنِيعِهِ عَلَى الشَّارِحِ وَالشَّيْخِ، وَيُظْهِرُ أَيْضًا أَنَّ مَا أوردَهُ
بِقَوْلِهِ: «فَإِنْ قُلْتَ الْمَفْرُوضُ أَنَّ الْأَوَّلَ»... إِلَى آخِرِهِ مُنْذِفٌ، وَلَا حَاجَةَ فِي دَفْعِهِ إِلَى التَّكْلُفِ
الَّذِي ارْتَكَبَهُ؛ «فَاسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ»

٢٨. هَذَا الْكَلَامُ مِنْهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعِلْمَ الْمَتَعَلِّقَ بِالْمَوْجُودِ الْخَارِجِيِّ مُنْحَصِرٌ فِي الْفَعْلِيِّ
DB32/ وَالْإِنْفَعَالِيِّ. وَلَيْسَ كَذَلِكَ لِأَنَّهُ إِذَا عَمِلَ شَيْئًا أَحَدٌ سَبَقَهُ أَحَدٌ لَكِنْ لَمْ يَرَهُ وَ
لَمْ يَسْمَعْهُ وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ لَمْ يُوْخِذْ مِنْهُ فَلَاشْكٌ فِي أَنَّهُ يَحْصُلُ لَهُ عِلْمٌ بِهَذَا الْعَمَلِ وَهُوَ لَيْسَ
بِفَعْلِيٍّ وَلَا إِنْفَعَالِيٍّ.

فَإِنْ قُلْتَ: بَلْ هُوَ فَعْلِيٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى هَذَا الْعَمَلِ الْجَزْئِيِّ الصَّادِرِ عَنْهُ؛
فَنَقُولُ: بَعْدَ الْإِغْمَاضِ عَنْ عَدَمِ مَلَائِمَتِهِ لِكَلَامِ الشَّارِحِ حَيْثُ قَالَ: «عَمَلًا غَرِيبًا
لَمْ يَسْبِقْهُ أَحَدٌ إِلَى ذَلِكَ» وَ عَنْ أَنَّ هَذَا الْعِلْمَ عِلْمٌ تَعَلُّقِيٌّ مُتَعَلِّقٌ بِمَهِيَّةِ هَذَا الْعَمَلِ وَ لَيْسَ
بِفَعْلِيٍّ وَلَا إِنْفَعَالِيٍّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَهِيَّتِهَا وَ حَقِيقَتِهَا: أَنَّا نَفْرَضُ أَنَّهُ ادْرَكَ هَذَا الْعَمَلِ مِنْ غَيْرِهِ
أَخْذَهُ مِنْ غَيْرِهِ وَلَمْ يَعْمَلْ بِهِ، فَهَذَا الْعِلْمُ لَيْسَ بِفَعْلِيٍّ وَلَا إِنْفَعَالِيٍّ سِوَاءٍ فَرَضَ أَنَّ مِنْ سَبَقَهُ
عَمَلٌ بِمِثْلِهِ أَوْ لَا.

ثُمَّ لَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ عِلْمَ الْعُقُولِ إِنَّمَا يَكُونُ فَعْلِيًّا بِالْقِيَاسِ إِلَى مَا تَحْتِهَا مِنَ الْأُمُورِ
الْمُسْتَنْدَةِ إِلَيْهَا لَا مُطْلَقًا؛ وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ فَرْقٌ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَنَا فِي أَنَّ بَعْضَ عُلُومِهِمْ وَ عُلُومُنَا
فَعْلِيٌّ وَبَعْضُهَا إِنْفَعَالِيٌّ، إِلَّا أَنَّ الْفَعْلِيَّ مِنْهُمْ أَكْثَرُ مِنَ الْإِنْفَعَالِيِّ وَفِينَا بِالْعَكْسِ؛ فَتَأَمَّلْ !

٢٩. لا يخفى أن عبارة «الايجاب» و«الاقتضاء» متساويان في أن ظاهرهما العلية، و لا يصح في الصورة التي ذكرها وفي أنه يمكن تأويلهما بمعنى الاستلزام؛ فتغيير العبارة ليس لذلك.

٣٠. كونه - تعالى - عالماً بذاته من جميع الوجوه وكذا بالعقول المفارقة كذلك يمكن إثباته بما مر أن كل مجرد يمكن أن يكون معقولاً؛ وذلك لأن صفات المبدأ ووجوه اعتباراته وكذا صفات العقول واعتباراتها أمور مجردة عن المادة، فيمكن أن يكون معقولاً؛ وقد ثبت أن ما يمكن للواجب يحصل له بالفعل، فيلزم شمول علمه بها. هذا على تقدير تسليم أن مراد الشارح من العلم التام بالعلة التامة هو العلم بجميع وجوهها.

والحق أن مراده رحمه الله حيثئذ بالعلم التام بالعلة التامة العلم بذات العلة بخصوصها، إذ لا شك أن بمجرد العلم بالنار بعنوان أنها عنصر لا يلزم العلم بآثارها من الاضاءة والاحراق؛ فقيده التام في العلم بالعلة التامة لازم كما فعله الشارح، ولا يكتفي بإيراد قيد التام في وصف العلة كما فعله صاحب المحاكمات.

ثم نقول: بناء كلامه رحمه الله على أن العلم إذا تعلّق بذات العلة التامة بخصوصها كان مستلزماً للعلم بما هو وصف لها وهو كونها مستلزماً للمعلول بخصوصه، فيستلزم العلم بخصوصية المعلول. وأما المعلول فلما لم يستلزم خصوصية العلة فالوصف اللازم له الذي لا بدّ في تعلّقها من تعلّقه هو كونه مستلزماً لعلة ما فلهذا لم يستلزم العلم بخصوصية المعلول العلم بخصوصية العلة ومعيتها وليس مراده بكون العلم بالعلة لا يتم إلا إذا علم كونها مستلزماً؛ إن هذا العلم داخل في العلم التام بالعلة على ما توهمه العبارة، بل إن هذا العلم من رواده، فكأنه من تتمته، فأن إطلاق التتمّة على الرديف والتابع متعارف.

والتفصيل أنه لو كانت العلية باعتبار المهيّة فالعلم بمهيّة العلة بخصوصها يستلزم العلم بمعلولها بهذا الاعتبار؛ وإن كان بحسب الوجود الخارجي فالعلم بمهيّة العلة من حيث إنها موجودة في الخارج مستلزماً للعلم بمهيّة المعلول؛ وكذا في الذهني.

٣١. ليس كذلك! أمّا أولاً؛ فلبعد المرجع على هذا التوجيه وقربه على توجيه الشارح؛

وأما ثانياً: فلأنه على هذا التوجيه كان ينبغي أن يقول الشيخ: «ولما بعدها». ومع ذلك فعلى هذا كان حال ادراك العقول أنفسها مهملًا في الكلام غير مبين؛ بخلاف توجيه الشارح، إذ ما بعد الأول يتناول نفسها. والإمام لما تعرّض في شرح كلام الشيخ لحديث كون العقول عالمة بذواتها لكن جعله من ذواتها لا من ذات DA33/المبدأ علم أنه جعل ضمير «ما بعده» للمبدأ موافقاً للشارح، وضمير «منه» للعقل؛ ففيه تفكيك الضمير. ثمّ الباعث له على ذلك الإيماء إلى ما قرّره من أن العقول شرائط والآلات وليست عللاً حقيقية، إنما العلّة حقيقة هي ذات المبدأ - تعالى - وقد تحقّق أن العلم التام ما يكون من جانب العلّة؛ فاراد أن يجعل علوم العقول من هذا القسم، فأشار إلى أنهما من الأول، إذ المراد أن الأول يفيض العلوم على ذواتهم بناءً على أن المفيض منحصر في ذاته - تعالى - إذ لا مفيض ولا موجد غيره.

وبما قرّرنا ظهر أن توجيهه رحمه الله أولى وبالقبول أخرى؛ فاستقم كما أمرت! ٣٢. هيهنا نظر؛ لأنه إذا كان علم الواجب - تعالى - عين معلولاته كان العلم بالمعلول الأول عين المعلول الأول لأنّ علمه به عبارة عن حضوره عنده ووجوده به، فلم يكن علمه - تعالى - متقدماً على إيجاده. وقد قال صاحب المحاكمات في توجيه كلام الشارح في رده على الشيخ أن العلم متقدّم على الإيجاد حيث قال: «والعلم متقدّم على الإيجاد فيعلم العقل الأول أولاً ثمّ يوجد»؛ وهل هذا إلا تناقض؟!

ثمّ أقول: قد تقرّر أن فعل الواجب إنما هو بالاختيار، وقد مرّ مراراً في الشرح والمحاكمات وقد صرح بذلك الشيخ والشيخ أبو نصر.

وعلى ما حقّقه الشارح يلزم كونه فاعلاً موجباً، وذلك لأنّ في صورة الفعل بالاختيار لا بدّ من تقدّم العلم على الإيجاد، وعلى تحقيق الشارح لا يكون مرتبة العلم سابقاً على الإيجاد بل الإيجاد؛ كان سابقاً على العلم كما أنه سابق على وجود المعلول، إذ على هذا التحقيق العلم بالمعلول عين وجود المعلول عنده، فإنّ التزم ذلك بناءً على أنه لا يلزم من كونه - تعالى - فاعلاً موجباً بالنسبة إلى المعلول الأول ونفي الاختيارية عنه - تعالى - لجواز كونه فاعلاً بالاختيار بالقياس إلى ما بعد المعلول الأول والعلم السابق على

الإيجاد اللازم في الفعل بالاختيار باعتبار أن صور سائر المعلولات مرتسمة في المعلول الأول.

فنقول: على المذهب المشهور من الحكماء وهو: حصر عليّة الواجب عليّة قريبة في المعلول الأول لزم نفي الاختيار عنه - تعالى - عن ذلك؛ مع أن هذا تعسف؛ فتأمل !
 ٣٣. لما ذكر أن هذا البيان خطابي لا يجدي المناقشة بأن الصور إنما تستفيض من واهب الصور لا منّا، وأن كثيراً من الأفعال الصادرة كالحركات وما يلزمها إنما ندركها بصور عقلية مغايرة بعينها؛ والحاصل إن علمنا بها علم حصولي لاجتازي.

[٢/٧٢ ٣/٣٠٦] قال الشارح: كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود....

أثبت أولاً للواجب علماً حضورياً بمعلولاته وهو عبارة عن وجوداتها عنده ولا شك أنه أتم وأكمل من الحصولي الذي كان يارتسام الصورة من المعلول، لأن انكشاف الشيء بحصول نفسه وعينه عند العاقل أتم وأكمل من انكشافه بحصول صورته عنده. ولا شك أن هذا العلم مختص بالموجودات حين وجوداتها، ولا يتعلق بالمعدومات التي لم يتحقق أصلاً؛ ولا بالموجودات قبل وجوداتها ولا بعد عدمها.

ثم أثبت علماً آخر من جهة أن صور الجميع مرتسمة في العقل بل في جميع الجواهر المجردة العقلية، وكان هذه الجواهر حاصلة عنده مع ما يرسم فيها كمراسم فيها صور كثيرة ويحضرها أحد منّا. وهذا العلم /DB33/ وإن كان أدون من الأول لأنه كان بحضور عينه وهذا بحصول صورته المرتسمة فيما يحضره فهذا العلم نوع من العلم الحصولي أو كان الانكشاف يارتسام الصورة، لكن لا في العاقل، بل فيما يحضر عنده. فعلمه بتلك الصور وإن كان حضورياً كعلمنا بالصور الحائلة فينا لكن علمه - تعالى - بذوات الصور كان بسبب تلك الصور كعلمنا بالأشياء المرتسمة صورها فينا؛ ولا فرق إلا بأن تلك الصور فينا مرتسمة في أنفسنا وفي شأنه - تعالى - مرتسمة في معلوله وإن كان هذا العلم في شأنه - تعالى - أتم من جهات أخرى مثل كونه فينا مقتضى ذاته المغايرة

لنفسنا وفي شأنه - تعالى - مقتضى ذاته لكن لاشك أنه أشمل، لأن العلم بالمعدومات و بالموجودات قبل وجودها و بعد عدمها لا يتصور إلا بهذا الطريق؛ و يجري أيضاً الطريق الذي اختاره الشيخ. و لعل لهذا لم يذهب إلى العلم الحضورى في شأنه - تعالى - حتى يحيط علمه بالموجود و المعدوم.

٣٤. هذا اعتراضٌ سيورده الشارح على الشيخ. و الحق أن هذا واردٌ على ما حققه الشيخ و ليس له اختصاصٌ بتوجيه الشارح كلامه.

بيان ذلك: إن الشيخ ذهب إلى أن علم الواجب بمعلولاته علمٌ حصوليٌ يحصل بارتسام صورة المعلوم، في العالم و قد تحقق فيما سبق أن تعقل الجزئيات المادية لا يكون إلا بتجريدها عن المادة و توابعها من الأعراض المخصصة لامتناع ارتسام الصورة الجزئية الحالة في المادة الشخصية في المجرد، و حينئذٍ لا يبقى إلا المهية النوعية الكلية و هذا كما أنه مناقض لما حققنا: من أن العلم التام بالعلّة موجبٌ للعلم بالمعلول، لأن هذه الجزئيات من حيث خصوصياتها الشخصية معلولة له - تعالى - فيجب أن يعلمها من هذه الحيثية كذلك صار سبباً للطعن من جهة أنه يلزم أن يفوت هذه العوارض المشخصة عن علمه - تعالى - عن ذلك.

فإن قلت: الواجب كما يعلم طبائع الجزئيات يعلم طبائع تلك الأعراض و الخصوصيات فلا يفوت عن علمه - تعالى - شيءٌ و لم يلزم تناقض؛

قلت: طبيعة تلك الأعراض أمورٌ كليةٌ، و كذا طبيعة الجزئيات المفروضة؛ و من قاعدتهم إن ضمّ الكلّي إلى الكلّي لا يفيد الشخصية، فلا بدّ من الانتهاء إلى جزئي حقيقي لم يندرج تحت مهية كلية، و لاشك أن ذلك الجزئي في الماديات مادي؛ فكيف تعقله المجرد الصرف كالواجب - تعالى - بالعلم الارتسامي؟! و لهذا قال الشارح: «إنما تصير تلك الطبيعة جزئية لا تدركها العقل و لا يتناولها البرهان، و الحدّ بسبب انضياغ معنى الإشارة الحسية إليها أو ما يجري مجريها من المخصّصات التي لا سبيل إلى أدراكها إلا الحسّ أو ما يجري مجراه» انتهى.

و أراد « بما يجري مجرى الحسّ »: التخيل و التوهم. نعم! لو قيل في تعقل الجزئي

لا حاجة إلى حذف العوارض التابعة للمادة و الشخص لا تشتمل على أمر زائد على الطبيعة النوعية يسمى بالتشخص، و الفرق بين زيد و الإنسان مثلاً بأن الأول ادرك بالإدراك الإحساسي و الثاني أدرك بالإدراك العقلي، و إن الفرق بين الجزئي و الكلّي بنحوي الإدراك لا بدخول أمر يسمى تشخصاً كان جزءاً عقلياً للشخص نسبته إلى الشخص كنسبة الفصل إلى النوع، و لا بدخول الأعراض المعيّنة في هوية الجزئي دون الكلّي كان الأمر كذلك.

لكن هذا مخالف لرأي الشيخ حيث صرح بأن العلم العقلي لا يتعلق بالماديات الجزئية إلا بحذف اللواحق، و كذا هذا أي: كون الواجب عالماً بالأشياء الجزئية مع خصوصياتها على الوجه الجزئي يتحقق في التصوير الذي ذكره الشارح من أن علمه - تعالى - بمعلولاته علم حضوريّ؛ إذ حينئذ لا يلزم ارتسام المادي في المجرد و لا يلزم التغير في صفته - تعالى، لأن العلم بهذا التحقيق كان عين المعلوم و ليس صفة للعالم. DA34/ نعم ! يحصل للعالم من جهة وصف إضافي اعتباري و هو: كونه مميزاً لتلك الأشياء منكشفاً عليه هذه، و لا يحصل من جهة وصف حقيقي للعالم. فعلى هذا التحقيق يسهل تعلق العلم من الواجب - تعالى - بالجزئيات المادية المتغيرة على الوجه الجزئي، و لا يلزم محذوراً أصلاً.

و كذا أقول: على أن يكون صور جميع الجزئيات المادية مرتسمة في بعض القوى كالنفس المنطبعة الفلكية على الوجه الجزئي و تلك القوى مع تلك الصورة حاضرة عنده - تعالى - فمن هذا الوجه أيضاً يمكن له ادراك الجزئيات المادية و المتغيرة من غير لزوم كونه - تعالى - محل ارتسام الصور المادية، و من غير لزوم التغير في صفاته الحقيقية؛ لأن هذه الصور صفات لتلك القوى المادية و التغير فيها جائز.

هكذا ينبغي تحقيق المقام.

٣٥. فيه بحث إذ لا يُعهد في كلامهم إطلاق العلم بالوجه الجزئي على العلم بالشيء من حيث إنه متعلق بزمانٍ مخصوصٍ من حيث إنه حالٌ أو ماضٍ أو مستقبلٌ.

و لو قطع النظر عن ذلك فيرد ما مرّ آنفاً؛ إن الشيخ ممّن قال بارتسام الصور من المعلوم

في الواجب، وارتسام الصور المادية الشخصية وإن كانت مجردة عن خصوصية الحالية والاستقبالية والماضوية في المجرد محالٌ عند الشيخ و سائر المحققين، إذ ظاهرٌ أنَّ بمجرد حذف تلك الاوصاف الثلاثة لا يخرج عن الجزئية والشخصية المانعة لارتسام صورها في المجرد العاقل. نعم! لو كان المانع من تعقل الجزئيات المتغيرة مجرد لزوم التغير في صفته - تعالى - لأمكن توجيهه بما ذكره صاحب المحاكمات؛ لكن الكلام في أنه كيف يرتسم صور الجزئيات المادية في المجرد الصرف.

ثم أقول على هذا المقام: إنه لو كان المانع من تعقل الواجب الجزئيات المتغيرة لزوم التغير في صفته - تعالى - لزوم عدم تعقله لبعض الكليات المتغيرة، فإن أنواع المركبات المتولدة بعضها حادثٌ بلا شبهة كالبلغل مثلاً، فيلزم عدم تعقله - تعالى - له ! فإن قيل: بل تعقله لا من حيث إنه متغير!

قلت: فكذا الجزئيات، فلامعنى لقولهم: «إنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة دون الكليات». اللهم إلا أن يقال: لما كان هذا الحكم أي: التغير في الجزئيات أشمل وأظهر قالوا هكذا، وإلا فالمراد أنه لا يعلم المتغيرات من حيث التغير. هذا نهاية التحقيق في هذا المقام. والتكalan على التوفيق.

[٣/٣١٢ ٢/٧٥] قال الشارح: فأن العالم يكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه....

هذا حقاً

وإن قيل: إن العلم كالقدرة صفةٌ واحدة ذات إضافات مختلفة كالقدرة، فالتغير لا يقع إلا في إضافاته لافيه نفسه.

٣٦. يمكن الجواب عن هذا النقض بأن الإضافات المحضة ليست كمالات معتدلاً بها بموصوفاتها إلى غير موصوفها. ولا يخرجها كونها وجودية عن ذلك، لأن هذا لازمٌ لها من حيث افتقارها في نفسها إلى غير موصوفها، وذلك لا يزول بكونها وجودية، ولهذا قال في بحث الغنى التام: «إن الافتقار من جهة الصفة الإضافية لا يوجب الفقر ولا ينافي الغنى التام».

وأما الجواب الآخر للشارح ففيه بحث؛ إذ الإضافات وإن لم تكن موجودة عند الشارح لكن عند الحكماء الإضافات موجودة في الخارج على ما هو المشهور؛ وحمل الوجودي على غير هذا المعنى بعيد جداً؛ فتأمل!

فهذا الجواب لا يطابق أصولهم.

ويمكن الجواب؛ بأنهم لم يقولوا بوجود جميع الإضافات، بل ببعضها في الجملة.

٣٧. لعل غرض الإمام /DB34/ أنهم وإن قالوا في اللفظ أنه - تعالى - فاعلٌ بالاختيار لكن نفوه في المعنى؛ لأنهم قالوا إنه فاعلٌ مختارٌ بمعنى إن شاء فَعَلَ وإن لم يشأ لم يفعل لكن المشية واجبةٌ وعدم المشية ممتنعةٌ، فهذا يرجع إلى الإيجاب. وبالجمله إذا كانت المشية واجبةً بلا اختيارٍ فيها انتفت، وعند تحققها وجب صدور الفعل، لأنه جزء أخير للعلّة التامة. وعند الحكماء امتنع تخلف المعلول عن علته التامة؛ فلامجال لهذا السؤال. فإذا قيل إنما فعل ذلك لتعلق المشية به.

وإن قيل: لم تعلق المشية به؟

قلنا: ليس له اختيارٌ في ذلك، بل هذا مقتضى ذاته؛ فينقطع السؤال.

وأما عند المتكلمين: الذين فسروا الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فيتوجه هذه الشبهة، إذ في كل مرتبة من المراتب يمكن الترك، فيتوجه أنه لما أمكن له الترك وكان أولى بالنسبة إلى المعلولات فلم يختار الفعل؟

٣٨. للإمام أن يقول: هذه المقدمة مقدمة خطابية غير مسموعة في المقام البرهاني، فإن استدلل عليها بأنه لا بد من المناسبة بين الفاعل وآثاره فله أن يمنع تحقق المناسبة من كل الوجوه فإن فاعل المادي قد يكون مجرداً وفاعل الحادث يكون قديماً وفاعل الممكن يكون واجباً... إلى غير ذلك. بل الوجه في توجيه الإشكال ما صدرناه؛ وهو موقفٌ على كونه فاعلاً مختاراً بالمعنى الذي ذهب إليه المليون، وعلى كون أفعاله - تعالى - متصفةً بالحسن العقلي على ما ذكره الإمام.

[٢/٧٩ ٣/٣٢١] قال الشارح: الأول ما لا شر فيه أصلاً.

لا شك أن الكلام في الشرّ بالعرض، لأن الكلام في الوجود وهو شرٌّ بالعرض.

و حينئذ نقول: لما استند الحوادث مثل القحط والوباء وأمثالهما إلى العقل الفعّال كان العقل شراً بالعرض ومشتماً على الشرّ في الجملة. اللهم إلا أن يقال: المراد بالشرّ ههنا ما كان سبباً لذاته لما هو شرّاً بالذات والعقل لا يفعل القحط لذاته بل إنما يفعل ما يترتب عليه ذلك فترتبه على العقل بالعرض وقس عليه؛ فتأمل.

٣٩. ليس كذلك! بل الشارح سلك طريقاً آخر لتوجيه كلام الشيخ لم يتوقف هذا التقرير على كونه - تعالى - فاعلاً بالاختيار ولا على كون الأفعال متصفةً بالحسن والقبح العقليين.

و تقريره كما تدلّ عليه عبارته: إنّ الشيخ ليس غرضه إنّ ههنا سؤالاً متوجّهاً وكان في صدد بيان جوابه، بل إنّ الفلاسفة لما بحثوا عن أفعاله - تعالى - ووجدوا في أفعاله ما يكون شراً في الجملة بحثوا عن كيفية صدور الشرّ عنه - تعالى، مع أنّه كان خيراً بالذات. ويمكن أن يكون قوله: «عمّا هو خيرٌ بالذات» محطّ الفائدة، إذ كان المراد أنّه يتوجّه ههنا سؤال وإن كان خطائياً وهو: أنّه كيف يتصوّر ويعقل صدور الشرّ عن الخير بالذات مع أنّ المناسبة بين المؤثر والآثار يقتضي كونها خيرات. ولا يخفى أنّ شيئاً من التقريرين لا يتوقف على منع مقدّمة واحدة ممّا ذكره الإمام فضلاً عن توقّفه على منع المقدّمتين جميعاً.

٤٠. الرذيلة المذكورة في الشرح ليس هو المذكور في المتن، بل ذكر الشارح هذا بعد الجهل إشارة إلى أن الجهل الكامل إنّما يوجب الهلاك السرمدي لكونه رذيلة عظيمة، لأنّ عند الفلاسفة الشقاوة من جهة الرذائل، فهذا كالتفسير للجهل؛ فتأمل ولا تتخبط!

٤١. الأظهر في الجواب ما قالوا: إنّ العلم تابعٌ للمعلوم دون العكس، فليس العلم بالمعصية سبباً للمعصية حتّى يجب المعصية بوجوبه؛ فعلمه - تعالى - بمعصية زيدٍ لأنّه سيعصى لا أنّ زيداً يعصى لأنّه قد علم الله - تعالى - معصيته! ومن المعلوم أنّ وجوب الشيء المقارن للالزام لفعل لا يجعل ذلك اضطرارياً بحيث يقبح العقل التكليف به، وإلاّ لزم أن لا يحسن التكليف إلاّ لما سيقع إليه ولا يحسن أن يتعلّق بغيره، ومن المعلوم أنّه ليس كذلك.

و هيهنا إشكال قوي يرد على من قال بالحسن و القبح العقلي سواء قال بأن أفعال العباد مخلوقة له - تعالى - أو مخلوقة لنفسه.

بيانه: أنه لما تقرر أن التخلّف عن العلة التامة محال سواء كانت /DA34/ علة موجبة أو مختاراً إذ عند جميع ما يتوقّف عليه الفعل لو جاز تخلّف الفعل و جاز وجوده فرضنا وقوعه معه تارة و عدمه معه أخرى، فيلزم ترجيح وقوعه في زمان الوقوع على وقوعه في زمان العدم بلا مرجّح.

فإن قيل: لعلّ زمان الوقوع يحصل أمراً آخر هو المرجّح؛

قلنا: فلم يكن ما فرضناه جميع الموقوف عليه، جميع الموقوف عليه؛ هذا خلفاً وإذا ثبت هذا فنقول: الأفعال الصادرة عن العبد ظاهراً إن كان فاعله هو الله - تعالى - فلا يحسن العقاب و العذاب في شأن العباد؛ وإن كان فاعله العبد فإن كان لا بالاختيار فكذلك، وإن كان بالاختيار فنقول: قبل الإرادة المتعلقة بذلك الفعل الذي هو الجزء الأخير للعلّة التامة لم يجب الفعل و بعدها يجب؛ فإن كان صدورها عن الله - تعالى - فيتوجّه السؤال المذكور إذ ما لم يتحقّق ذلك الجزء من العلة لم يتحقّق ذلك الفعل، و وقوعه ليس بفعل العبد؛ وإن كان صدورها عن العبد فإن كان بالاختيار فلا بدّ لصدورها من إرادة أخرى، و ننقل الكلام إليها حتّى يتسلسل. و القول بأنها اعتباريّة محضة ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار خلاف البديهة على ما صرّح به بعض الأفاضل. و أيضاً؛ إذا راجعنا أنفسنا لم نجد إرادة أخرى فينا تعلّقت بتلك الإرادة.

و إن كان لا بالاختيار فيتوجّه السؤال المذكور، إذ يقبح عند العقل عقاب أحدٍ بفعلٍ يصدر عنه بسبب أمرٍ صدر عنه بلا اختيار، و بعد صدوره عنه بلا اختيار و يجب صدور ذلك الفعل عنه كما إذا سقط شخصٌ من علوٍ فوصل إلى رأس شخصٍ، فكسره، و لا يخفى أن هذا الإشكال بالتقرير الذي ذكرنا قوي جداً لا يندفع بالوجوه المذكورة في الستن و الشرح و المحاكمات.

ثم أقول: هذا الإشكال واردٌ على المعتزلة دون الأشاعرة، لأنهم لم يقولوا بالحسن و القبح العقلي بل الحسن ما يحسنه الله - تعالى - بقوله أو بفعله، و كذا القبح ما يقبحه. و لما

كان هؤلاء نفوا قاعدة التحسين والتقييح العقلي لم يتوجّه أنّه لا ينبغي له - تعالى - عذابهم وعقابهم بفعل لم يكن لهم اختيار فيه بالمعنى الذي قرّرنا، لأنّ هذا راجع إلى أنّ هذا قبيح عند العقل وقد عرفت بطلانه عندهم، بل ما يفعله الله - تعالى - هو عين الحسن عندهم. ولا يرد على الحكماء النافين لاختياره - تعالى - بمعنى صحّة الفعل والترك، إذ على تقدير القول بتحقيق الاختيار بالمعنى الذي ذهب إليه الحكماء كان المتحقّق في العبد هو الاختيار المشوب بالإيجاب.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا في العبد جارٍ في شأنه - تعالى - وعندهم المتحقّق في شأنه - تعالى - أيضاً هو الاختيار المشوب بالإيجاب؛ فإذا قال العبد: صدور المعصية مني بغير اختيار صرف فليمتّ تعاقبي؟ فله - تعالى - أن يقول: صدور العقاب والعذاب مني أيضاً بهذا الوجه بعينه، فليس لك السؤال عنه.

والذي يدلّ عليه الأصول الحاصلة بالنظر والاستدلال أنّ لا معنى للاختيار إلا بهذا الوجه دون الوجه الذي ذكره المتكلّمون؛ وحينئذٍ يمتنع التخلّف وكان الاختيار مشوباً بالإيجاب. فإذا لم يقل بنفي القاعدة المذكورة كما اختاره الأشاعرة فينحصر الجواب فيما قرّرنا، فلا بدّ للمعتزلة أن يلتزموا أنّ الاختيار في شأن العبد وفي شأنه - تعالى - كان مشوباً بالإيجاب، وتفصّوا عن الإشكال المذكور بما قرّرنا. فالخلاص من هذا الإشكال إنّما يتصوّر بالقول بشائبة الإيجاب في شأنه - تعالى - وقد قال به بعض المتكلّمين أيضاً؛ أو بالقول بنفي الحسن والقبح العقلي.

ولعمري إنّ تحقيق هذا المبحث على هذا الوجه ممّا لم يحجم أحدٌ حوله؛ وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء» (مائدة/ ٥٤).

والله أعلم بحقيقة الحال وحقيقة المقال. /DB35/



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي

النمط الثامن في البهجة والسعادة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

النمط الثامن

[٢/٨٦-٣/٣٣٣] قوله^١: إِنَّ اللَّذَاتِ الْقَوِيَّةَ الْمُسْتَعْلِيَةَ^٢.

لَمَّا كَانَتْ اللَّذَّةُ إِدْرَاكَ الْمَلَائِمِ، وَالْإِدْرَاكُ إِمَّا حَسِّيًّا أَوْ عَقْلِيًّا، كَانَتْ اللَّذَّةُ، أَيْضاً^٣ - عَلَى قَسَمَيْنِ^٤: حَسِّيَّةً، وَعَقْلِيَّةً.

وَاللَّذَّةُ الْحَسِّيَّةُ إِمَّا ظَاهِرَةٌ تَتَعَلَّقُ^٥ بِالْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ، وَإِمَّا بَاطِنَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْوَهْمِ وَالْخِيَالِ - كَالرَّجَاءِ وَالشُّوقِ وَالتَّصَوُّرَاتِ الشَّهْوِيَّةِ وَالْغَضَبِيَّةِ - . فَاللَّذَاتُ ثَلَاثٌ فِي ثَلَاثِ مَرَاتِبٍ^٦؛ فَمَرْتَبَةُ اللَّذَّةِ الْحَسِّيَّةِ الْبَاطِنَةِ أَقْوَى مِنَ الظَّاهِرَةِ، لِأَنَّهَا آثَرُ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ؛

وَمَرْتَبَةُ اللَّذَّةِ الْعَقْلِيَّةِ الصَّرْفَةِ أَقْوَى مِنْهُمَا جَمِيعاً، فَإِنَّ اللَّذَّةَ تَتَفَاوَتُ بِحَسَبِ تَفَاوُتِ الْإِدْرَاكِ وَتَفَاوُتِ الْمَدْرَكِ وَتَفَاوُتِ^٧ الْقُوَى الْمَدْرَكَةِ، فَإِنَّ الْقُوَّةَ الْمَدْرَكَةَ مَا كَانَتْ فِي نَفْسِهَا أَشْرَفَ وَأَقْوَى يَكُونُ لَذَّتُهَا أَتَمَّ كَمَا أَنَّ^٨ لَذَّةَ الْعَيْنِ الصَّحِيحَةِ مِنْ جَمَالِ الْحَبِيبِ أَقْوَى مِنْ لَذَّةِ الْعَيْنِ الْمَرِيضَةِ^٩ وَكَذَلِكَ الْإِدْرَاكُ مَا كَانَ أَقْوَى تَكُونُ اللَّذَّةُ أَكْثَرَ كَمَا أَنَّ الْعَاشِقَ إِذَا رَأَى مَعْشُوقَهُ مِنْ مَسَافَةٍ أَقْرَبَ يَكُونُ لَذَّتُهُ أَكْثَرَ، وَكَذَلِكَ الْمَدْرَكُ مَا كَانَ^{١٠} أَشْرَفَ كَانَ اللَّذَّةُ^{١١} فِي

- | | | |
|-------------------------|-------------------|-------------------|
| ١. م: + النمط الثامن. | ٢. ص: + أقول. | ٣. م: - أيضاً. |
| ٤. م: + أيضاً. | ٥. م: متعلّقة. | ٦. ص، ص: - مراتب. |
| ٧. م: - المدرك و تفاوت. | ٨. م: أنم لأن. | ٩. ص: المريض. |
| ١٠. م: ما كان المدرك. | ١١. ص: أشرف يكون. | |

نيله^١ أعظم، فإنَّ المعشوق المنظور ما كان أحسن تكون لذّة رؤيته أكثر. ولما كانت القوّة العقلية أشرف من القوّة الحسيّة لأنّها مجردة وهي منغمسة في المادّة، وإدراكها أقوى لأنّها عاقلة بذاتها وإدراك القوى الحسيّة بالآلات، ومدرّكات العقل أقوى لأنّها كليّات من مدرّكات القوى وهي جزئيات^٢ لا جرم تكون اللذّة^٣ العقليّة أقوى من سائر اللذّات. فإن قيل: نحن لا نلتذّ بالمعقولات ولا نتألّم من الجهالات، فلو كانت^٤ اللذّة العقلية أقوى وجب أن يكون التذاذنا بالمعقولات^٥ فوق ما نلتذّ بالمحسوسات، وليس كذلك، بل لا نجد لذّة أصلاً^٦ /SA34/

فالجواب: إنّ اللذّة ليست نفس إدراك الملائم، بل حالة تابعة لإدراك الملائم^٨، فمن البين إنّنا إذا أدركنا ملائماً حصلت لأنفسنا حالة أخرى بحسبه هي اللذّة، فإدراك الملائم والمنافي^٩ وإن اقتضى اللذّة والألم إلا أن هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة^{١٠} عند الإدراك دائماً. فربّما يتوقّف حصولها على وجود شرط أو ارتفاع مانع، ولا شك أن للنفس ألفاً بالمحسوسات والشهوات واتّصافاً^{١١} بالأخلاق الذميمة، فلعلّ ذلك مانع من وجدان اللذّة بالمعقولات، كما أنّ المريض الممرور الذي^{١٢} تغلب عليه مرّة الصفراء لا يلتذّ بالحلاوي، بل يعاقها ويكرهها.

لا يقال: أثبتوا لله - تعالى - لذّة عقلية، فلو كانت اللذّة حالة زائدة على الإدراك لزم وجود أمر زائد في ذاته - تعالى -، وإنّه محال.

لأنّا نقول: اللذّة فينا معنّى زائد على إدراك^{١٣} الملائم، بخلاف اللذّة في الباري - تعالى^{١٤} -، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات.

أو نقول: اللذّة ليست هي إدراك الملائم فقط، بل إدراك ونيل للملائم^{١٥}. ونيل المعقولات يشبه حالة العيان بعد حال الغيبة، ولهذا قال: من كملت^{١٦} قوّته العلميّة يجد

- | | | |
|-----------------------|-----------------------|------------------------------|
| ١. م: ميله. | ٢. م: - الجزئيات. | ٣. م: لذّة. |
| ٤. م: كان. | ٥. م: + أشرف. | ٦. م: + قد. |
| ٧. م: - أصلاً. | ٨. م: بل ... الملائم. | ٩. م: المنافر. ج: أو المباح. |
| ١٠. م: الحالات. | ١١. م: أيضاً. | ١٢. م: - الذي. |
| ١٣. م: لزم ... ادراك. | ١٤. م: - تعالى. | ١٥. م: الملائم. |
| ١٦. م: كمل. | | |

لذاتٍ عقليةً عظيمةً. فلعله واصلٌ إلى نيل المعقولات، فهو عين اليقين. و مثال ذلك العنين لو فرضناه يتصوّر الجماع بأنه إدخالٌ في الفرج^١ لا يلتذّ به كما يلتذّ من ناله. فاللذة ليست من الإدراك، بل من النيل. وكذلك من تصوّر الحسن لا يلتذّ به بل من نيّله، فالنفس ما دامت ألفت بالمحسوسات مشوبةً بشوائبها وكانت^٢ المعقولات لا تتمثل^٣ فيها تمثلاً تاماً بحيث يلاحظها حقّ الملاحظة أمّا إذا تخلّصت^٤ من هذه الشوائب فربّما تعتورها حالٌ كالمشاهدة بالنسبة إليها، وهو نيّلتها.

واعلم! أنّ المطلوب من هذا الفصل ليس إلّا نفي حصر اللذات في الحسية الظاهرة و استحقال غيرها. وإنّما ذكرنا ما ذكرنا تنبيهاً على المطلوب بالذات من النمط كما سيأتيك تفاصيله^٥.

[٢/٣٣٧-٢/٨٧] قوله: لأنّ إدراك الشيء قد يكون بحصول صورةٍ تساويه^٦.

يمكن أن يدرك الشيء^٧ و لا يلتذّ به^٨، فلا يكفي في اللذة مجرد الإدراك؛ بل لابدّ من نيل ذاته، مثلاً يتصوّر ذات جمال و لا يلتذّ بها إلّا بنيّلتها.

و كأنّ سائلاً يقول: نيل الشيء لا يكون إلّا بإدراكه، فحينئذٍ كفى ذكر النيل.

أجاب: بأنّ مفهوم النيل ليس إلّا حصول^٩ الشيء و وجدانه، وهو لا يدلّ على إدراكه إلّا بالمجاز. ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود.

فإن قيل: لا شك إنّنا نلتذّ بتخيّل امرأةٍ حسنة، و تخيّل جماعٍ و شرب مشروبٍ، فهيهنا الالتذاذ^{١٠} حاصلٌ دون نيل اللذات!

فنقول: نحن لا نلتذّ، بل نتخيّل الالتذاذ بتخيّلنا النيل [١].

وقدّم الإدراك على النيل لأنّه أعمّ منه^{١٢}، و تقدّم الأعمّ في التعريفات واجبٌ.

لا يقال: قد يتحقّق النيل بدون الإدراك كما إذا كان مشغولاً بأشغالٍ و مرّ عليه حبيبته و

٣. م: لا تمثّل.

٤. م: كان.

١. م: فرج.

٦. ق، س: مساويه.

٥. م: سيأتي تفاصيلها.

٤. م: تخلّص.

٩. م: + أن.

٨. ج، س، ق: - به.

٧. م: + أولاً.

١٢. م: - منه.

١١. م: التذاذ.

١٠. م: حضور.

لم يره، فلا يكون الإدراك أعمّ من النيل.

لأنّا نقول: ما نال حبيبه، بل الحبيب ناله. ولم يقل: «لما هو عند المدرك» لأنّ اللذة ليست هي إدراك مهية اللذيذ، بل إدراك حصوله له و وصوله إليه.

فالحاصل إنّ اللذة لا تحصل بإدراك اللذيذ فقط، بل بإدراكه^١ وإدراك حصوله، ولا بمجرد إدراك حصوله، بل ومع حصوله له^٢، وهو النيل. واللذيذ ما هو عند المدرك كمالاً وخيراً، فالمعتبر كماليته وخيريته عنده لا في نفس الأمر.

فإن قلت: فالجاهل^٣ بالجهل المركّب يجب أن يكون ملتذّاً به، وحينئذٍ إنّ بقي الجهل بعد موته فهو ملتذّ به كما في الحياة، وإن لم يبق لم يتألم، لأنّ سبب تألمه هو الجهل وقد زال. فأحد الأمرين لازم؛ إمّا إثبات لذّته بالجهل المركّب بعد الموت، أو نفي^٤ عذابه، وهو خلاف ما صرّحوا به^٥.

فنقول: لا نسلم الالتذاذ بالجهل المركّب، وإنّما يلتذّ به لو نال مدركه. لكن النيل وهو وجدانه يتوقّف على وجوده، وليس بموجود [٢]. وسيبيّنه الشارح زيادة بيان.

والمشهور أنّ اللذة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي^٦. ثمّ يفسّرون الملائم بما يكون كمالاً وخيراً للمدرك من حيث هو كذلك، والمنافي^٧ ما يكون آفة^٨ وشرّاً للمدرك من حيث هو كذلك^٩. فما ذكره الشيخ أقرب إلى التحصيل من المشهور، لأنّه لما احتيج إلى تفسير الملائم والمنافي^{١٠} بهذين التفسيرين فأيرادهما أولى، قصراً للمسافة وتفصيلاً للجهل. وأيضاً فإنّه^{١١} ذكر النيل وقيد الوصول، وقد بان أن لا بدّ منهما.

قال الإمام: فسّر الشيخ اللذة والألم بالكمال والخير والآفة والشرّ. فلا بدّ من العلم بهذه الأشياء.

أمّا^{١٢} الخير والشرّ فإنّ أراد بهما ما ذهب إليه من أنّ الخير هو الوجود والشرّ هو

١. م: بدراك. ٢. م: - و لا بمجرد ... له. ٣. ص: ق: فالحاصل. ٤. م: يلتذّ. ٥. م: أو عدم بقاء. ٦. م: ما مرّ جوابه. ٧. م: المنافر. ٨. م: المنافر. ٩. م: - و. ١٠. س، ج: - و المنافي ... كذلك. ١١. م: المنافر. ١٢. م: للجمل فإنّه ترك.

المعدوم، رجع التفسير^١ إلى أنّ اللذة إدراك الوجود والألم إدراك المعدوم؛ وذلك باطل! أمّا تفسير اللذة فلأنّه يلزم منه أن يكون إدراك الأحوال الحاصلة عند احتراق^٢ الأعضاء أو تبرّدّها بالثلج أو عند سماع الأصوات المنكرة وشمّ الروائح^٣ /SB34/ المؤذية ورؤية الأشياء المؤذية لذات^٤ لأنها إدراك موجودات؛ وأمّا الألم فلأنّ العدم لا يحسّ به.

وإنّ أراد بهما التفسير المشهور وهو: إنّ الخير هو اللذة وما يكون وسيلةً إليها، والشرّ هو الألم وما يكون وسيلةً إليه كان معنى التفسيرين؛ أنّ اللذة إدراك اللذة وما يكون وسيلةً إليها، والألم إدراك الألم وما يكون وسيلةً إليه^٥، وفساده ظاهر.

وإنّ فسّرهما بشيء ثالث فلا بدّ من ذكره لينظر فيه!

وأمّا الكمال فالأكثر فسرّوه بأنّه حصول شيءٍ من شأنه أن يكون له. فيقال لهم^٦: إنّ كان المراد من قولكم: «من شأنه أن يكون له» إمكان اتّصافه به، لزم أن يكون الجهل والأخلاق^٧ الرديئة والتركيبات الفاسدة كلّها كمالات، لإمكان اتّصاف النفس والأجسام بهذه الصفات؛ وإنّ كان المراد شيئاً آخر فاذكروه لتتكلّم عليه!

قال الشارح: ما ذكرنا في بيان التعريفين يغنى عن جواب هذه الأسئلة، لأنّه بيّن أنّ المراد بالكمال والخير هيهنا الإضافيان المنتسبان^٨ إلى الغير، وبقولهم في تعريف الكمال: «ما من شأنه أن يكون له أن يناسب^٩ الشيء ويليق به»، ولا شكّ أنّ الأخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة لا يليق بالنفوس والأجسام وبالخير الموجود، لامطلقاً بل من حيث هو مؤثّر، فلا يرد النقوض لأنها ليست مما يؤثّر؛ وبالشرّ الشرّ بالعرض وهو الموجود الذي يكون سبباً لعدم شيء آخر. فجاز أن يحسّ^{١٠} به.

[٣/٣٣١-٢/٨٨] قوله: أراد الفرق بين الخير^{١١} والكمال.

لا يستراب في أنّهما متساويان^{١٢} صدقاً، والكلام في تغييرهما مفهوماً. والإمام

١. ق: التفسيران. ٢. س، ق: احراق. ٣. م: الرياح.

٤. م: ادراكات. ٥. ص: - إليه. س: + كان معنى ... ظاهر.

٦. س، ص: لا نسلم. ٧. ج: الاختلاف. ٨. م: الإضافيتان المنتسبان.

٩. س، ص: ما ثبت. ١٠. س: يحسن. ١١. م: - و.

١٢. م: يتساويان، ص: متناقضان.

اعترض بأن كلام الشيخ يشير هيئنا بأن الكمال والخير شيء واحد. فذكر أحدهما مغني عن الآخر. فذكر^١ الشارح أنه خير باعتبار أنه مؤثر وكمال بحسب البرائة من القوة، فيتغايران مفهوماً.

[٣/٣٣١-٢/٨٩] قوله: ولعلّ ظاناً.

نقض على الحد المذكور، و تقريره: إنه لو كانت اللذة إدراك الملائم والخير فكلما كان الملائم أكثر ملائمةً وخيريةً يجب أن يكون الالتذاذ به أكثر؛ وليس كذلك، لأن الصحة أقوى ملائمةً للنفس من الأشياء الحلوة، مع أن الالتذاذ بها أكثر! والجواب: أنا لا نسلم أن الالتذاذ بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالحلو، فإن من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة. وبعد التسليم والسامحة فالشرط في اللذة حصول اللذيذ والشعور به، ومهما ضعف الشعور تضعف اللذة، فعدم^٢ كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها، إذ المحسوسات إذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور؛ فلهذا لا يلتذ بها^٣ كمال الالتذاذ.

مركز تحقيق كتاب مآثور علوم اسلامی

هذا هو المطابق لمتن الكتاب. وأما الشارحان فقد وجّها النقض بعدم التذاذ النفس بالصحة. وجوابه بنفي إدراك الصحة بسبب استمرارها، ولا يكاد ينطبق على المتن. و تقرير السؤال الثاني: إن بعض المرضى قد يكره الحلو مع أن الحلو كمالٌ وخير. فهيهنا إدراك الكمال والخير متحقق^٤ ولا لذة. والجواب: إننا لا نسلم أن الحلو في هذا الحال كمالٌ وخير له.

[٣/٣٣٣-٢/٩١] قوله: إنه قد يصح إثبات لذة ما يقينا.

اعلم! أن المطلوب بالذات من هذا النمط إثبات اللذة العقلية، وكأنه عناها بالبهجة و

٣. م: - بها.

٢. س، ص: لعدم.

١. ص: وذكر.

٥. م: يتحقق.

٤. م: فهيهنا.

السعادة التي عنون^١ النمط بهما^٢. لنفى أولاً قول من حصر اللذات في الحسية الظاهرة^٣، ثم عرّف مهية اللذة والألم. ومن البين أن حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف على البحث الأول؛ وثانياً أراد أن يشرع في المطلوب^٥ بالذات، وهو إثبات اللذة العقلية. ولما كان بعض الأوهام ربّما سبق إليه أن لذة عقلية لو وجدت وجب أن يكون لنا شوق^٦ إلى تحصيلها أو ألماً عقلياً لو كان وقع منا احتراز بالغ عنه وليس كذلك، تبه أولاً في هذا الفصل على إمارة هذا الوهم؛ فإنه ربّما يجزم بوجود لذة أو ألم ولا تحصل^٧ رغبة أو رهبة لعدم الذوق والوجدان، كما أن العنين^٨ قد يعلم من طريق السماع أن في الجماع لذة ولا يميل إليه، وصاحب الحمية إذا لم يعرضه آفات الأسقام فرّبما لم يحترز^٩ عن المتناولات الرديئة، فكذاك ههنا لم يلزم من عدم الميل إلى^{١٠} حصول اللذات العقلية، أو عن الآلام العقلية القدح في وجودها.

ثم تبه^{١١} في الفصل الأخير^{١٢} على المطلوب، وحاصله أن يقال: كما أن لكل قوة من القوى الحيوانية كمالاً إذا حصل صارت ملتذّة^{١٣} به لما تقرّر أن اللذة^{١٤} هي إدراك الكمال وحصوله، فكذاك للجوهر^{١٥} العاقل كمال وهو أن يكون عالماً^{١٦} بالأشياء - فإذا حصل^{١٧} حصلت اللذة لا محالة.

وأما قوله: «ولو وقع مثل^{١٨} ذلك لا عن سبب خارج» فهو كما في النوم، فإنه ربّما يتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة مأخوذة من الصورة المخزونة في الخيال ولا مادة^{١٩} هناك، ولهذا^{٢٠} قد يجنب في المنام من رأى امرأة باشرها. ثم يبين أن اللذة العقلية أشرف وأكمل من اللذة^{٢١} الحيوانية، فإن مدركات العقل أشرف من مدركات الحس والإدراكات العقلية أقوى من الإدراكات الحسية.

٣. م: بالحسية الظاهرة.

٢. ص: بها.

١. ج: عنوان.

٦. م: شوق لنا.

٥. م: المفصود.

٤. ج: الآن.

٩. م: لم يتحرز.

٨. م: الوجدان كالعينين.

٧. م: لا يحصل.

١٢. م: الآخر.

١١. ق: تبه.

١٠. م: عدم النيل.

١٥. م، س: الجوهر.

١٤. م، س: الجوهر.

١٣. ص: + و.

١٨. م: منك.

١٧. م: حصلت.

١٦. م: عاقلاً.

٢١. م: اللذة.

٢٠. م: فلذا.

١٩. م: فلا مادة.

أما الأول فلأن^١ مدركات الحس ليست^٢ إلا كفيات مخصوصة كالألوان و الطعوم و الروائح و الحرارة و البرودة و أمثالها، و مدركات العقل هو ذات الباري - تعالى - و صفاته SA35/ و الجواهر العقلية و الأجرام السماوية و غيرها، و من البين أن لا نسبة لأحدهما في^٣ الشرف إلى الآخر.

و أما الثاني فلوجهين: أحدهما: إن الإدراك العقلي واصل إلى كنه الشيء حتى تميّز بين المهيّة و أجزائها و أعراضها، ثم تميّز بين الجنس و الفصل و جنس الجنس و جنس الفصل و فصل الجنس^٤ و فصل الفصل^٥ بالغة ما بلغت، و تميّز بين الخارجي اللازم و المفارق، و بين اللازم بوسط و بغير وسط^٦. و أما الإدراك الحسي فلا يصل إلا إلى ظاهر^٧ المحسوس. فيكون الإدراك العقلي أقوى^٨.

و ثانيهما: إن الإدراكات العقلية غير متناهية بخلاف الإدراكات الحسية، وإذا ثبت أن الإدراك العقلي^٩ أقوى من الإدراك الحسي^{١٠} و أن مدركات العقل أشرف من مدركات الحس ثبت أن اللذة العقلية أكمل^{١١} من اللذة الحسية.

[٢/٩٣ - ٣/٣٢٨] قوله: أنا نجد عند الأكل.

تقريره: أنا لا نسلم أن الجوهر العاقل لو أدرك الأشياء^{١٢} كان ملتذاً^{١٣} به. قولهم: لأن إدراك الأشياء على ما هي عليه ملائم له و كمال، و اللذة^{١٤} هي إدراك الكمال.

قلنا: أمثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية و التفسير، فإننا نجد عند الأكل و الشرب و الوقاع حالة مخصوصة هي اللذة و نميّز^{١٥} بينها و بين سائر الأحوال النفسانية من الغضب و الغم^{١٦} و الخوف، و نعلم أيضاً أن القوة الذائقة و اللامسة قد أدركت من المطعوم و

- | | | |
|-------------------|---------------------------|--------------------------|
| ١. م: فلاته ليست. | ٢. م: ليست. | ٣. م: في. |
| ٤. م: الفصل. | ٥. م: الجنس. | ٦. م: - بغير وسط. |
| ٧. م: الظاهر. | ٨. م: + من الإدراك الحسي. | ٩. م: الإدراكات العقلية. |
| ١٠. م: من الحسية. | ١١. م: أقوى. | ١٢. م: + على ما هي عليه. |
| ١٣. م: يلذّبه. | ١٤. م: + و. | ١٥. م: تميزاً. |
| ١٦. م: و الغم. | | |

المشروب و المنكوح كنيّة ملائمة، لكن لا ندري أنّ تلك الحالة المخصوصة هي نفس^١ هذا الإدراك، أو غيره؛ ولا يظهر ذلك إلّا ببرهان.

ثمّ إنّ هيهنا ما يدلّ على أنّ اللذة لا يجوز أن تكون^٢ نفس الإدراك، فإنّ النفس قد تكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات^٣ ولا تلتذّ بها.

فإن قلت: ربّما يمنع استغراق النفس في تدبير^٤ البدن عن حصول اللذة! فنقول: لمّا كان الإدراك نفس اللذة فلو حصل الإدراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة لزم أن يكون مانعاً^٥ عن حصول الشيء بعد حصوله؛ وإن ذهبتم إلى^٦ أنّ اللذة مغايرة للإدراك فلا يلزم من حصول الإدراك للنفس اللذة لجواز ألا تكون النفس مستعدة للذة، وإن كانت قابلة للإدراك.

و الجواب عن الأوّل: أنا لمّا استقرينا أحوالنا وجدنا عند إدراك كلّ ملائم و نيّله حالة مخصوصة يعبر عنها «باللذة». فنحن نعلم بالضرورة أنّ كلّما حصل لنا إدراك الملائم و نيّله يحصل لنا اللذة - سواء كانت نفس ذلك^٧ الإدراك و نيّله، أو حالة أخرى لازمة لهما، و هذا كافٍ في إثبات الحالة المخصوصة للعقل. و لا يضرّ المناقشة في العبارة

و عن الثاني: إنّ النفس إذا أدركت المعقولات و نالته من حيث هي كمال لها^٨ و يجب التذاذ ها بها؛ و انتفاء الالتذاذ بسبب فقدان قيده من هذه القيود.

[٢/٩٢ - ٣/٣٥٠] قوله: و اعلم! أنّ هذه الشواغل التي هي ...

بعد إثبات اللذة^٩ العقلية أراد إثبات الآلام العقلية. و ذلك أنّ^{١٠} النفس بسبب تعلّقها بالبدن و اشتغالها بالمحسوسات^{١١} إذا تمكّنت فيها هيئات رديئة منافية لكمالاتها^{١٢} فمادامت متعلّقة بالبدن كان لها عنها شغل؛ فإذا فارقت البدن فرغت إليها و نالته منافية لكمالاتها، فحصل لها الآلام إذ الأثم ليس إلّا إدراك المنافي للكمال و نيّله. و كما أنّ

- | | | |
|--------------|-------------------------------|------------------|
| ١. ج: نفس. | ٢. ص: هذا الإدراك... أن يكون. | ٣. م: الموت. |
| ٤. م: تأثير. | ٥. ج: مانعاً. | ٦. م: عنيتم. |
| ٧. م: ذلك. | ٨. م: لها. | ٩. ج: اللذات. |
| ١٠. م: لأنّ. | ١١. م: انتقالها بالجزئيات. | ١٢. ج: للكمالات. |

الذّات العقلية أقوى من اللذات الحسّية كانت الآلام العقلية أشدّاً^١ من الآلام الحسّية.

[٢/٩٥ - ٣/٣٥١] قوله: لعدم استعدادها.

فإنّها لو كانت مستعدّةً للكمالات فاضت عليها. ومن الظاهر أنّ المراد به الاستعداد التامّ لوجود^٢ الشرائط وعدم^٣ الموانع؛ وإلّا لم يستلزم الإضافة. ولو ترك هذه المقدّمة لم يحتج إلى هذه العناية، وكان التقسيم أظهر.

فيقال: فوات كمال النفس^٤ إمّا لأمرٍ عدميّ، أو لأمرٍ وجوديّ. وإنّما مثّل العدمي بنقصان الغريزة والوجودي^٥ بالأمر المضادّ لعدم انحصارهما^٦ فيهما، فإنّ من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم^٧ مع الاستعداد لها من المهمّين، ومن الوجودي^٨ الاشتغال بما ليس بمضادٍّ من اكتساب المعاش وغيره في المعرضين على ما يأتي في الفصل الآتي^٩.

و معنى كونه «غير مجبورٍ»: أنّ النقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال. وفهم الإمام من كلام الشيخ ههنا: أنّ النقصان بحسب القوّة النظرية غير مجبورٍ، والنقصان بحسب القوّة العملية مجبورٍ، ثمّ طالب الفرق^{١٠}.

وأشار الشارح بذكر ذلك التقسيم وأحكام الأقسام على^{١١} شيئين:

أحدهما: القدح في القاعدتين: أمّا في الأولى: فلأنّ النقصان في القوّة النظرية إذا كان لوجود أمرٍ غير^{١٢} راسخ مجبور لعدم رسوخه؛ وأمّا في الثانية: فلأنّ النقصان في القوّة العملية لعدم الاستعداد غير مجبورٍ.

والثاني: الفرق بأنّ النقصان في القوّة العملية بحسب هيئات^{١٣} مستفادّة من الأفعال، فيزول بزوالها؛ بخلاف النقصان في القوّة الغريزية^{١٤}.

١. ق، م: أقوى.	٢. م: بوجود.	٣. ج: ارتفاع.
٤. س: النفس.	٥. م: إمّا.	٦. س: انحصارها.
٧. م: بالمعلوم.	٨. م: + أيضاً.	٩. س: الثاني.
١٠. م: إلى.	١١. س: غير.	١٢. م: لعدم ... هيئات.
١٣. ص: النظرية.		

[٢/٩٥ - ٣/٣٥٢] قوله: و اعلم! أنَّ رذيلة النقصان.

النفوس /SB35/ إما أن تدرك أنَّ لها لذات و كمالات؛ أو لا. فإن لم تدرك فهي النفوس الساذجة كالبله و المجانين و الأطفال؛ و إن أدركت أنَّ لها كمالات^١، فإما أن تكتسب الكمالات، و هم العارفون^٢؛ أو لا؛

فإما أن تكتسب أصداد^٣ الكمالات، و هم الجاحدون؛ أو لا؛
فإما أن يشتغل^٤ بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا، إذ الاشتغال بالأمور الفانية صارفٌ عن الاشتغال بتحصيل الكمال، و هم المعرضون؛ أو لا، و هم المهملون؛ الذين لا اشتغال لهم بالدنيا و لا بالآخرة. و لا خفاء في أنَّ هذا التقسيم بحسب القوة النظرية.

و نقول أيضاً: النفس^٥ إما أن تكون كاملة في القوتين؛ أو لا؛ فإن كانت كاملةً فيهما فهم في لذاتٍ لا يتناهى و لا ينقطع.

و إن كانت ناقصةً؛ فإما في القوة العملية، أو في^٦ العلمية. فإن كانت ناقصةً في القوة العلمية، فإن لم يكن لها شوقٌ إلى كمالاتها فهي على حسب^٧ من العذاب.

و إن كان لها شوقٌ إليها فإن اتصفت بأصداد الكمال اتصافاً راسخاً فهي بعد الموت في عذاب مؤبّد، و إلا فهي على حسب^٨ العذاب بعد الموت ما بقي الاشتياق إلى الكمال، لأنها حينئذ تكون مشتاقةً إلى ما لا يتمكن^٩ من تحصيله.

و إن كانت ناقصةً في القوة العملية فقد اكتسب بواسطة الاشتغال بالفانيات أخلاقاً و ملكات رديئة راسخة أو غير راسخة، فتعذب بها. إلا أنَّ عذابها ينقطع، لأن تلك الملكات كانت بسبب غواشٍ غريبة زالت، فيزول بالتدريج.

[٢/٩٨ - ٣/٣٥٧] قوله: الحجّة الثانية.

قرر الإمام هذه الحجّة بأن النفس لو صحَّ عليها التناسخ فإما أن يتعلّق بيدٍ آخر كما

٣. ق: + تلك.

٢. م: + إما.

١. م: + و كمال.

٦. م: في.

٥. ج: النفوس.

٤. م: اشتغل.

٩. م: لا يمكن.

٨. م: على حسب من.

٧. ق: جنبه.

فأرقت بدنها^١، أو تبقى خالية عن التعلق زماناً ثم تتعلق بيدٍ آخر. وعلى^٢ الأول يلزم محالان:

أحدهما: أنه^٣ مهما فقد بدنٌ يجب أن يحدث بدنٌ آخر؛
والآخر: أنه إذا فأرقت^٤ نفوسٌ كثيرةٌ يجب أن يوجد أبدانٌ على عدد النفوس، وإلا لتعلق بيدٍ واحدٍ أكثر من نفسٍ واحدةٍ. والقسم الثاني باطل^٥، لأنها حينئذٍ تكون معطلةً، ولا معطل في الطبيعة.

وهذا التقرير فيه زيادةٌ ونقصانٌ؛

أما الزيادة: فهي فرض خلوّ النفس من التعلق بالبدن. فلا^٦ أثر منها في الكتاب؛ فلا حاجة إليه، لأن إثبات التناسخ مبنيٌّ على امتناع التعطيل كما مرّ.
وأما النقصان: فلأنّ قوله: «ولا أن يكون عدّة نفوسٍ مفارقةً تستحقّ بدنًا واحدًا، فتتصل به أو^٨ تتدافع عنه» يقتضي أن يكون قسماً من الأقسام المفروضة في الدليل^٩، وليس في هذا التقرير منه أثر.

فلهذا زاد الشارح الأقسام في تقرير الحجة.

وإنما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو أن يكون اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الأول - لظهوره ممّا يذكر في الأقسام الآخر. فمن البين أنه يلزم منه تعلق نفسٍ واحدةٍ بيدَين؛ وهو محالٌ.

وقوله: «ويعود المحالات المذكورة»، إشارة^{١٠} إلى ما لزم من^{١١} اجتماع النفوس على بدنٍ واحدٍ في أقسامه الثلاثة.

لكن يرد عليه^{١٢} وجوه من الاعتراض.

أحدها: على قوله: «وعلى تقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدنٍ^{١٣} واحدٍ إمّا

١. م: بدنها.	٢. ص: على.	٣. س: - أنه.
٤. ج: و على ... آخر.	٥. م: فأرقت.	٦. س: + بالاجتماع.
٧. م: ولا.	٨. م: و.	٩. س: في الدليل.
١٠. س: إشارة.	١١. ص: من.	١٢. س: عليه.
١٣. م: بدن.		

متشابهة...»، فإن اجتماع النفوس على بدنٍ واحدٍ إن لم يستلزم اتصالها به لم يتم الخلف لأنه لم يفرضها حينئذٍ متصلةً؛ وإن^١ استلزمها فالترديد إلى التشابه في الاستحقاق و الاختلاف ثم إلى اتصالها و تدافعها مستقبح^٢ غاية الاستقبح.

و ثانيها: على قوله: «أو يحدث للبعض الآخر نفوس آخر و يلزم منه محالان»، فإن عدم الأولوية ممنوعٌ، لجواز أن لا يستعدّ بعض الأبدان إلا لبعض النفوس؛ وإلا لم يجز أن يتعلّق نفسٌ ببدنٍ أصلاً لعدم الأولوية^٣.

و ثالثها: على قوله: «و إما إن اتّصلت النفس المفارقة بعد المفارقة»، فإنّه زيادةٌ لاحاجة إليها كما في تقرير الإمام.

و التقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق أن يقال: لو تعلّقت النفوس بأبدانٍ على سبيل التناسخ فإمّا أن يجوز أن تستحقّ نفوسٌ متعدّدةٌ بدنًا واحدًا أو لا يجوز؛ بل تستحقّ كلّ نفسٍ بدنًا عليحدة. فإن استحقّ كلّ نفسٍ بدنًا يلزم أن يكون بإزاء فساد كلّ بدنٍ كون بدنٍ آخر، وأن يكون عدد الأبدان^٤ الكائنة بعدد النفوس المفارقة. وليس كذلك، لأنّه ربّما يموت ألف ألف في يوم^٥ واحدٍ بقتل أو وباءٍ أو غير ذلك، ونعلم بالضرورة أنّه لم يحدث من الأبدان ألف ألف^٦؛ وإن جاز أن تستحقّ نفوسٌ بدنًا واحدًا، فإمّا أن تتّصل^٧ به فيلزم أن تكون لبدنٍ واحدٍ نفوسٌ، وإنّه محالٌ، أو تتدافع فلا تتعلّق به، فلا تتناسخ^٨؛ وقد فرضناه؛ هذا خلفًا

[٢/٩٩ - ٣/٣٦٠] قوله: و اعلم! أنّ كلّ خيرٍ مؤثّر.

لَمّا كان إدراك الكمال موجباً للحبّ والحبّ إذا افراط يكون عشقاً ثبت العشق للأول^٩ - لأنّه كلّما كان الكمال أكثر وإدراكه أقوى يكون حبّه أكثر، لكن كماله تعالى في الإفراط، فيكون حبّه له في^{١٠} الإفراط، وهو العشق.

- | | | |
|--------------------|--------------------|-----------------|
| ١. م: فإنّ. | ٢. س: مستنبح. | ٣. ص: الأوليّة. |
| ٤. م: أن، س: + لا. | ٥. م: عدد الأبدان. | ٦. ص، م: ألف. |
| ٧. م: قوم. | ٨. م: ألف. | ٩. م: فإنّه. |
| ١٠. م: تتعلّق. | ١١. م: تناسخ. | ١٢. س: + الأول |
| ١٣. س: له في. | | |

ولا شوق له، لأنَّ الشوق لا يحصل^١ إلا عند الوصول من وجهٍ والغيبة من وجهٍ، فإنَّ من اشتاق إلى معشوقه فلا بدَّ أن يكون المعشوق حاضراً في خياله غائباً عن حسِّه. فمن حيث أنَّه حاضرٌ في خياله واصلٌ إليه، ومن حيث إنَّه غائبٌ عن حسِّه طالبٌ له. والأوَّل - تعالى - منزَّهٌ عن الغيبة والطلب، SA36/ فاستحال^٢ الشوق عليه. وكما أنَّه - تعالى - مبتهِّجٌ بذاته فكلُّ^٣ من عرفه لا بدَّ أن^٤ يكون مبتهِّجاً به ملتزماً بعرفانه، وكلِّما^٥ كان إدراكه أتمَّ كان التذاذه^٦ به أشدَّ. فلهذا تفاوت ابتهاجات الملائكة ولذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به - تعالى -؛ وكذا القول في النفوس البشرية.

واعترض^٧ الإمام: «إنَّكم قلتم: إنَّ إدراك الكمال من حيث هو كمالٌ يوجب حبَّه، وحبُّ الشيء هل هو نفس إدراكه أو غيره؟ فإنَّ كان نفس إدراكه واستدللتم على حبِّ الكمال بإدراكه فهو^٨ استدلالٌ بالشيء على نفسه. وإنَّ كان غيره ولا شك أنَّ إدراك الأوَّل^٩ لكماله مخالفٌ لإدراك غيره لكمالٍ آخر، فلا يلزم من إيجاب إدراك غيره لكمال حبِّه إيجاب إدراك الأوَّل لكماله^{١٠} حبَّه، لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الأحكام»؛ فقلوه^{١١}: «وإنَّ كان غيره كان إدراك الأوَّل لكماله مخالفاً لإدراك غيره» فيه مساهلةٌ، لأنَّ التالي ما نشأ من المقدَّم.

والجواب: إنَّ الحبَّ هو الإدراك، لكنَّه إدراك الكمال من حيث إنَّه مؤثِّر، والاستدلال على حبِّ الكمال بأنَّه مؤثِّر حتَّى يقال: إنَّه يدرك الكمال والكمال مؤثِّر وإدراك الكمال من حيث إنَّه مؤثِّر حبٌّ فيكون إدراك الكمال موجباً لحبِّه.

هذا ما تلخَّص لدينا في شرح الشرح بالأفكار المتوالية وفاض علينا من عالم القدس بالإفاضات المتتالية، وأنَّه أشرف ما كتب في الكتب^{١٢} وأنفس ما يتوجَّه إليه ركاب الطلب، لا يعرف قدره إلا من أيد من عند الله بذهنٍ وقادٍ ونظرٍ في العلوم نقادٍ، ولا ينتفع به

٣. ج: وكل.

٢. م: لاستحالة.

١. م: لا يكون.

٦. م: الالتداد.

٥. ج: فكلما.

٤. م: لا بد أن.

٩. م: إدراكه.

٨. ج: فهذا.

٧. ص: م: اعتراض.

١٢. م: الكتاب.

١١. م: وقوله.

١٠. م: لكمال.

إلا ذودرية بتوجيه المباحثات^١ و فكرة متعلقة^٢ في المبادي حتى ينتهي إلى الغايات.
فالضن الذي أوجب الشيخ في كتابه فهو بهذا الكتاب أوجب! والنهي عن إضاعته و
إذاعته^٣ إلى الجاهلين^٤ والمتفلسفين أولى وأوجب!
وقفنا الله - تعالى^٥ - وجميع طالبي الحكمة لدرك الحق وقفنا^٦ على مقامات
الصدق، إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير^٧.



١. م: المباحث إذ.
٢. م: متعلقة.
٣. ج: إذا عته.
٤. م: الجاهل.
٥. س: م: تعالى.
٦. م: وقفنا.
٧. ص: + تم استنساخ هذا الكتاب بتوفيق الملك الوهاب وقت الضحى من سابع عشر من شهر شوال لسنة ثمان
و ثمانين و سبعمائة على يد أضعف عباد الله وأحوجهم إلى رحمته محبوب بن موسى بن فقيه الأقراني (؟).
غفر الله لهما ولجميع المسلمين والمسلمات.. وكان فراغ المؤلف - رحمه الله تعالى - رحمة واسعة - يوم
الخميس، السادس والعشرين من شهر جمادى الآخر سنة خمس وخمسين و سبعمائة. والحمد لله رب
العالمين والصلوة على نبيه محمد وآله أجمعين.
ق: + تم تصنيف الكتاب - والله أعلم بالصواب - يوم الخميس السادس والعشرون من الجمادى الثانية سنة
خمس وخمسين و سبعمائة. وقد اتفق فراغ القلم عن تسويد هذه الوريقات ليلة يوم الثلاثاء، الثامن والعشرون
من رجب المرجب سنة خمس و ثمانين و تسعمائة على يدي الفقير إلى الله - تعالى - أحمد بن محمد الجيلي
بدار السلطنة تبريز. صيحت هي وساكنيها عن الآفات. حامداً لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.
ج: + لقد وقع الفراغ من تسويد المجلد الثاني من المحاكمات للعالم قطب الملّة والدين - بلغه الله أعلى عليين -
على يدي العبد المفتاق إلى المولى القدير - عامله الله بطفه الخبير و رزقه العلم الصالح والعمل الكثير - يوم
الأربعاء من أواسط شهر ذي القعدة المنتظمة في شهور سنة إحدى و سبعين و ثمانمائة من الهجرة النبوية -
عليه وعلى آله التحية في كل بكرة وعشية.
س: + وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين الطاهرين. تم الكتاب يوم الاثنين ثالث عشر من شهر صفر
ختم بالخير والظفر سنة ١١١١ على يد أقل الخليفة ابن محمد باقر محمد قاسم القوشخاني.
م: + وصلى الله على أشرف الأولين والآخرين وآله الطيبين الطاهرين.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مركز تحقیقات کاپیویر علوم اسلامی

تعليقات
المحقق الباعنوي
على متن المحاكمات
(النمط الثامن)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

١. لا يمكن إنكار تحقق اللذة في تخيل المحبوب، نعم، ليس مثل اللذة التي في وصاله. فالأصوب أن يقال: إن لم يحصل النيل بالقياس إلى ذات المحبوب لكن يحصل بنيل صورته الخيالية، وهذه الصورة أيضاً مطلوب من حيث إنها صورته، لكن لا مثل عينه. وبهذا القدر عن المحبوبة يحصل اللذة؛ فتأمل!

٢. فيه بحث؛ لأن حصول اللذة في العلوم بالنيل إلى الصورة العلمية لا معلوماتها، بل إنما يشترط النيل إلى معلولاتها فيما إذا تعلقت اللذة بمعلوماتها؛ مثلاً فرق بين أن يلتذ بالمحبوب وبين أن يلتذ بتصوره، ففي حصول اللذة الأولى وهي أكمل من الثانية النيل إلى ذات المحبوب، وفي حصول اللذة الثانية يكفي حصول صورته في الخيال والنيل إليها. بل في أكثر المعقولات لا تتحقق اللذة بالنيل إلى نفسها وعينها، بل النفس إنما يلتذ بأن يدرك أن نفسه مرتسمة بالصور المعقولة على ما ينبغي، فيصير عالماً مضاهياً للعالم العيني. ولا بد من أن ينال إليها لا إلى معلوماتها، بل قد لا تحصل اللذة لنيل إلى معانيها لكونها أموراً مخالفة بمصلحته أو غير ملائمة بطبيعة ذلك لكن في نفس العلم به كمال يلتذ بها.

بل الصواب أن صاحب الجهل المركب يلتذ في الدنيا بجهله، لأنه يدرك الشيء الغير المطابق من حيث إنه مطابق، ومن هذه الحيثية كان خيراً وكمالاً عنده يلتذ به؛ وأما بعد الموت فيظهر عدم مطابقته، فلم يكن حينئذ مدركاً للشيء من حيث كان الإدراك خيراً و

كمالاً له لزوال اعتقاد كونه مطابقاً.

وحيثُذُ فالحق في الجواب أن يقال: عذابه للندامة والحسرة على ما اكتسبه في الحياة و صرف عمره فيه. مثله كمثل من اشترى صدفاً بدرّ في الظلمة و بعد ظهور الحال عند حصول الضوء حصل له الندامة و لم يزل عنه المها بناءً على فرض أن البائع قد غاب عنه. و على هذا الفرض هذا الشخص قبل حصول الضوء كان ملتزماً بمعاملته و هو حال حياة صاحب الجهل، و بعد ظهور الحال لحصول الضوء كان متألماً به ألماً دائماً لعدم إمكان تداركه في الفرض المذكور، و هو حال موت صاحب الجهل المركّب.

هذا ما تيسّر لي في شرح الشرح و بيان ما وقع فيه من الجرح بتفصيل مجملات ما أفيد في الشرح من التحقيق و توضيح مرموزات ما أفيض فيها من التدقيق. و الحمد لله على الإتمام و الصلوة و السّلام على من هو أفضل الأنام و آله البررة الكرام العظام .
قد وقع الفراغ سلخ جمادى الأولى سنة ثمان و سبعين و تسعمائة؛ و أنا الكاتب الفقير إلى الله الغنيّ حبيب الله المشهور بميرزا جان الشيرازي - عفي عنه - .

مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

صور من المخطوطات



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

هذا هو النص المكتوب في الصفحة ١٠٠ من كتاب "الشرح المفصل في شرح كتاب الأصول" من تأليف الشيخ محمد باقر المجلسي، وهو جزء من كتاب "الشرح المفصل في شرح كتاب الأصول" من تأليف الشيخ محمد باقر المجلسي، وهو جزء من كتاب "الشرح المفصل في شرح كتاب الأصول" من تأليف الشيخ محمد باقر المجلسي.

الى الحق على السواء، وتخصيص البعض منه لاستعداد قاطبة فقد خالف الآراء في هذا الاعتبار
 ترتب البحث فان المناقشة لا يكون قبل المادسة لرد المادسة في تسليم الدليل ومنع المناظر في راد
 المناقشة بعد ما يكون متنا للذليل بعد تسلية رد ذلك غير لازما بان التذكر مع الارادة الكلية عقلية
 قارة والعلة النارة يستحيل ان تقتضي انفرادها بالحركة فلا بد من شيء غير قار وهو الارادة الحسية
 لا النابله واستعدادها ولا يحجب على كنهه هذا الجواب ولو لم يكن دليل اخر غير الدليل السابق
 وان الفصل الموعد ان يدخله في الجواب ثم ذكر ان الجواب ليس ان تعلم ان كل حركة
 رادية لا بد ان يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها غاية
 ليست مشعور بها بخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فانها غاية لها على ما يحجب
 في النقط السادس فان قيل الماثل والمساوي والثابت لغير انما لا من غير غاية اجاب
 بان في البحث ضربا خيافا من الالذ والمساوي والثابت لغير انما لا من غير غاية اجاب
 فان قلت النور حالة غفلة نهربنا في التجرد اجاب بان النور يتجلى لاسبابها من
 النور والنقط او في الشيء الضروري كالنفس او في بصر ضروريا كما اذا راي في شئ شبه
 فخرج هذا اخرا الكلام في الطبيعيات والمحدثات على الحالات **النقط الرابع** بعد
 الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على احوال اربعة لان الفلسفة
 الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها اما من احوال
 بلحقتها لذاتها وعن احوال بلحقتها بالثبوت الى بطلانها والاركان لظن التجريد والثاني لا يحجب
 يكون البحث عنها من حيث انها باء للوجود وهو النقط الرابع او غايات له وهو النقط الثاني
 او لا هذا ولا ذاك فهو النقط الخامس الذي يبحث فيه عن كيفية قبضان السلالات من المجرى
 واما الاناها الثلاثة الباقية فكانها توابع وانما المتأخرون من الحكمة الالهية هذا الاناها الثلاثة
 لا يتلوا لا يبحث عن احوال المجرى فنظير عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود
 فكيف يخصه باحوال المجرى لاننا نقول هذا هو المبدأ الاصيل من السموات اعظم
 بانيه واشهرها ولهذا نسمي باسم الكل واما باب الامر العامة فكالمقدمة له والبحث عنه بالعرض
 والشع في هذا الكتاب لم تعرض للمقابلة على اشتراكه فيما بين الاصحاب كبرهان مقبدي لاقتضاء
 كناه فقد حصل على طرف منه في الوجود وعمله المراد من الوجود هنا الوجود المطلق
 ومن علل الوجودات الخاصة وان الوجود مقبول بالتفكير على الوجودات والمقرب بالتفكير
 على اشياء لا يكون ذاتيا لها لانتفاع التماز في نفس الماهية راجع انما يدعى رضاها فيكون
 الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مستقرا اليها متعلولا لها فلماذا قال
 في الوجود وعمله رانا حله على ذلك اما اولا فملتزمة للنقط واما ثانيا فلان هذا النقط يبحث
 اولا عن الوجود هل يوافق الاحساس اولا زانه يتغير الى الواجب والممكن وهو يجب

ولا ينبغي له لا بد من تدعيم الباطنات وحكم مستغله في المبادئ حتى يهيئ لها الجاهات فانها من البركات
 التي في كتابه فوسل الكتاب اوجب والنهي عما فيه واذا عتبه في الجاهات والاسلعت اول اول
 واما السمع وجميع الشايات التي في كتابه وفتنا على ما ان الصدق
 انه على كل شئ يدور بالاعتناء به جليل

ثم بعضنا الكتاب والله اعلم بالصواب يوم المحسن الذي من دأوت من الجاهات التي في كتابه
 وقد اتفقوا على ان يكون من هذا الكتاب الذي في كتابه الذي في كتابه الذي في كتابه
 على ان لا ينفع له السالك في الجاهات التي في كتابه الذي في كتابه الذي في كتابه
 ثم بعد ذلك في كتابه الذي في كتابه الذي في كتابه الذي في كتابه
 فاما الله اولاد الجاهات

عاطفا



هذا الكتاب من كتب
 خاتمة الشان عامه كمال
 كوفه من كتابه

انتم الذين كنتم
 من كتب

بهذا الكتاب من كتب
 من كتب من كتب

صالح
 في كتابه

لبس الجواب ثم ذكر ان الراي عليك ان تعلم ان كل حركة اولها لا بد
 يكون لها غاية مستوعبة بها مختلف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها غاية لكنها
 ليست مستوعبة بها فبذلك لا فعل العقلية كالافعال المصادرة عن العقل
 فانها لا غاية لها على ما يحكي في النمط السادس فان قل العاقل والعاقل والعاقل
 يفعل افعالهم فغاية اجابيات في البعث ضراخا فالفلك والسماوي
 والناجم يفعلون اما يجعل له او اذله ملاذ او حركات تلك النجم
 حاله غفلة فهو نافي الصلح اجابيات النجم عمل الاسماء فان النجم
 والنقطة او في الشيء الضمير على ان يقصر او فما يصير ضميرها كما اذا راى
 فيمنامه شيئا فتتبع هذا امر الكلام في الطبيعة والجلالة على الحالة
 الفصل الرابع بعد الفراغ من الكلمة الطبيعية شرح في
 الفلسفة الاثني عشرية على انما هي حجة لان الفلسفة الاثني عشرية العلم
 باحوال الموجودات المجردة فحسب الوجود والبحث عنها لها في احوالها
 لانها اولها العلم باحوالها من الحسول لانها اولها العلم بها لانها
 لا ياتي الا ان يكون البحث عنها فحسب انها سبيل الوجود وهذا العلم
 او غاياته وهو العلم بالاسماء والاهل والاولاد والبنو والنمط الثاني لان
 بحث في غير كنهه فيضات للصلوات في الحركات واما العلم بالثقل الهائض
 فحاشا انما في فاعا للتفاسد الحكم الاثني عشرية العلم بالاربعية لان العلم
 لا يبحث في احوال الموجودات فقط بل في احوال جميع الوجودات فحسب الوجود فكيف
 خصها باحوال الموجودات لان العلم بها هو العلم بالثقل الهائض والقسم الاثني عشرية العلم
 باسرها واسرها واسرها واسرها واسرها واسرها واسرها واسرها واسرها واسرها
 فحسب العلم بها في العلم بالثقل الهائض والقسم الاثني عشرية العلم بالاربعية

في علمه
 العلم بالوجود

العلم بالوجود

خصصه
 في العلم

ادراك الكمال فحيث انه موثوق الاستدلال على حجب الكمال بانه موثوق حتى هو انه
 مدرك الكمال والكمال موثوق فادراك الكمال فحيث انه موثوق حيث يمكن ادراك الكمال
 موجب الحجة هذا ما نحصله لدينا في شرح بالافكار المتواليه وذا نحن علينا من
 عالم القدس بالاضافات المتواليه لانه اشرف ما كتب في الكتاب وانفسر ما
 متوجه اليه رجايا للطلب لا يبرر فقدرة الامين ايدين عند الله بدين وولد ونظر
 في العلم مفاد ولا سفع به الاذود ريز سره للناسا وكره مغلفه في
 المبادئ حتى يتبين الى الغايات فالنص الذي وجب الشرح في كتابه فرب هذا الكتاب
 اوجيب اليه عن اضعافه واذا اقمه عن الجاهلين والمعتنقين اولى واو
 وبعنا الله مع جميع طائفي الكمال الى الذي وبعنا الله على عاتق الصدق انه
 على كل شيء قدير وبالاجابة جدير وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين الطاهر

بم الكسائيم الاسان بالمشرف في حوض
 حاتم بالخير والظفر سبعة
 علام اول للعلم
 محمد الرضوي
 القزويني

سنة ١٢٤٨

في شهر ربيع

كتابه في اراء آية الله
 في شهر ربيع

امده لا بد الا كيد رطيل اذ عند اشتداد كل قطعة الارادة الى الحركة العقلية
تكون فان استندت الى الارادة تنقل الكلام اليها فكل قاعدة الاشكال وبنوط اذ ليست
بشيء منفردة بل لا بد عليه من الاشكال وبناد ذكرنا فكل انما يقتضي من حيث ابتداءه
والناتج ان لا بد ان لا وجه له فافهم آفاره

[illegible]

ما وقع فيه من اخرج بتفصيل مجلات ما اشد في الشرح من التحقيق وتوضيح
 مرئيات ما انضى فيها من المذيق وانه ليه على الامام والصلوة والسلام
 على من هو افضل الانام والاله البررة الكرام العظام فوقع
 الفراغ من تويد هذه الاوراق سبع عشرة
 في حجة احرام من شهر ربيع واربعين
 ما نحن لبر الف من الهجرة النبوية
 على به اقر الله الملك محمد
 مركز تحقيق كاميون علوم بر دبي

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is on the responsibility of the researchers and cultural institutions. The Library, Museum and Assembly's Documents Center and the Written Heritage Publication Center, that have been founded in pursuing this cultural goals, with their coaporation are going to present a valuable collection of texts in critical, scientific and edited style to the Islamic cultural Iranian society.

A MIRĀṢ-E MAKTUB BOOK

© Written Heritage Publication Centre, 2002

First Published in the I. R. of Iran by Mirāṣ-e Maktub

ISBN 964-6781-66-7

All rights reserved. No part of this book
may be reproduced, in any form or by any
means, without the prior permission of the publisher.



مرکز تحقیق و کتاب‌پویای علوم اسلامی

P R I N T E D I N T E H R A N

AL-ILĀHIYYĀT MIN
AL-MUḤĀKAMĀT BAYN-A
ŠARḤAY AL-IŠĀRĀT

Qutb al-Dīn Muḥammad al-Rāzī

Annotated by

Mīrzā Ḥabībullah al-Fāḍil al-Bāḡnawī

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

Edited by

Majīd Hādīzādeh



Mirās-e Maktub

Tehran, 2002

