



١١٠٦

تكملة التكملة

تأليف

الشيخ محمد باقر المجلسي

الشيخ محمد باقر المجلسي

صححها وعلق عليها

الشيخ عباس علي البرزنجي

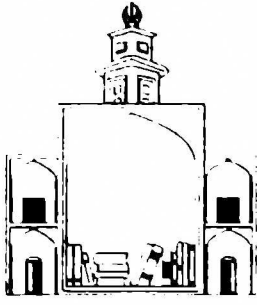
الجزء الثاني



مطبعة دارالكتاب

في طهران





١١٠٦



تَهْنِئَاتُ الْإِسْلَامِ

تَأَلَّفَ

الْأُسْتَاذُ الْعَمَلِيُّ

السَّيِّدُ مُحَمَّدٌ حَسْرَتُ بْنُ الْإِطْبَاطِي

صَحَّحَهَا وَعَلَّقَ عَلَيْهَا

السَّيِّدُ عَبَّاسُ عَلِيُّ بْنُ الرَّازِيِّ السَّبْرَوَارِيُّ

الجزء الثاني



مَوْسَمُ النَّسْرِ الْإِسْلَامِيِّ
الْمُتَابِعَةُ لِمَجْلَدِهَا الْكَلَامُ السَّبْرَوَارِيُّ

طباطبائي، محمد حسين، ١٢٨١ - ١٣٦٠.

نهاية الحكمة / تأليف: محمد حسين الطباطبائي، تحقيق وتعليق عباس عليّ الزارعيّ السبزواريّ.
-- مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة. (١٤٢٦ ق = ١٣٨٤ ش).

ج ٢ -- (مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، ١١٠٦).
شابك (دوره) ٧ - ٠٠٥ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨
عربيّ.

ISBN 978 - 964 - 470 - 005 - 7

فهرستويسی بر اساس اطلاعات فييا.

ج ٢ (چاپ چهارم: ١٤٢٨ ق = ١٣٨٦ ش).

کتابنامه به صورت زیرنویس.

١. فلسفۀ اسلامی، الف. زارعی سبزواری، عباسعلی، مصحح، ب. جامعه مدرّسين حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی. ج. عنوان.

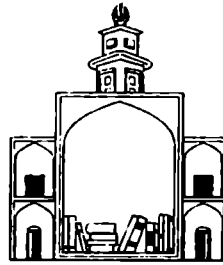
١٨٩ / ١

ن ٩ / ١٣٩٢ BBR

١٣٨٤

کتابخانه ملی ایران

٣٧٤٩٢ - ٨٤ م



نهاية الحكمة

(ج ٢)

- تأليف: الأستاذ العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ
 - تحقيق وتعليق: الشيخ عباس عليّ الزارعيّ السبزواري
 - الموضوع: الفلسفة
 - عدد الصفحات: ٣٣٦
 - طبع و نشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ
 - الطبعة: الرابعة
 - المطبوع: ٢٠٠٠ نسخة
 - التاريخ: ١٤٢٨ هـ. ق.
 - شابك ج ٢: ٩٧٨ - ٩٦٤ - ٤٧٠ - ٦٢٤ - ٠
- ISBN 978 - 964 - 470 - 624 - 0

مؤسّسة النشر الإسلاميّ

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة

المرحلة الثامنة
في العلة والمعلول
وفيها خمسة عشر فصلاً

الفصل الأوّل

في إثبات العليّة والمعلوليّة، وأنّهما في الوجود

قد تقدّم^(١) أنّ الماهيّة في حدّ ذاتها لا موجودة ولا معدومة^(٢)، فهي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فهي في رجحان أحد الجانبين لها محتاجة إلى غيرها الخارج من ذاتها. وأمّا ترجّح أحد الجانبين لذاتها لا لمرجّح وراء ذاتها^(٣) فالعقل

(١) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة.

(٢) بمعنى أنّ الموجود واللا موجود ليس شيء منهما مأخوذاً في حدّ ذاتها، بأن يكون عينها أو جزءها.

(٣) وفي النسخ: «لا لمرجّح من ذاتها، ولا من غيرها». والصحيح ما أثبتناه. والوجه في ذلك أنّه لا معنى لكون ذات الماهيّة مرّجّحة لوجودها إلّا بناءً على القول بالألويّة الذاتية الكافية الذي لا قائل به، كما قال صدر المتألّهين في الأسفار ١: ٢٠٠ - ٢٠١: «فأمّا تجويز كون نفس الشيء مكوّن نفسه ومقرّر ذاته مع بطلانه الذاتي فلا يتصوّر من البشر تجشّم في ذلك ما لم يكن مريض النفس». مضافاً إلى أنّه يناسب القول بأصالة الماهيّة، وإلّا فالماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، لا مرّجّحة ولا مترجّحة، فكيف تكون مرّجّحة؟! فلا يصحّ أن يقال: «لا لمرجّح من ذاتها»، فإنّ المرجّح خارج عن ذات الشيء لا محالة. فالصحيح أن يقال: «وأمّا ترجّح أحد الجانبين لذاتها - بحيث كان الوجود أو العدم عينها أو جزءها - لا لمرجّح وراء ذاتها، فالعقل الصريح يُحيله».

والوجه في الاستحالة أنّه يستلزم عدم كون الماهيّة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم في ←

الصريح يُحيله.

وعرفت سابقاً^(١) أنّ القول بحاجتها في عدمها إلى غيرها نوعٌ من التجوّز، حقيقة أنّ ارتفاع الغير - الذي يحتاج إليه في وجودها - لا ينفكّ عن ارتفاع وجودها، لمكان توقّف وجودها على وجوده، ومن المعلوم أنّ هذا التوقّف على وجود الغير، لأنّ المعدوم لا شيءية له^(٢).

فهذا الوجود المتوقّف عليه نسمّيه: «علة» والشيء الذي يتوقّف على العلة «معلولاً» له^(٣).

→ حدّ ذاتها، بل تكون إمّا واجب الوجود أو ممتنع الوجود، وهذا انقلاب في الذاتي، وهو محال. ويصحّ أيضاً أن يقال: «وأما ترجّح أحد الجانبين لا لمرجّح وراء ذاتها فالعقل الصريح يُحيله». (١) راجع الفصل الرابع من المرحلة الأولى.

(٢) فلا معنى لتوقّف شيء عليه. (٣) اعلم أنّ عبارات الحكماء والمتكلّمين في تعريف العلة والمعلول مختلفة. قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود: «إنّ العلة هي كلّ ذات يلزم منه أن يكون وجود ذات أخرى أنّما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل، ووجود هذا بالفعل من وجود ذلك بالفعل». راجع رسائل ابن سينا: ١١٧.

وقال في عيون الحكمة: «السبب هو كلّ ما يتعلّق به وجود الشيء من غير أن يكون ذلك الشيء داخلاً في وجوده أو محقّقاً به وجوده».

وناقش فيهما فخر الدين الرازيّ في شرح عيون الحكمة ٣: ٤٥. وقال المحقّق الطوسي: «كلّ شيءٍ يصدر عنه أمرٌ إمّا بالاستقلال أو بالانضمام فأنّه علة لذلك الأمر والأمر معلول له». راجع كشف المراد: ١١٤. وأورد عليه القوشجّي في شرحه للتجريد: ١١٢، ثمّ قال: «فالصواب أن يقال: العلة ما يحتاج إليه أمرٌ في وجوده». ولهم في كتبهم عبارات شتى غير ما ذكر في تعريف العلة والمعلول، فراجع شرح المنظومة: ١١٧، والأسفار ٢: ١٢٧، وحكمة الإشراق: ٦٢، وشرح المقاصد ١: ١٥٢، وشرح المواقف: ١٦٨.

ويمكن أن يقال في تعريفهما: «العلة هي ما يؤثّر في وجود، والمعلول وجود يتأثّر من مؤثّر». أو يقال: «العلة حقيقة تؤثّر في وجود الشيء من حيث هي مؤثّرة بالفعل. والمعلول ذلك الوجود من حيث هو متأثّر بالفعل. فإن كان المؤثّر مؤثّراً غير متأثّر فهو العلة التامة، وإن كان مؤثّراً هو متأثّر عن المؤثّر الآخر فهو العلة الناقصة».

ثم إنَّ مجعولَ العلةِ والأثر الذي تضعه في المعلول^(١) هو إمّا وجود المعلول أو ماهيته أو صيرورة ماهيته موجودة^(٢). لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهية لما تقدّم أنّها اعتبارية^(٣) والذي يستفاده المعلول من علته^(٤) أمرٌ أصيلٌ؛ على أن العلية والمعلولية رابطةٌ عينيةٌ خاصةٌ بين المعلول وعلته، وإلا لكان كلُّ شيءٍ علةً لكلِّ شيءٍ، وكلُّ شيءٍ معلولاً لكلِّ شيءٍ، والماهية لا رابطةً بينها في ذاتها^(٥) وبين غيرها. ويستحيل أن يكون المجعول هو الصيرورة، لأنَّ الأثر العينيَّ الأصيل حينئذٍ هو الصيرورة التي هي أمرٌ نسبيٌّ قائمٌ بطرفين، والماهية ووجودها

(١) لا يخفى عليك أن هذا البيان يناسب القول بأصالة الماهية، حيث فرض أن للمعلول ثبوت ما وتضع العلة فيه الأثر، والحق أن المعلول نفسه أثر العلة لا أثره. فالأولى أن يقال: «ثم إنَّ مجعول العلة وأثرها إمّا وجود المعلول أو...».

(٢) فالأقوال في مجعول العلة ثلاثة:

الأول: أن مجعولها ماهية المعلول.

الثاني: أن مجعولها وجود المعلول.

الثالث: أن مجعولها صيرورة ماهية المعلول موجودةً.

أمّا الأول، فذهب إليه الإشراقيون. قال الشيخ الإشراقي: «ولما كان الوجود اعتباراً فللشيء من علته الفياضة هويته» راجع شرح حكمة الإشراق: ٤١٦. ونُسب هذا القول إلى المحقق الدواني أيضاً، فراجع الأسفار: ٤٠٧ - ٤٠٨.

وأما الثاني والثالث، فذهب إليهما الحكماء المشائيون. قال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ٥٨: «لكن محققوهم مشوا إلى جانب مجعولية الوجود، وغيرهم إلى مجعولية الاتصاف وصيرورة الماهية موجودةً». وقال صدر المتألهين في الأسفار: ٣٩٨: «فجمهور المشائين ذهبوا - كما هو المشهور - إلى أن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول. وفسره المتأخرون بالموجودية، أي اتصاف ماهية المعلول بالوجود بالمعنى الذي ذكرناه، لا أن الأثر الأول هو ماهية الاتصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود، لاستغناء الماهيات بحقائقها التصورية عندهم من الجاعل».

(٣) في الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

(٤) والأولى أن يقال: «والذي تفيد العلة» لما مرّ في التعليقة رقم (١).

(٥) لأنها من حيث هي ليست إلا هي.

اعتباريان على الفرض^(١)، ومن المحال أن يقوم أمرٌ عينيُّ أصيلٌ بطرفين اعتباريين. وإذا استحال كون المجعل هو الماهية أو الصيرورة تعيّن أن المجعل هو الوجود، وهو المطلوب.

فقد تبين ممّا تقدّم:

أولاً: أن هناك علّةً ومعلولاً.

وثانياً: أن كلّ ممكن فهو معلول.

وثالثاً: أن العليّة والمعلوليّة رابطةٌ وجوديّةٌ بين المعلول وعلّته، وأن هذه الرابطة دائرةٌ بين وجود المعلول ووجود العلّة، وإن كان التوقّف والحاجة والفقّر ربّما تُنسب إلى الماهية؛ فمستقرّ الحاجة والفقّر بالأصالة هو وجود المعلول^(٢)، وماهيّته محتاجةٌ بتبعه^(٣).

ورابعاً: أنّه إذ كانت الحاجة والفقّر بالأصالة للوجود المعلول - وهو محتاج في ذاته، وإلاّ لكانت الحاجة عارضة، وكان مستغنياً في ذاته، ولا معلوليّة مع الاستغناء - فذات الوجود المعلول عين الحاجة، أي إنّهُ غيرٌ مستقلٌّ في ذاته قائمٌ بعلّته التي هي المفيضة له.

ويتحصّل من ذلك أن وجود المعلول بقياسه إلى علّته وجودٌ رابطٌ موجودٌ في غيره، وبالنظر إلى ماهيّته التي يطرد عنها العدمٌ وجودٌ في نفسه، جوهرِيٌّ أو عرضيٌّ على ما تقتضيه حال ماهيّته.

(١) أي: على فرض كون المجعل صيرورة ماهيّته موجودةً.

(٢) والأولى أن يقال: الوجود المعلول.

(٣) ويرد عليه: أنّ الماهية بناءً على اعتباريّتها لا حقيقة لها حتّى تكون محتاجة ولو بالتبع. اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ مراد المصنّف رحمته الله من قوله: «بتبعه» هو بالعرض، بمعنى أنّه يسند الحاجة إلى وجود المعلول بالأصالة، وإلى ماهيّته بالعرض، أي بواسطة حاجة وجودها.

الفصل الثاني في انقسامات العلة^(١)

تنقسم العلة إلى تامّة وناقصة.
فالعلة التامّة هي التي تشتمل على جميع ما يتوقّف عليه المعلول، بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يتحقّق.
والعلة الناقصة هي التي تشتمل على بعض ما يتوقّف عليه المعلول في تحقّقه لا على جميعه.

وتفترقان بأنّ العلة التامّة يلزم من وجودها وجودُ المعلول - كما سيأتي^(٢) -
ومن عدمها عدمه. والعلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجودُ المعلول، لكن يلزم
من عدمها عدمه، لمكان توقّف المعلول عليها وعلى غيرها^(٣). وليعلم أنّ عدم

(١) أي: انقسامات للعلة.
(٢) في الفصل الآتي.
(٣) ولا يخفى أنّ في إطلاق العلة على بعض ما يتوقّف عليه الشيء المعبر عنه بـ«العلة الناقصة» نظر.

بيان ذلك: أنّه قال صدر المتألّهين في الأسفار ٢: ١٢٧: «العلة لها مفهومان: أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر، ومن عدمه عدم شيء آخر. وثانيهما هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء، فيمتنع بعدمه، ولا يجب بوجوده».
أقول: وفي إطلاق العلة على بعض ما يتوقّف عليه الشيء في تحقّقه نظرًا. أمّا إطلاقها ←

→ عليه بالمعنى الأول فواضح، فإنها ينحصر في ما لا يبقى للشيء معها إلا أن يتحقق. وأما بالمعنى الثاني - وهو ما بنى المصنّف رحمته الله كلامه عليه في صدر الفصل - فلاّنه ليس ما يتوقّف عليه الشيء في تحقّقه، بل المتوقّف عليه مجموع المركّب منه ومن غيره، وأما نفس الأجزاء فليس بينها وبين المعلول رابطة العلّية حتّى يطلق العلّة عليها.

فالأولى أن يقال: العلّة هي ما يؤثّر في وجود، والمعلول وجود يتأثّر من مؤثّر. وبتعبير أوضح وأكمل: العلّة حقيقة تؤثّر في وجودٍ من حيث هي مؤثّرة فيه بالفعل. والمعلول ذلك الوجود من حيث هو متأثّر بالفعل.

فإن كان المؤثّر في الوجود مؤثراً غير متأثّر فهو العلّة التامة، وهي العلّة الحقيقية التي تنحصر في علّة العلل، أي الواجب تعالى، فإنّه علّة كلّ موجودٍ حدوثاً وبقاءً، لأنّه المؤثّر في وجود الأشياء بالفعل وبقاءً، كما كان مؤثراً في وجودها حدوثاً.

وإن كان المؤثّر في الوجود مؤثراً هو متأثّر عن المؤثّر الآخر في وجوده فهو العلّة الناقصة، وهي العلّة المجازية، لأنّه وإن كان علّة من جهة أنّه مؤثّر في الوجود بالفعل إلا أن وجود نفسه متأثّر من غيره، ولا استقلال له في التأثير كي يكون مؤثراً تاماً.

ومن هنا يظهر أنّ العلّة الحقيقية هي العلّة التامة الواحدة البسيطة، التي قريبة من الأشياء غير ملابسة، وبعيدة منها غير مباينة، داخلية في الأشياء لا بالمازجة، وخارجية عنها لا بالمزيلة. وهي الواجب تعالى، فإنّه المؤثّر التام الغنيّ الذي يتأثّر منه كلّ أثر حدوثاً وبقاءً، وهو علّة واحدة لما سيأتي في باب التوحيد، وبسيطة لأنّه صرف الوجود، وصرف الوجود بسيط، وقريبة لأنّه لا واسطة بينه وبين الوجودات المتأثّرة عن فيضه، وبعيدة لأنّ بين مرتبة وجوده الغير المتناهي ومرتبة وجود غيرها بونٌ بعيد.

ويظهر أيضاً أنّ ما يعبر عنه بالعلّة الناقصة والعلّة الكثيرة والعلّة المركّبة وغيرها ليس علّة حقيقية، بل هي معدّات تقربّ المادّة إلى إفاضة الفاعل وتهيتها للخروج من العدم إلى الوجود بعد إفاضة الفاعل.

قال الحكيم السبزواري: «و مذهب الحكماء أنّ العلل معدّات. ومراد القوم بكون القوّة معدّة معناها اللغويّ، أي المهّيّ والواسطة في إيصال أثر المؤثّر الحقيقيّ. والمصنّف رحمته الله أيضاً أطلق المعدّ بهذا المعنى على المبادئ المقارنة والمطارقة في الإلهيات وفي كتابه المبدأ والمعاد، حيث ذكر أنّ الفاعل الحقيقيّ المعطي للوجود لا يكون إلا بريء ممّا بالقوّة مطلقاً، وهو ليس إلا واجب الوجود بالذات تعالى، وما عداه معدّات ووسائط الوجود». راجع تعليقه على الأسفار ٩: ٦٩.

العلة - سواء كان عدم علة تامّة أو ناقصة^(١) - علة تامّة لعدم المعلول^(٢).
وتنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة، لأنّ المعلول من لوازم وجود العلة
واللازم قد يكون أعمّ.
وتنقسم أيضاً إلى بسيطة ومركّبة. والبسيطة ما لا جزء لها، والمركّبة خلافها.
والبسيطة قد تكون بسيطةً بحسب الخارج، كالعقل والأعراض؛ وقد تكون بسيطةً
بحسب العقل، وهي ما لا تركّب فيه خارجاً من مادّةٍ وصورةٍ ولا عقلاً من حسيٍّ
وفصل؛ وأبسط البسائط ما لا تركّب فيه من وجودٍ وماهيّة، وهو الواجب تعالى.
وتنقسم أيضاً إلى قريبة وبعيدة، فالقريبة ما لا واسطةً بينها وبين معلولها،
والبعيدة ما كانت بينها وبين معلولها واسطةً، كعلة العلة.

وتنقسم أيضاً إلى داخلية وخارجية. فالداخلية هي المادّة بالنسبة إلى
المركّب منها ومن الصورة (وهي التي بها الشيء بالقوّة)، والصورة بالنسبة إلى
المركّب [منها ومن المادّة] (وهي التي بها الشيء بالفعل)، وتسميان: «علتي
القوام». والخارجية هي الفاعل (وهو الذي يصدر عنه المعلول) والغاية (وهي

وقال أيضاً: «وأما الإلهي فنظره إلى الوجود. والحق هو معطي الوجود ومخرج الشيء من كتم
العدم إلى فضاء الكون وجاعل مادّته وصورته وفاعله وغايته. وأما هؤلاء الفواعل فشغلهم
تحريك مادّة موجودة لا بصنعهم، بل بصنع الله تعالى إلى صورة مفاضة من الله، فالفاعل
الحقيقي عند الإلهي هو الله تعالى». راجع تعليقه على الأسفار ٢: ٢١٤.

وهذا هو ما ذهب إليه مالبرانث (Malbransh) من فلاسفة الغرب. وهذا هو المشهور
بنظرية العلل المعدّة «Occasional causes doctrine».

(١) وفي النسخ: «سواء كانت علة تامّة أو ناقصة». والصحيح ما أثبتناه.
(٢) لا يخفى أنّه لا عليّة بين عدم وعدم آخر، فضلاً عن العليّة التامّة، فإنّ عدم لا شيء له،
فلا يمكن أن يكون مؤثراً أو متأثراً.

وأما قولهم: «عدم العلة علة لعدم المعلول» فهو نوع من التجوّز، حقيقته الإشارة إلى
ما بين الوجودين من التوقّف، كما صرّح بذلك المصنّف رحمته في الفصل الرابع من المرحلة
الأولى تبعاً للحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ٤٨.

التي يصدر لأجلها المعلول)، وتسميان: «علتي الوجود»، وسيأتي بيانها^(١).
وتنقسم أيضاً إلى عللٍ حقيقيّةٍ وعللٍ مُعدّةٍ^(٢). وشأن المعدّات تقريب المادّة
إلى إفاضة الفاعل بإعدادها لقبولها، كانصرام القطعات الزمانيّة المقرّبة للمادّة إلى
حدوث ما يحدث فيها من الحوادث.

(١) في الفصول اللاحقة من الفصل السادس إلى الفصل الرابع عشر من هذه المرحلة.
(٢) وفي إطلاق العلة على المعدّات نظراً، كما مرّ. بل لا علة حقيقة إلا العلة الحقيقيّة الفائضة
التي يخرج الأشياء من الليس إلى الأيس ومن كتم العدم إلى الوجود.

الفصل الثالث

في وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة^(١) ووجوب وجود العلة عند وجود معلولها^(٢)

وهذا وجوبٌ بالقياس، غير الوجوب الغيري^(٣) الذي تقدّم في مسألة:

(١) وقد يعبر عنه بـ «امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة».

(٢) ومعناه على ما مرّ منّا في تعريف العلة والمعلول أنّه يجب الأثر - وهو الوجود المعلول - عند وجود مؤثره من حيث هو مؤثر بالفعل، ويجب وجود المؤثر عند وجود أثره من حيث هو أثره بالفعل.

وإن شئت فقلت: يجب وجود الفيض عند وجود الفيّاض من حيث هو فيّاض له بالفعل. ويجب وجود الفيّاض عند وجود فيضه من حيث هو فيضه بالفعل. وبتعبير آخر: إنّ العلة - كما مرّ - ذات تؤثّر في الوجود من حيث هي مؤثّرة بالفعل، فإن كانت الذات تؤثّر في الوجود من دون أن تتأثّر من غيره فهي العلة التامة، وإلا فهي العلة الناقصة. ومن هنا يظهر أنّ الذات لا تتّصف بالعلية ما لم تؤثّر في غيره؛ فإنّها من حيث هي ليس إلا نفسها، فتخلّفت عن الوجود المعلول قبل أن تؤثّر، وأمّا من حيث هي مؤثّرة بالفعل يمتنع تخلفها عن الوجود المتأثّر.

فالأولى أن يقال: إذا صارت الذات علة تامة فيمتنع تخلف المعلول عنها، لأنّ الذات لم تصر علة إلا إذا تؤثّر في الشيء وجوداً، والتأثير غير منفك عن الأثر، فإنّ نسبة الأثر إلى المؤثّر نسبة الظلّ إلى الشاخص. وأمّا قبل أن تؤثّر فيه وجوداً فلا يمتنع تخلفها عن المعلول.

(٣) والفرق بين الوجوب بالقياس والوجوب الغيري من وجهين: ←

«الشيء ما لم يجب لم يوجد»^(١).

أما وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة فلأنه لو لم يجب وجوده عند وجود علته التامة لجاز عدمه^(٢). ولو فرض عدمه مع وجود العلة التامة، فإما أن تكون علة عدمه - وهي عدم العلة - متحققة وعلة وجوده موجودة، كان فيه اجتماع النقيضين وهما علة الوجود وعدمها، وإن لم تكن علة عدمه متحققة كان في ذلك تحقق عدمه من غير علة، وهو محال^(٣).

وكذا لو لم يجب عدمه عند عدم علته لجاز وجوده. ولو فرض وجوده مع تحقق علة عدمه - وهي عدم العلة الوجود - فإن كانت علة الوجود موجودة اجتمع النقيضان وهما علة الوجود وعدمها الذي هو علة العدم، وإن لم تكن علة الوجود موجودة لزم وجود المعلول مع عدم وجود علته.

→ ١ - الوجوب الغيري هو الوجوب المختص بالمعلول في مقابل القول بكفاية الأولوية. والوجوب بالقياس لا يختص بالمعلول بل يعم العلة.

٢ - الوجوب الغيري لا يتحقق إلا فيما إذا كان أحد الشئيين معلولاً والآخر علة له. والوجوب بالقياس يتحقق حتى فيما إذا كانا معلولي علة ثالثة.

(١) راجع الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

(٢) أي لجاز عدمه عند وجود علته التامة. ولكن لا يجوز عدمه عند وجودها، فيجب وجوده عند وجودها.

والوجه في عدم جواز عدم المعلول عند وجود علته التامة أنه يلزم أن لا تكون العلة التامة علة تامة، فإنها - على ما مر - هي ما يؤثر في الوجود المعلول، ولو جاز عدم الوجود المعلول عند وجود ما يؤثر فيه لزم أن لا يكون المؤثر فيه مؤثراً فيه، وهو محال، فإنه من اجتماع النقيضين، وهما: كون الشيء مؤثراً وعدم كونه مؤثراً في آن واحد.

(٣) يرد عليه: أنه - قد مر - أن علية عدم العلة لعدم المعلول تجوز، حقيقته الإشارة إلى ما بين الوجودين من التوقف الشديد. فلا وجه للقول بأنه لو فرض عدمه مع وجود العلة التامة فإما أن تكون علة عدمه - وهي عدم العلة - متحققة، وإما أن لا تكون متحققة، ضرورة أنه لاشيئية لعدم العلة حتى ينسب إليه التحقق أو عدم التحقق. بل الصحيح أن يقال - كما أشرنا إليه -: لو فرض عدم الوجود المعلول عند وجود علته التامة لزم أن لا يكون المؤثر فيه مؤثراً، وهو من اجتماع النقيضين، وهو محال.

برهان آخر: لازمُ توقُّفِ وجود المعلول على وجود العلة امتناعُ وجود المعلول مع عدم العلة، وبتعبيرٍ آخر: كونُ عدم العلة علةً موجبةً لعدم المعلول^(١). وتوقُّفُ هذا المعلول - الذي هو عدم المعلول - على علته - التي هي عدم العلة - لازمُهُ امتناعه بانعدامها، أي وجوب وجود المعلول عند وجود علته. فافهم ذلك^(٢).

فإن قلت: الذي تستدعيه حاجةُ الممكن إلى المرجح وتوقُّفُ وجوده على وجود علةٍ تامةٍ استلزامُ وجود العلة التامة في أيِّ وعاءٍ كانت^(٣) وجودَ المعلول في أيِّ وعاءٍ كان. وأما كون المعلول والعلة معاً^(٤) في الوجود من غير انفكاكٍ في الوعاء فلا. فلم لا يجوز أن توجد العلة مستلزماً لوجود المعلول ولا معلولاً بعدُ ثم تنعدم العلة ثم يوجد المعلول بعدُ برهةٍ ولا علةً في الوجود؟ أو تكون العلة التامة موجودةً ولا وجودَ للمعلول بعدُ ثم يسنح لها أن توجد المعلول فتوجد؟ وهذا فيما كانت العلة التامة فاعلةً بالاختيار بمكانٍ من الواضح.

قلت: لا معنى لتخلُّل العدم بين وجود العلة التامة ووجود معلولها بأيِّ نحوٍ فرض^(٥)

(١) ويرد عليه ما يرد على سابقه.

(٢) ولعله إشارة إلى ما يرد عليهما - كما مرّ - ، فلا يكونان برهانين على المطلوب.

(٣) وفي النسخ: «كانت هو» وما أثبتناه هو الصحيح.

(٤) وفي النسخ: «معين»، وما أثبتناه هو الصحيح، فإن كلمة «مع» اسمٌ قد يستعمل مضافاً فيكون ظرفاً، وقد يستعمل غير مضافٍ فينبون ويكون حالاً. وهو بلفظٍ واحد للجماعة كما للثنين.

(٥) وإلا يلزم منه أن لا تكون العلة التامة علةً تامةً، ولا يكون المعلول معلولاً، فإن المعلول - كما مرّ - وجودٌ يتوقّف على الشيء المؤثر، والعلة التامة ما يتوقّف عليه الوجود؛ فلو فرض تخلُّل العدم بين وجوديهما - في أيِّ وعاءٍ - يلزم أن لا يكون الشيء ممّا يتوقّف عليه الوجود المعلول، ولا يكون ذلك الوجود متوقفاً على ذلك الشيء، فلا تكون العلة في ذلك الوعاء علةً تامةً بالقياس إلى ذلك الوجود، ولا ذلك الوجود في ذلك الوعاء معلولاً بالقياس إلى ذلك الشيء.

والأمر على ما ذكرنا في تعريف العلة والمعلول أسهل، فنقول: لا معنى لتخلُّل العدم بين الوجود العلة التامة مادام علةً تامةً ووجود معلولها مادام معلولاً لها، بأيِّ نحوٍ فرض، وإلا يلزم أن لا يكون المؤثر بالفعل - وهو العلة التامة - مؤثراً بالفعل، ولا يكون المتأثر بالفعل - وهو الوجود المعلول - متأثراً بالفعل.

فقد تقدّم (١) أن توقّف وجود المعلول على وجود العلة إنّما يتمّ برابطة وجوديّة عينيّة يكون وجود المعلول معها وجوداً رابطاً قائم الذات بوجود العلة التامة المستقلّ. ففرض وجود المعلول في وعاءٍ وعلته التامة معدومةً فيه فرض تحقّق الوجود الرابط ولا مستقلّ معه يقومه، وذلك خلف ظاهر. وفرض وجود العلة التامة ولا وجوداً لمعلولها بعد فرض وجود مستقلّ مقومّ بالفعل ولا رابط له يقومه بعد، وذلك خلف ظاهر.

وأما حديث الاختيار فقد زعم قوم (٢) أن الفاعل المختار كالإنسان -مثلاً- بالنسبة إلى أفعاله الاختيارية علة تستوي نسبتها إلى الفعل والترك، فله أن يرجح ما شاء منهما من غير إيجاب، لتساوي النسبة.

وهو خطأ، فليس الإنسان الفاعل باختياره علة تامة للفعل، بل هو علة ناقصة، وله علل ناقصة أخرى، كالمادة، وحضورها، واتّحاد زمان حضورها مع زمان الفعل، واستقامة الجوارح الفعّالة، ومطاوعتها، والداعي إلى الفعل، والإرادة، وأمور

→ نعم، يمكن فرض تخلّل العدم بين الوجود المعلول ووجود ما له أن يؤثر فيه الذي لم يؤثر فيه بالفعل ولم يتّصف بالعلية له فعلاً، فيقال: لم لا يجوز أن يكون ما له أن يؤثر في الوجود موجوداً بالفعل ولا وجود للمعلول بعد ثمّ يريد أن يؤثر فيه فتوجده فصار علة له وهو معلوله؟ ضرورة أنه لا رابطة وجوديّة عينيّة بين ما له أن يؤثر في الوجود المعلول وبين الوجود المعلول، فإنّ المفروض أنه لم يؤثر فيه، فلا وجود للمعلول بالفعل حتّى يكون وجوده وجوداً رابطاً قائماً بوجود العلة التامة، بل الرابطة الوجوديّة العينيّة بينهما إنّما هي بعد تعلق إرادة ما له أن يؤثر فيه بالتأثير فيه، فإذا أثر في الشيء يوجد، وكان قوام وجوده باستمرار التأثير ودوام الفيض، بحيث إذا انقطع التأثير والفيض يعدم. ونعم ما قيل:

به اندك التفاتى زنده دارد آفرينش را اگر نازى كند از هم فرو ريزد قالبها
وقيل أيضاً:

اي وجود تو سرمايه همه كس اي ظلّ وجود تو وجود همه كس
گر فيض تو يك لحظه به عالم نرسد معلوم شود بود و نبود همه كس

(١) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(٢) وهم المتكلّمون، فراجع شرح الإشارات ٣: ١٣١.

أخرى كثيرة، إذا اجتمعتْ صارتْ علةً تامّةً يجب معها الفعل^(١). وأمّا الإنسان نفسه فجزء من أجزاء العلة التامة^(٢) نسبة الفعل إليه بالإمكان دون الوجوب، والكلام في إيجاب العلة التامة^(٣) لا مطلق العلة^(٤).

على أنّ تجويز استواء نسبة الفاعل المختار إلى الفعل وعدمه إنكاراً لرابطة العلية^(٥) ولازمه تجويز عليّة كلّ شيءٍ لكلّ شيءٍ ومعلوليّة كلّ شيءٍ لكلّ شيءٍ. فإن قلت: هب أنّ الإنسان الفاعل المختار ليس بعلة تامّة، لكنّ الواجب

(١) بل الإنسان واستقامة الجوارح الفعّالة والداعي إلى الفعل والإرادة وغيرها إنّما هي معدّات يقرب المادّة إلى إفاضة الفاعل الحقيقي، وهو الواجب تعالى، فما يجب معه الفعل هو إفاضة الواجب تعالى، وهو العلة التامة.

فالإنسان المختار الذي له أن يرجّح ما شاء من الفعل أو الترك ليس علة تامّة للفعل حتّى يجب وجود المعلول عند وجوده واختياره. كيف واختيار الإنسان أيضاً ممّا أفاضه الواجب تعالى، أي تعلّقت مشيئته إلى كونه مختاراً بحيث يتمكّن من الفعل والترك، وهذا معنى الأمر بين الأمرين، كما سيأتي.

(٢) بل هو من المعدّات التي تهَيّئ المادّة للخروج من العدم إلى الوجود بعد إفاضة الفاعل الحقيقي، غاية الأمر أنّه مختار، فله أن يفعل وله أن لا يفعل، وهذا ما تعلّقت به مشيئة الواجب تعالى.

(٣) لا يخفى أنّ الكلام ليس في إيجاب العلة التامة الذي يرجع إلى الوجوب بالغير، بل الكلام في الوجوب بالقياس إلى الغير، أي وجوب الوجود المعلول عند وجود العلة التامة ووجوب وجود العلة التامة عند وجود المعلول.

(٤) أي: حتّى العلة الناقصة. ولكن قد مرّ أنّها ليست علة حقيقية.

(٥) لا يخفى أنّ تجويز استواء نسبة الفاعل المختار إلى الفعل وعدمه من حيث إنّه فاعلٌ بالفعل إنكاراً لرابطة العلية، فإنّ الاستواء يستلزم أن لا يكون الفاعل فاعلاً، فيصير كغيره من الأشياء أجنبيّاً عن المعلول، وحينئذٍ يلزم منه إمّا تجويز عدم فاعلية الفاعل وهذا تناقض، وإمّا تجويز عليّة كلّ شيءٍ لكلّ شيءٍ ومعلوليّة كلّ شيءٍ لكلّ شيءٍ وهذا باطل بالضرورة. وأمّا تجويز استواء نسبة الفاعل المختار إليهما من حيث إنّه مختارٌ - قبل أن يؤثر في الشيء - فليس إنكاراً لرابطة العلية، لأنّ المفروض أنّه لم يؤثر في الشيء، فلا عليّة بينه وبين الشيء حتّى تنكر، بل إنّما هو المختار بمعنى أنّ له أن يرجّح الفعل فيصير فاعلاً وعلة له أو يرجّح الترك فلا يصير فاعلاً وعلة له.

(عزّاسمه) فاعلٌ مختارٌ، وهو علّة تامّةٌ لما سواه، وكون العالم واجباً بالنسبة إليه ينافي حدوثه الزماني^(١). ولذلك اختار قوم^(٢) أن فعل المختار لا يحتاج إلى مرجّح. واختار بعضهم^(٣) أن الإرادة مرجّحة بذاتها، لا حاجة معها إلى مرجّح آخر. واختار جمع^(٤) أن الواجب تعالى عالمٌ بجميع المعلومات، فما علّم منه أنّه ممكنٌ سيقع يفعله، وما علّم منه أنّه محالٌ لا يقع لا يفعله. واختار آخرون^(٥) أن

(١) أقول: إن الواجب تعالى قبل التأثير مختارٌ من دون أن يكون فاعلاً ومؤثراً، أي له أن يفعل كما له أن لا يفعل، وله أن يؤثّر في الوجود ويفيض كما له أن لا يؤثّر فيه ولا يفيض. وأمّا بعد التأثير - أي اذا تعلّقت مشيئته بالفعل - يؤثّر فيصير فاعلاً مختاراً وعلّة تامّة لما سواه. فإذا تعلّقت مشيئته بالفعل - لما فيه من المصلحة - خرج الفعل عن حالة الاستواء فوجب ووجد، وإذا تعلّقت مشيئته بعدم الفعل - لما فيه من المفسدة - خرج الفعل عن حالة الاستواء فامتنع ولم يوجد.

(٢) وهم الأشاعرة من المتكلّمين، كما قال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ٨٥: «والأشعريّ الناف للمرجّح». وراجع شرح الإشارات ٣: ١٣١.

(٣) أي بعض الأشاعرة، وهو جمهور المتكلّمين من أصحاب أبي الحسن الأشعريّ. راجع شرح المقاصد ١: ٢٣٦، وشرح المواقف: ٢٩٠، وشرح العقائد النسفيّة ٢: ١٠٠، والملل والنحل ١: ٩٤. ونُسب إليهم أيضاً في حوار بين الفلاسفة والمتكلّمين: ١١٧-١١٨، والأسفار ٦: ٣٢٠-٣٢١. وذهب إليه أيضاً المتأخرون من المعتزلة على ما نُقل عنهم في تعليقة السبزواري على الأسفار ٦: ٣٢٥.

(٤) هذا القول هو الظاهر ممّا نُسب إلى جمهور أهل السنّة والجماعة من أن إرادته تعالى نافذة في جميع مراداته على حسب علمه بها، فما علم كونه أراد كونه في الوقت الذي علم أنّه يكون فيه، وما علم أنّه لا يكون أراد أن لا يكون. راجع الفرق بين الفرق: ٢٥٩.

وقريبٌ منه ما يُنسب إلى الحسين بن محمّد النجّار الذي كان يقول: «إن الله لم يزل يريد أن يكون في وقته ما علم أنّه يكون وقته، يريد أن لا يكون ما علم أنّه لا يكون». راجع مقالات الإسلاميين ١: ٣١٥.

وتعرّض لهذا القول الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة ١: ٤٧٩ من دون إشارة إلى قائله.

(٥) وهم جمهور قدماء المعتزلة، كما قال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ٨٥: «وقيل - القائل هو المعتزليّ -: إن المرجّح علم ربنا تعالى وتقدّس بالأصلح». ونُسب إليهم أيضاً في شرح الإشارات ٣: ١٣١، والأسفار ٦: ٣٢٥، وكشف الفوائد: ٤٧.

أفعاله تعالى تابعة للمصالح وإن كنا غير عالمين بها، فما كان منها ذا مصلحة في وقت تفوت لو لم يفعله في ذلك الوقت فعَلَهُ في ذلك الوقت دون غيره^(١).

قلت: معنى كونه تعالى فاعلاً مختاراً أنه ليس وراءه تعالى شيءٌ يجبره على فعل أو ترك فيوجهه عليه، فإن الشيء المفروض إما معلول له وإما غير معلول، والثاني محالٌ، لأنه [إمّا] واجبٌ آخر، أو فعلٌ لواجبٍ آخر، وأدلة التوحيد تبطله، والأول أيضاً محالٌ، لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعلة المتأخر عنها في وجود علته التي يستفيض عنها الوجود. فكون الواجب تعالى مختاراً في فعله لا ينافي إيجابه الفعل الصادر عن نفسه ولا إيجابه الفعل ينافي كونه مختاراً فيه.

وأما حدوث العالم - بمعنى ما سوى الواجب - حدوثاً زمانياً فمعنى حدوث العالم حدوثاً زمانياً كونه مسبقاً بقطعة من الزمان خالية من العالم ليس معها إلا الواجب تعالى، ولا خبر عن العالم بعد، والحال أن طبيعة الزمان طبيعة كمية ممكنة موجودة معلولة للواجب تعالى ومن فعله، فهو من العالم. ولا معنى لكون العالم - وفيه الزمان - حادثاً زمانياً مسبقاً بعدم زمني ولا قبل زمانياً خارجاً من الزمان. وقد استشعر بعضهم^(٢) بالإشكال، فدفعه بدعوى أن الزمان أمرٌ اعتباريٌّ وهميٌّ غير موجودٍ.

وهو مردودٌ بأن دعوى كونه اعتبارياً وهمياً اعترافٌ بعدم الحدوث الزمني حقيقةً.

(١) وفي المقام قولٌ آخر منسوب إلى أبي القاسم البلخي المعروف بالكعبي، وهو القول بأن مخصص الحدوث ذات الوقت على سبيل الوجوب. راجع شرح الإشارات ٣: ١٣١، وشرح المنظومة: ٨٥، والأسفار ٦: ٣٢٥.

(٢) أي بعض المتكلمين. وهم القائلون بالزمان المتوهم الذي لا فرد يحاذيه ولا منشأ لانتزاعه. وتعرض لهذا القول الحكيم السبزواري في شرح المنظومة وتعليقته عليه: ٨٢، وتعليقته على الأسفار ٣: ١٤٢.

وَدَفَعَ الإشكال بعضهم^(١) بأنّ الزمان حقيقةٌ منتزعةٌ من ذات الواجب تعالى من حيث بقاءه.

وَرُدُّ^(٢) بأنّ لازمه التغيّر في ذات الواجب تعالى وتقدّس، فإنّ المنتزَع عينُ المنتزَع منه، وكون الزمان متغيّراً بالذات ضروريٌّ.

وأجيب عنه^(٣) بأنّ من الجائز أن يخالف المنتزَعُ المنتزَع منه بعدم المطابقة. وهو مردودٌ بأنّ تجويز المغايرة بين المنتزَع والمنتزَع منه من السفسطة، ويُبطل معه العلم من رأس. على أنّ فيه اعترافاً بطلان أصل الدعوى^(٤).

وأما قول القائل^(٥) بجواز أن يختار الفاعل المختار أحد الأمرين المتساويين دون الآخر لا لمرجّح يرجّحه، وقد مثّلوا له^(٦) بالهارب من السبع إذا عَنَّ له^(٧) طريقان متساويان فإنّه يختار أحدهما لا لمرجّح^(٨).

(١) أي بعض آخر من المتكلّمين. وهم القائلون بالزمان الموهوم الذي لا فرد يحاذيه، وإن كان منشأ انتزاعه، ويكون منشأ انتزاعه هو بقاء الواجب بالذات. وهذا القول تعرّض له الحكيم السبزواريّ في تعليقه على شرح المنظومة: ٨٢، وتعليقه على الأسفار ٣: ١٤٢، ونسبه إلى الأشاعرة في حاشية شرح المنظومة: ١٤٨. وتعرّض له أيضاً آقا عليّ المدرّس فيما علّق على قول اللاهيجيّ في شوارق الإلهام: «فالحديث الزمانيّ»، راجع شوارق الإلهام: ١٠٤، ط مكتبة الفارابيّ في طهران سنة ١٤٠١ من الهجرة.

(٢) كما رده الحكيم السبزواريّ في تعليقه على شرح المنظومة: ٨٢، وتعليقه على الأسفار ج ٣: ١٤٢. وتبعه الآمليّ في درر الفوائد ١: ٢٦١.

(٣) والمجيب هو المتكلّمون القائلون بالزمان الموهوم. راجع تعليقه المصنّف ﷺ على الأسفار ٧: ٢٩٨.

(٤) وذلك لأنّه لو كان الزمان أمراً انتزاعياً فلا حقيقة له لكي يكون العالم مسبوqاً بالعدم الزمانيّ حقيقةً، فلا يكون العالم حادثاً زمانيّاً، والحديث الزمانيّ أصلُ دعواهم.

(٥) والقائل بعض الأشاعرة كما مرّ.

(٦) راجع شرح المواقف: ٢٩٠، ومثّلوا له أيضاً بقدحي العطشان ورغيفي الجائع.

(٧) أي: ظهر أمامه.

(٨) والحاصل: أنّ الترجيح بلا مرجّح جائز، وإن كان الترجّح بلا مرجّح محال.

ففيه: أنه دعوى من غير دليل، وقد تقدّمت الحجّة^(١) على أن الممكن المتساوي الجانبين يحتاج في ترجّح أحد الجانبين إلى مرجّح^(٢).
فإن قيل^(٣): إنّ المرجّح هو الفاعل مثلاً بإرادته، كما مرّ في مثال الهارب من السَّبُع.

أجيب: بأنّ مرجعه إلى القول الآتي، وسيأتي بطلانه^(٤). وأمّا مثال الهارب من السَّبُع فممنوع، بل الهارب المذكور على فرض التساوي من جميع الجهات يقف في موضعه ولا يتحرّك أصلاً.

على أن جواز ترجّح الممكن من غير مرجّح ينسُدّ به طريق إثبات الصانع تعالى^(٥).

وأمّا قول القائل: «إنّ الإرادة مرّجحة بذاتها، يتعيّن بها أحد الأفعال المتساوية من غير حاجةٍ إلى مرجّح آخر».

(١) راجع الفصلين الخامس والسادس من المرحلة الرابعة.

(٢) هكذا أجابت عنه الفلاسفة. راجع المباحث المشرقيّة ١: ٤٨٠، والأسفار ٢: ١٣٤. وحاصل الجواب: أنه تقدّمت الحجّة على عدم إمكان الترجّح بلا مرجّح. ولما كان الترجيح بلا مرجّح مستلزماً للترجّح بلا مرجّح ألزم ما ألزم، فإنّ الترجّح يلزم في الترجيحين.
و من هنا يعلم أنه ما لم يتحقّق هناك مرجّح استحالة حصول أحد الجانبين، ولو حصل أحد الجانبين أحياناً يكشف منه أن المرجّح موجود وإن لم نعلم به، فإنّ الضروريّ هو وجود المرجّح لا العلم به.

(٣) والقائل صاحب المواقف، حيث قال: «لا أقول: لا يكون للفعل مرجّح على عدمه، فإنّ الهارب بإرادته مرجّح إيّاه على عدمه، بل أقول: لا يكون إليه - أي إلى الفعل - داع باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميلٌ تابع له».

(٤) في السطور الآتية.
(٥) هذا أول الوجهين اللذين ذكرهما الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ١: ٤٨٠، وصدر المتألّهين في الأسفار ٢: ١٣٤. وحاصله: أن جواز ترجّح الممكن من غير مرجّح يستلزم انسداد باب إثبات الصانع تعالى، لأنّ الطريق إلى إثباته هو أن كلّ ممكن يحتاج إلى المؤثر المرجّح، وإذا كان ترجّح الممكن من غير مرجّح جائزاً لم يحتج وجود الممكن إلى مؤثر ومرجّح، بل يجوز كون جميع الممكنات غير محتاج إلى غيره، فينسُدّ طريق إثبات الصانع.

ففيه^(١): أن الإرادة لو رَجَّحت الفعلَ فإنَّما ترجِّحُه بتعلُّقها به، لكن أصلَ تعلُّقها بأحد الأمور المتساوية الجهات محالٌّ. ودعوى أن من خاصَّة الإرادة ترجيح أحد الأفعال المتساوية لا محصَّل لها^(٢)، لأنَّها صفة نفسانيَّة علميَّة لا تتحقَّق إلاّ مضافةً إلى متعلِّقها الذي رجَّحه العلم السابق لها. فما لم يرجِّح العلمُ السابق متعلِّق الإرادة لم تتحقَّق الإرادة حتَّى يترجِّح بها فعلٌ.

وأما قول مَنْ قال: «إنَّه تعالى عالمٌ بجميع المعلومات، فما عَلِمَ منها أنه سيقع يفعلُه، وما عَلِمَ منها أنه لا يقع لا يفعلُه». وبعبارة أخرى: «ما عَلِمَ أنه ممكن فعَلَه، دون المحال».

ففيه: أن الإمكان لازِمُ الماهيَّة، والماهيَّة متوقِّفة في انتزاعها على تحقُّق الوجود، ووجود الشيء متوقِّف على ترجيح المرجِّح، فالعلم بالإمكان متأخِّر عن المرجِّح بمراتب، فلا يكون مرجِّحاً.

وأما قول مَنْ قال: «إنَّ أفعاله تعالى غير خالية عن المصالح وإن كُنَّا لا نعلم بها، فما كان منها ذا مصلحة في وقت يفوت لو لم يفعلُه في ذلك الوقت أخَّرَه إلى ذلك الوقت».

ففيه - مضافاً إلى ورود ما أورد على القول السابق عليه^(٣) -: أن المصلحة المفروضة المرتبطة بالوقت الخاصَّ لأيِّ فعلٍ من أفعاله - كيفما فرضت - ذات ماهيَّة ممكنة، لا واجبة^(٤) ولا ممتنعة^(٥)، فهي نظيرة الأفعال ذوات المصلحة من

(١) هكذا دفعه صدر المتألِّهين في الأسفار ٢: ١٣٤ - ١٣٥ و ٢٦٠ - ٢٦١.

(٢) خبرٌ لقوله: «ودعوى».

(٣) حاصله: أن العلم بالمصلحة متأخِّر عن المرجِّح بمراتب، فإنَّ العلم بالمصلحة متأخِّر عن وجود المصلحة، وهو متأخِّر عن وجود ذي المصلحة - أي الفعل -، وهو متوقِّف على ترجيحه بمرجِّح، فالعلم بالمصلحة متأخِّر عن المرجِّح بمراتب، فلا يكون مرجِّحاً.

(٤) وإلاّ يلزم منه تعدُّد الواجب، وهو منفيٌّ بأدلة التوحيد.

(٥) فإنَّ كلَّ ممتنع معدوم، والمعدوم لا شينيَّة له حتَّى يكون العلم به مرجِّحاً ومنشأً للآثار.

فعله تعالى. فمجموع ما سواه تعالى - من المصالح وذوات المصالح - فعلٌ له تعالى، لا يتعدى طور الإمكان، ولا يستغني عن علة مرجحة هي علة تامّة، وليس هناك وراء الممكن إلا الواجب تعالى، فهو العلة التامّة الموجبة لمجموع فعله، لا مرجح له سواه.

نعم، لما كان العالم مركباً ذا أجزاءٍ لبعضها نسبٌ وجوديةٌ إلى بعض جاز أن يقف وجود بعض أجزائه في موقف الترجيح لوجود بعض، لكنّ الجميع ينتهي إلى السبب الواحد الذي لا سبب سواه ولا مرجح غيره، وهو الواجب عزّ اسمه^(١).
فقد تحصل من جميع ما تقدّم أنّ المعلول يجب وجوده عند وجود العلة التامّة^(٢).

وبعض من لم يجد بدءاً من إيجاب العلة التامّة لمعلولها^(٣) قال بـ: «أنّ علة العالم هي إرادة الواجب دون ذاته تعالى». وهو أسخف ما قيل في هذا المقام، فإنّ المراد بإرادته إن كانت هي الإرادة الذاتية كانت عين الذات، وكان القول بعليّة الإرادة عين القول بعليّة الذات، وهو يفرّق بينهما بقبول أحدهما وردّ الآخر. وإن كانت هي الإرادة الفعلية - وهي من صفات الفعل الخارجة من الذات - كانت أحد الممكنات وراء العالم، ونستنتج منها وجود أحد الممكنات، هذا.

وأما مسألة وجوب وجود العلة^(٤) عند وجود المعلول فلأنّه لو لم تكن العلة

(١) وإن شئت تفصيل الكلام فراجع ما ذكرنا في التعليقات من الفصل الثاني من هذه المرحلة، الرقم (٣) في الصفحة: ٩.

(٢) والأولى أن يقول: «أنّ الوجود المعلول يجب عند وجود العلة التامّة». وذلك لأنّ المعلول ليس إلا الوجود المتأثر عن العلة، كما مرّ.

(٣) والأولى، بل الصحيح أن يقول: «بعض من لم يجد بدءاً من وجوب الوجود المعلول عند وجود العلة التامّة». وذلك لما مرّ في الرقم (٣) من التعليقات في الصفحة: ١٧.

(٤) أي: العلة التامّة. وذلك لما مرّ من أنّ العلة لا يطلق حقيقةً إلا على العلة التامّة. ولعلّه أطلقها ولم يصرّح بالتامّة.

واجبة الوجود عند وجود المعلول لكانت ممكنةً، إذ تقدير امتناعها يرتفع بأدنى توجهٍ، وإذا كانت ممكنة كانت جائزة العدم، والمعلول موجود قائم الوجود بها، ولازمه وجود المعلول بلا علة.

فإن قلت: المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً لا بقاءً فمن الجائز أن تنعدم العلة بعد حدوث المعلول، ويبقى المعلول على حاله.

قلت: هو مبني على ما ذهب إليه قوم^(١) - من أن حاجة المعلول إلى العلة في الحدوث دون البقاء، فإذا حدث المعلول بإيجاد العلة انقطعت الحاجة إليها، ومثّلوا له بالبناء والبناء، فإن البناء علة للبناء، فإذا بنى وقام البناء على ساق ارتفعت حاجته إلى البناء، ولم يضره عدمه - وهو مردود بأن الحاجة إلى العلة خاصة لازمة للماهية، لإمكانها في تلبسها بالوجود أو العدم، والماهية بإمكانها محفوظة في حالة البقاء، كما أنّها محفوظة في حالة الحدوث، فيجب وجود العلة في حالة البقاء كما يجب وجودها في حالة الحدوث. على أنه قد تقدّم^(٢) أن وجود المعلول بالنسبة إلى العلة وجود رابط قائم بها غير مستقل عنها، فلو استغنى عن العلة بقاءً كان مستقلاً عنها غير قائم بها، وهذا خلف.

برهان آخر: قال في الأسفار: «وهذا - يعني كون علة الحاجة إلى العلة هي الحدوث - أيضاً باطل، لأننا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار إلى الفاعل أهي أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغاير لها؟ لم يبق من الأقسام شيء إلا القسم الرابع. أمّا العدم السابق فلأنه نفي محض لا يصلح للعلية. وأمّا الوجود فلأنه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجد المتوقف على علة الحاجة إليه، فلو

(١) وهم جمهور المتكلمين، راجع شرحي للإشارات ١: ٢١٥، وشرح الإشارات للمحقق

(٢) في الفصل الأول من هذه المرحلة.

جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدّم^(١) الشيء على نفسه بمراتب. وأمّا الحدوث فلافتقاره إلى الوجود، لأنّه كَيْفِيَّةٌ وصفةٌ له، وقد علمت افتقار الوجود إلى علة الافتقار بمراتب. فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدّم على نفسه بمراتب، فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت»^(٢).

وقد اندفعت بما تقدّم مزعمّة أخرى لبعضهم^(٣)، وهي قولهم: «إنّ من شرط صحّة الفعل سبق العدم»^(٤). والمراد بالسبق السابق الزماني، ومحصله أنّ المعلول بما أنّه فعل لعلته يجب أن يكون حادثاً زمانيّاً. وعلّوه بأنّ دوام وجود الشيء لا يجمع حاجته، ولازم هذا القول أيضاً عدم وجود المعلول عند وجود العلة. وجه الاندفاع^(٥): أنّ علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان، وهو لازم الماهية، والماهية مع المعلول كيفما فرض وجودها، من غير فرق بين الوجود الدائم وغيره. على أنّ الوجود المعلول^(٦) رابطٌ بالنسبة إلى العلة، قائمٌ بها، غيرٌ مستقلٌّ عنها، ومن الممتنع أن ينقلب مستغنياً عن المستقلّ الذي يقوم به، سواء كان دائماً أو منقطعاً.

على أنّ لازم هذا القول خروج الزمان من أفق الممكنات، وقد تقدّمت جهات فسادها^(٧).

(١) هكذا في الأسفار. وفي النسخ: «توقف».

(٢) راجع الأسفار ٢: ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٣) أي بعض المتكلمين على ما نقل في رسالة الحدوث لصدر المتألهين: ١٥. وفي الأسفار عبّر عنهم بطائفة من الجدليين، فراجع الأسفار ٢: ٣٨٤.

(٤) وقال الفخر الرازي: «لا يشترط في الفعل تقدّم العدم عليه» ثم ذكر عشرة براهين عليه، وبعد ذلك أجاب عن شبهات المخالفين. فراجع المباحث المشرقية ١: ٤٨٥ - ٤٩٤.

(٥) كما في الأسفار ٣: ١٨ - ١٩.

(٦) وفي النسخ: «وجود المعلول». وما أثبتناه أولى.

(٧) راجع الفصل السادس من المرحلة الرابعة.

الفصل الرابع

في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد^(١)

والمراد بالواحد الأمر البسيط الذي ليس في ذاته جهة تركيبية مكثرة^(٢).

(١) هذا مذهب الحكماء والمعتزلة من المتكلمين على ما نُقل في نقد المحصل: ٢٣٧، وشوارق الإلهام: ٢٠٦.

وأما الأشاعرة فذهبوا إلى خلاف ذلك. قال العلامة الإيجي في المواقف: «يجوز عندنا - يعني الأشاعرة - استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط، وكيف لا ونحن نقول بأن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى». راجع كلام الماتن في شرح المواقف: ١٧٢. وتبعهم الفخر الرازي، فإنه نقل أربعة براهين على رأي الحكماء ثم ناقش في الجميع، فراجع المباحث المشرقية ١: ٤٦٠ - ٤٦٨.

وقال صدر المتألهين في شرح الهداية الأثيرية: ٢٥٤ - بعد التعرّض لشبهات الرازي - : «والاشتغال بجواب أمثال هذه الشبهات تضييع للأوقات من دون فائدة، فإنّ قائلها إما أن لا يقدر على إدراك...». وإن شئت تفصيل ما قاله أساطين الحكمة في الردّ على شبهات الرازيّ فراجع الأسفار ٢: ٢٠٤ - ٢١٢ و٧: ١٩٢ - ٢٤٤، والقبسات: ٣٥١ - ٣٦٧، وشوارق الإلهام: ٢٠٧ - ٢٠٨، وشرح الإشارات ٣: ١٢٢ - ١٢٧.

(٢) لا يخفى أنّ لفظ «التركيب» يطلق بالاشتراك على معانٍ:

١ - التركيب من المادّة والصورة.

٢ - التركيب من الجنس والفصل.

٣ - التركيب من العرض والموضوع.

٤ - التركيب من الأجزاء المقدارية.

→ ٥ - التركيب من العناصر المختلفة.

٦ - التركيب من الماهية والوجود.

فإن كان المراد من الأمر البسيط ما ليس له أجزاء أصلاً وما لا يتصور فيه أي نحو من أنحاء التركيب اختص جريان القاعدة بالواجب تعالى، وكان المراد من الواحد الواقع في المستثنى منه هو العلة الفاعلية الحقيقية التي يصدر عنها الوجود المعلول، وهي الواجب تعالى، وكان المراد من الواحد المستثنى هو الوجود المعلول، وهو العقل الأول أو النظام الجملي أو الوجود المنبسط، على خلاف بينهم.

وهذا ما ذهب إليه صدر المتألهين كما يظهر من بعض عباراته في الأسفار ٢: ٢١٢ - ٢٢٠ و ٢٢٩ - ٣٠١، بل صرح بذلك في الأسفار ٨: ٦٠ حيث قال: «وهذا ليس كما زعموه، إذ تلك الحجّة غير جارية إلا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كل الوجوه».

وتبعه الشيخ محمد تقي الآملي في درر الفوائد ١: ٣٧٥ - ٣٧٦ حيث قال: «اعلم أن محلّ البحث في مسألة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، هو الفاعل المستقلّ الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الأجزاء ولا كثرة الوجود والماهية... بل كلما فرضت من الكثرة والتعدّد والتجزّي مسلوبٌ عنه، فمثل هذا الفاعل لو كان فاعلاً لمتعدّد في عرضٍ واحد يجب أن تكون منشئته للمتعدّد إمّا بأن يكون من حيث ذاته منشأً لشيء وبخصوصية الطارئة عليه منشأً لشيء آخر، أو يكون بخصوصية منشأ لشيء وبخصوصية أخرى منشأً للآخر، وكيف كان فيتركّب ذلك البسيط وهو خلاف الفرض».

وإن كان المراد من البسيط هو الحيثية الواحدة التي يصدر عنها المعلول ولو كانت مقترنة بحيثيات أخرى فلم يختص جريان القاعدة بالواجب تعالى، بل يجري أيضاً في المركّبات التي يتركّب من بسائط، فإن أجزاءها البسيطة لا يصدر عنها إلا معلول واحد.

وهذا ما يظهر من كلمات كثير من الحكماء، منهم الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار ٨: ٦٠، حيث ناقش في مذهب صدر المتألهين وقال: «فيه نظر: أمّا أولاً: فلأنه نفسه يجري في الطبائع تبعاً للقوم بأن مقتضاها الكروية، فإن الطبيعة واحدة، والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل إلا فعلاً واحداً. وأمّا ثانياً: فلأنه قد أشار إلى الإجزاء في الإلهيات في فصل معقود لهذه القاعدة بقوله: «إن الحقّ الواحدُ الصّرف وكذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه بتلك الحيثية إلا واحد». وأمّا ثالثاً: فلأن الواحد الغير الحقيقي وإن جاز فيه كثرة الحيثيات إلا أنه لا يناسب أية حيثية كانت لأيّ معلول كان، مثل أن تفعل الطبيعة الواحدة شكلاً مضلماً سطحه بجنسها وخطّه بفصلها ونحو ذلك، وإلا فلم لا يجوز أن تفعل النار الإضاءة والإظلام ←

فالعلة الواحدة هي العلة البسيطة التي هي بذاتها البسيطة علة، والمعلول الواحد هو المعلول البسيط الذي هو بذاته البسيطة معلول. فالمراد بالواحد ما يقابل الكثير الذي له أجزاء أو آحاد متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة.

بيانه^(١): أن المبدأ الذي يصدر عنه وجود المعلول هو وجود العلة، الذي هو نفس ذات العلة، فالعلة هي نفس الوجود الذي يصدر عنه وجود المعلول وإن قطع النظر عن كل شيء. ومن الواجب أن تكون بين المعلول وعلته سخيّة ذاتية هي المخصّصة لصدوره عنها، وإلا كان كل شيء علة لكل شيء، وكل شيء معلولاً لكل شيء. فلو صدر عن العلة الواحدة - التي ليس لها في ذاتها إلا جهة واحدة - معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة تقرّرت في ذات العلة جهات كثيرة متباينة متدافعة، وقد فرضت بسيطة ذات جهة واحدة، وهذا خلف. فالواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وهو المطلوب.

وقد اعترض عليه بالمعارضة^(٢): أن لازمة عدم قدرة الواجب تعالى على إيجاد أكثر من واحد، وفيه تقييد قدرته، وقد برهن على إطلاق قدرته وأنها عين ذاته المتعالية.

ويردّه: أنه^(٣) مستحيل بالبرهان، والقدرة لا تتعلق بالمحال، لأنّه بطلان

→ وتفعل الطبيعة التحريك والتسكين من غير اشتراط بوجودان الحالة الملائمة وفقدانها.
 (١) هذا بيان جامع لأكثر البراهين. وادّعى بعض المحققين بداهة المسألة، كما قال المحقق اللاهيجي في شوارق الإلهام: ٢١٠: «فالحق ما ذكره الشارح القديم من أن الحكم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بديهي لا يتوقّف إلا على تصوّر طرفيه». وقال المحقق الطوسي في شرح الإشارات ٣: ١٢٢: «وكان هذا الحكم قريباً من الوضوح».
 (٢) والمعتزض هم الأشاعرة كالعلامة الإيجي والسيد الشريف في المواقف وشرحه: ١٧٢ و ٤٨٥. واعترض عليه الغزالي أيضاً، حيث قال: «إنهم قالوا: لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد، والمبدأ الواحد من كل وجه. والعالم مركّب من مختلفات، فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم». راجع كلام الماتن في تهافت التهافت: ٢٩٢.
 (٣) أي: إيجاد أكثر من واحد.

محضٌ لا شبيهيّة له. فالقدرة المطلقة على إطلاقها، وكلُّ موجودٍ معلول له تعالى بلا واسطة أو معلولٌ معلولِهِ، ومعلول المعلول معلولٌ حقيقةً^(١).

ويتفرّع عليه:

أولاً: أن الكثير لا يصدر عنه الواحد، فلو صدرَ واحد عن الكثير فإمّا أن يكون الواحد واحداً نوعياً ذا أفراد كثيرة يستند كلُّ فرد منها إلى علةٍ خاصّة، كالحرارة الصادرة عن النار والنور والحركة وغيرها، أو تكون وحدته عدديةً ضعيفةً - كالوحدة النوعية - فيستند وجوده إلى كثير، كالهولي الواحد بالعدد المستند وجودها إلى مفارق يقيم وجودها بالصور المتواردة عليها واحدة بعد واحدة، على ما قالته الحكماء^(٢) وقد تقدّم الكلام فيه^(٣)، وإمّا أن تكون للكثير جهة وحدة يستند إليها المعلول، وإمّا أن يكون الكثير مركّباً ذا أجزاء يفعل الواحد بواحدٍ منها فينسب إلى نفس المركّب.

وثانياً: أن المعلول الواحد لا يفعل فيه عللٌ كثيرة، سواء كان على سبيل الاجتماع في عرضٍ واحد لأنّه يؤدي إلى التناقض في ذات الواحد المؤدّي إلى الكثرة، أو كان على سبيل التوارد بقيام علةٍ عليه بعد علةٍ^(٤) للزوم ما تقدّم من المحذور^(٥).
وثالثاً: أنّه لو صدر عن الواحد كثيرٌ وجب أن تكون فيه جهةٌ كثرةٍ وتركيبٍ يستند إليها الكثير، غير جهة الوحدة المفروضة، كالإنسان الواحد الذي يفعل أفعالاً كثيرة من مقولات كثيرة متباينة بتمام الذات.

(١) بل الكلّ معلول له تعالى بلا واسطة، فإنّ الواجب تعالى هو العلة الحقيقية، فكلّ معلولٍ معلولٌ له حقيقةً بلا واسطة، كما مرّ، وسيأتي في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة.
(٢) من الكون والفساد. ولا يخفى أنّ مراده من الحكماء هو الحكماء السابقون على صدر المتألّهين رحمتهم الله. وأمّا صدر المتألّهين فقال: «إنّ تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل». الأسفار ٥: ١٥٤ - ١٥٦.

(٣) في الفصلين السادس والسابع من المرحلة السادسة.

(٤) قال المحقّق اللاهيجي في شوارق الإلهام: ٢١٣: «وأما إذا لم يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلها ابتداءً أو تعاقبها فالمشهور هو الجواز». (٥) حيث قال: «بيانه...».

الفصل الخامس

في استحالة الدور والتسلسل في العلل

أمّا الدور فهو توقّف وجود الشيء على ما يتوقّف وجوده عليه، إمّا بلا واسطة كتوقّف (أ) على (ب) وتوقّف (ب) على (أ) ويسمّى: «دوراً مصرّحاً»، وإمّا مع الواسطة كتوقّف (أ) على (ب) و(ب) على (ج) و(ج) على (أ) ويسمّى: «دوراً مضمراً».

واستحالته قريبة من البداهة، فإنّه يستلزم تقدّم الشيء على نفسه بالوجود، وهو ضروريّ الاستحالة^(١).

وأما التسلسل فهو ترتّب شيءٍ موجودٍ على شيءٍ آخر موجودٍ معه بالفعل، وترتّب الثاني على ثالث كذلك، والثالث على رابع، وهكذا إلى غير النهاية. سواء كان ذهاب السلسلة كذلك من الجانبين بأن يكون قبل كلِّ قبلٍ وبعده كلُّ بعدٍ بعد؛ أو من جانبٍ واحد. لكنّ الشرط على أيِّ حالٍ أن يكون لأجزاء السلسلة وجودٌ بالفعل وأن تكون مجتمعةً في الوجود وأن يكون بينها ترتّب. والتسلسل في العلل ترتّب معلولٍ على علّةٍ وترتّب علته على علّةٍ وعلّة علته على علّة، وهكذا

(١) فإنّ تقدّم الشيء على نفسه مستلزم لتخلّل العدم بين الشيء ونفسه، وهو ضروريّ الاستحالة.

إلى غير النهاية. والتسلسل في العِللِ محالٌ.
والبرهان عليه: أن وجود المعلول رابطٌ بالنسبة إلى علته لا يقوم إلا بعلمته،
والعلة هو المستقل الذي يقومه^(١) كما تقدّم^(٢). وإذا كانت علته معلولةً لثالثٍ
وهكذا، كانت غير مستقلةً بالنسبة إلى ما فوقها، فلو ذهبت السلسلة إلى غير النهاية
ولم تنته إلى علةٍ غير معلولةٍ تكون مستقلةً غير رابطة، لم يتحقق شيءٌ من أجزاء
السلسلة، لاستحالة وجود الرابط إلا مع مستقل.

برهانٌ آخر: - وهو المعروف ببرهان الوسط والطرف - أقامه الشيخ في
الشفاء، حيث قال: «إذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علةً ولعلته علةً فليس يمكن أن
يكون لكل علةٍ علةٌ بغير نهاية، لأن المعلول وعلته وعلة علته إذا اعتبرت جملتها
في القياس الذي لبعضها إلى بعض، كانت علة العلة علةً أولى مطلقة للآخرين،
وكان للآخرين نسبة المعلولية إليها، وإن اختلفا في أن أحدهما معلولٌ بالواسطة
والآخر معلولٌ بلا واسطة، ولم يكونا كذلك، لا الأخير ولا المتوسط، لأن المتوسط
الذي هو العلة المماسّة للمعلول علةٌ لشيءٍ واحدٍ فقط والمعلول ليس علةً لشيءٍ.
ولكل واحدٍ من الثلاثة خاصيةٌ. فكانت خاصية الطرف المعلول أنه ليس علةً
لشيءٍ، وخاصية الطرف الآخر أنه علةٌ لكل غيره، وخاصية الوسط أنه علةٌ لطرفٍ
ومعلولٍ لطرفٍ، سواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد، وإن كان فوق واحد فسواء
ترتب ترتيباً متناهيًا أو غير متناهٍ، فإنه إن ترتب في كثرةٍ متناهيةٍ كانت جملة عدد
ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين،
فيكون لكل من الطرفين خاصيته. وكذلك إن ترتب في كثرة غير متناهية فلم
يحصل الطرف كان جميع غير المتناهي مشتركاً في خاصية الواسطة، لأنك أي
جملة أخذت كانت علةً لوجود المعلول الأخير وكانت معلولة، إذ كل واحد منها
معلول، والجملة متعلق الوجود به، ومتعلق الوجود بالمعلول معلول، إلا أن تلك

(١) أي: يقوم المعلول.

(٢) في الفصل الأول من هذه المرحلة.

الجملة شرط في وجود المعلول الأخير وعلّة له، وكلّما زدت في الحصر والأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقياً.

فليس يجوز أن تكون جملة عِلَلٍ موجودةً وليس فيها علّة غير معلولة وعلّة أولى، فإنّ جميع غير المتناهي واسطة بلا طرف، وهذا محال»^(١).

برهان آخر: - وهو المعروف بالأسدّ الأخصر - للفارابي^(٢)، أنّه إذ كان ما من واحدٍ من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلا وهو كالواحد الآخر في أنّه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراءه من قبل، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنّها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيءٌ من ورائها موجوداً من قبل. فإذا بداهة العقل قاضية بأنّه من أين يوجد في تلك السلسلة شيءٌ حتّى يوجد شيءٌ ما بعده؟^(٣).

وهناك حُجَجٌ أخرى أُقيمت على استحالة التسلسل لا يخلو أكثرها من

مناقشة^(٤).

(١) راجع الفصل الأوّل من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

(٢) نُسب إليه في الأسفار ٢: ١٦٦، وشرح المنظومة: ١٣٦.

(٣) راجع الأسفار ٢: ١٦٦.

(٤) وإن شئت تفصيل ما أقاموا على استحالة التسلسل فراجع الأسفار ٢: ١٤١ - ١٦٩،

وشوارق الإلهام: ٢١٥ - ٢٢٦، والمباحث المشرقيّة ١: ٤٧٠ - ٤٧٧، وشرح المنظومة: ١٣٤ -

١٣٦، وغيرها من المطوّلات. وصنّف محمّد عبد الحيّ اللكهنويّ الأنصاريّ كتاباً موسوماً بـ

«الكلام المتين في تحرير البراهين»، وهو مشتمل على اثنين وخمسين برهاناً على إبطال

التسلسل، وهاهنا نكتفي بذكر بعضها اجمالاً: ١ - برهان العروة الوثقى. ٢ - برهان المنصف

والتضعيف. ٣ - برهان العرشي. ٤ - برهان الزوج والفرد. ٥ - برهان الزيادة. ٦ - برهان

النسبة. ٧ - برهان اختلاف النصفين. ٨ - برهان التحرك. ٩ - برهان خلوّ الحيز. ١٠ - برهان

الطفرة. ١١ - برهان المقاطعة. ١٢ - برهان الوصل. ١٣ - برهان السلمي. ١٤ - برهان عروض

العدد. ١٥ - برهان حصر ما لا ينحصر. ١٦ - برهان الوسط والطرف. ١٧ - برهان تلاقي

المتوازيين. ١٨ - برهان كثرة الأنصاف. ١٩ - برهان تحرك الكرتين. وغيرها من البراهين

المذكورة فيه، فراجع الكتاب المذكور.

تنبيه :

قال بعضهم^(١): «إنَّ معيار الحكم بالاستحالة في كلِّ من البراهين التي أُقيمت على استحالة التسلسل هو اجتماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية، ومقتضاها استحالة التسلسل في العلل في جهة التصاعد بأن ترتب العلل إلى ما لا نهاية له، لا في جهة التنازل بأن يترتب معلولٌ على علته، ثم معلول المعلول على المعلول، وهكذا إلى غير النهاية.

والفرق بين الأمرين أن العلل مجتمعة في مرتبة وجود المعلول ومحيطه به. وتقدّمها عليه إنما هو بضربٍ من التحليل، بخلاف المعلولات فإنها ليست في مرتبة عللها، فذهاب السلسلة متصاعدةً يستلزم اجتماع العلل المترتبة بوجوداتها بالفعل في مرتبة المعلول الذي تبتدئ منه السلسلة مثلاً، بخلاف ذهاب السلسلة متنازلةً فإن المعلولات المترتبة المتنازلة لا تجتمع على العلة الأولى التي تبدأ منها السلسلة مثلاً»^(٢). انتهى كلامه ملخصاً.

(١) وهو السيّد المحقق الداماد.

(٢) راجع القبسات: ٣٣٣ - ٣٣٤. قال الحكيم السبزواري - تعليقاً عليه -: «واعلم أن غرض السيّد رحمه الله من هذا التحقيق إمّا أن التسلسل إلى جانب المعلول ممتنع بالذات بالبراهين الدالة على انتهاء الفيض النازل طويلاً وإن لم يتناه عرضاً ولكن لا تجري براهين امتناع التسلسل إلى جانب العلة - من التطبيق والتضاييف والحيثيات وغيرها - فيه، وإمّا أنه ممكن ذاتاً فقط، وإمّا أنه ممكن وقوعاً.

والثالث ليس بمقصود قطعاً، كيف؟ ولو وقع ذلك لما انتهت سلسلة البسائط إلى الهيولى ولا العوالم الطولية إلى عالم الملك، أما تسمع قول الإشراقي حيث قال: «يتنزل الأنوار القاهرة الأعلون إلى قاهر لا ينشأ منه نور قاهر في الطبقة الطولية، كالأنوار الحسيّة حيث تصل في الإفاضة إلى نور لا ينشأ منه نور لأجل التنزلات والإصطكاكات» وقول المشائبي بانتهاء العقول إلى العقل العاشر؟

والظاهر أن الأوّل أيضاً ليس بمقصود، إذ الدليل إنّما دلّ على انتهاء سلسلة الجواهر البسيطة، لا على أنه لا يمكن أن يكون لشيءٍ لازمٌ وللأزمه لازم وهكذا إلى غير النهاية، غايته أنه لم يقع. فبقي الشق الثاني».

وأنت خيرٌ بأن البرهانين المتقدمين المنقولين عن الشيخ والفارابي جاريان في صورتَي التصاعد والتنازل جميعاً فيما كانت السلسلة مؤلفةً من علل تامّة^(١). وأمّا العلل الناقصة فيجري البرهانان فيها إذا كانت السلسلة متصاعدةً، لوجوب وجود العلة الناقصة عند وجود المعلول ومعه، بخلاف ما إذا كانت السلسلة متنازلةً، لعدم وجوب وجود المعلول عند وجود العلة الناقصة.

فما ذكره^(٢) - من أن معيار الاستحالة هو اجتماع اللامتناهي في جزءٍ من أجزاء السلسلة، وهو متأتّ في صورة التصاعد دون التنازل - ممنوعٌ.

تنبيه آخر:

تقدّم^(٣) أن التسلسل إنما يستحيل فيما إذا كانت أجزاء السلسلة موجودةً بالفعل، وأن تكون مجتمعةً في الوجود، وأن يترتب بعضها على بعض. فلو كان بعض الأجزاء موجوداً بالقوّة - كبعض مراتب العدد - فليس بمستحيل، لأنّ الموجود منه متناهٍ دائماً؛ وكذا لو كانت موجودة بالفعل، لكنّها غير مجتمعة في الوجود - كالحوادث الزمانيّة^(٤) بعضها معدومة عند وجود بعض - لتناهي ما هو

→ ثمّ قال: «أقول: هذا الفرق حقٌّ، لكن ليس مؤثراً في عدم إجراء البراهين في التنازل المعلولي، فإنّ الكلام في العلل الحقيقيّة لا المعدّة، فإذا كانت العلة المقتضية موجودةً فالمعايل كلّها موجودة في زمانٍ واحدٍ وشبهه، إذ تخلف المعلول عن العلة الحقيقيّة لا يجوز وإن كان وجود كلّ في مرتبة، وإن ترتّب لها وجود ارتفع به التكثر الرتبيّ لم تكن سلسلةً، لافي التنازل ولا في التصاعد، وحينئذٍ فيجري التطبيق وغيره، لكون الآحاد موجودة عند وجود علّتها في زمانٍ واحدٍ وشبهه. وليت شعري لم سكت المصنّف رحمه الله عن النفي والإثبات؟ ولعله سكت تأدّباً، والله تعالى أعلم بمراد عباده». راجع تعليقه على الأسفار ٢: ١٦٦ - ١٦٨.

(١) ولا يخفى عليك: أن تأليف السلسلة من العلل التامة غير متصور، فإنّ العلة التامة علة واحدة بسيطة، هي الواجب تعالى. وأمّا العلل الناقصة: فهي معدّات تهَيّ المادة لفيضان الفيّاض، وهو الواجب تعالى، كما مرّ.

(٢) أي: السيّد الداماد.

(٣) في ابتداء هذا الفصل.

(٤) على مبنى المشائين القائلين بالكون والفساد، المنكرين للحركة الجوهرية.

الموجود منها دائماً؛ وكذا لو كانت موجودةً بالفعل مجتمعةً في الوجود، لكن لا ترتب بينها، وهو توقّف البعض على البعض وجوداً، كعددٍ غير متناهٍ من موجودات لا عليّة ولا معلوليّة بينها.

والوجه في ذلك أنّه ليس هناك مع فقد شيءٍ من الشرائط الثلاث سلسلةً واحدة موجودة غير متناهية حتى يجري فيها براهين الاستحالة.

تنبيهٌ آخر :

مقتضى ما تقدّم من البرهان^(١) استحالة التسلسل في أقسام العلل كلّها، من العلل الفاعليّة والغائيّة والماديّة والصوريّة، كما أنّ مقتضاه^(٢) استحالته في العلل التامّة، لأنّ الملاك في الاستحالة ذهاب التوقّف الوجوديّ إلى غير النهاية، وهو موجود في جميع أقسام العلل.

ويتبيّن بذلك أيضاً استحالة التسلسل في أجزاء الماهيّة، كأن يكون مثلاً للجنس جنسٌ إلى غير النهاية أو للفصل فصلٌ إلى غير النهاية، لأنّ الجنس والفصل هما المادّة والصورة مأخوذتَيْن لا بشرط^(٣)؛ على أنّ الماهيّة الواحدة لو تركّبت من أجزاء غير متناهية استحال تعقلها، وهو باطل.

(١) والأولى أن يقول: «مقتضى ما تقدّم من البرهانين الأخيرين»، فإنّ البرهان الأوّل لا يجري إلّا في العلة الفاعليّة، وهي العلة التامّة، بل هي العلة حقيقةً، كما مرّ. والوجه في ذلك أنّ الوجود المعلول إنّما هو عين الربط بالعلة الفاعليّة الفيّاضة، كما مرّ سابقاً، وأمّا غيرها من العلة الماديّة والغائيّة والصوريّة وغيرها من المسمّيات بالعلة الناقصة ليست إلّا معدّات تقرب المادّة إلى إفاضة الفاعل وتهيتها للخروج من العدم إلى الوجود بعد إفاضة الفاعل.

(٢) وفي النسخ: «مقتضاها» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) فكما يستحيل التسلسل في المادّة والصورة كذلك يستحيل في الجنس والصورة.

الفصل السادس في العلة الفاعلية

قد تقدّم (١) أنّ الماهية الممكنة (٢) في تلبّسها بالوجود تحتاج إلى مرجّح لوجودها. ولا يرتاب العقل أنّ لمرجّح الوجود شأنًا بالنسبة إلى الوجود غير ما للماهية من الشأن بالنسبة إليه. فللمرجّح بالنسبة إليه شأنٌ شبيهٌ بالإعطاء (٣)، نسّميه: «فعالاً» أو ما يفيد معناه؛ وللماهية شأنٌ شبيهٌ بالأخذ (٤) نسّميه: «قبولاً» أو

(١) في ابتداء الفصل الأوّل من هذه المرحلة، والفصلين الخامس والسادس من المرحلة الرابعة، والفصل الأوّل من المرحلة الخامسة.

(٢) ولا يخفى أنّ قيد «الممكنة» توضيحيّ، فإنّ الواجب تعالى لا ماهية له، كما مرّ.

(٣) وفي النسخ: «للمرجّح أو بعض أجزائه بالنسبة إليه شأنٌ شبيهٌ بالإعطاء»، ولكنّ الصحيح ما أثبتناه. وذلك لأنّ المرجّح ليس إلاّ العلة الفاعلية التامة التي تتعلّق مشيئته بوجود الشيء، والعلة التامة الفاعلية علةٌ واحدة بسيطة، ليس لها أجزاء، وهي الواجب تعالى، فلا إعطاء إلاّ للمرجّح الذي هو العلة التامة البسيطة.

وأما قوله: «شأنٌ شبيهٌ بالإعطاء» إشارة إلى أنّ شأن المرجّح - وهو الواجب - بالنسبة إلى الوجود المعلول شأن الإيجاد، فإنّه موجد الأشياء حقيقةً. وأما الإعطاء فيستعمل حقيقةً فيما ينتقل الشخص ما له إلى غيره الذي هو موجود قبل الانتقال، وليس هناك شيء قبل الإيجاد، بل الشيء إنّما يوجد بعد الإيجاد.

(٤) قال: «شأنٌ شبيهٌ بالأخذ» ولم يقل: «شأن الأخذ»، لأنّ الماهية قبل إفاضة الفاعل وإيجادها ليست بشيءٍ حتّى يأخذ الوجود من الفاعل.

ما يفيد معناه. ومن المحال أن تتّصف الماهية بشأن المرجح، وإلا لم تحتج إلى مرجح، أو يتّصف المرجح بشأن الماهية، وإلا لزم الخلف^(١). ومن المحال أيضاً أن يتّحد الشانان، فالشان الذي هو القبول يلزم فقدان، والشان الذي هو الفعل يلزم الوجدان.

وهذا المعنى واضح في الحوادث الواقعة التي نشاهدها في نشأة المادة، فإن فيها عللاً تُحرّك المادة نحو صورٍ هي فاقدة لها، فتقبلها وتتصور بها، ولو كانت واجدة لها لم تكن لتقبلها وهي واجدة، فالقبول يلزم فقدان، والذي للعلة هو الفعل المناسب لذاتها الملازم للوجدان^(٢).

فالحادث المادي يحتاج في وجوده^(٣) إلى علةٍ تفعله، نسميها: «علةٌ فاعلية»، وإلى علةٍ تقبله، ونسميها: «العلة المادية»^(٤). وسيأتي^(٥) إثبات أن في الوجود ماهياتٍ ممكنة مجردة عن المادة، وهي لإمكانها تحتاج إلى علةٍ مرجحة، ولتجردها مستغنية عن العلة المادية، فلها أيضاً علةٌ فاعلية.

فلا غنى لوجودٍ ممكن^(٦) - سواء كان مادياً أو مجرداً - عن العلة الفاعلية. فمن رام قصر العلة في العلة المادية ونفي العلة الفاعلية فقد رام إثبات فعلٍ لا فاعل له، فاستسمن ذنا ورم.

(١) فإن المرجح لو اتّصف بالماهية يصير محدوداً كسائر الماهيات الموجودة، وإذا صار كسائرهما فلم يكن مرجحاً لها، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، وعدم كونه مرجحاً خلف.

(٢) فإن معطي الشيء لا يكون فاقداً له.

(٣) وفي النسخ: «يتوقف في وجوده إلى». والصحيح ما أثبتناه.

(٤) وفي إطلاق العلة عليها نظراً، كما مر.

(٥) في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

(٦) قوله: «ممكن» وصفٌ لوجود.

الفصل السابع في أقسام العلة الفاعلية

ذكروا للفاعل أقساماً^(١) أنهاها بعضهم^(٢) إلى ثمانية . ووجه ضبطها على ما
ذكروا^(٣) أن الفاعل إمّا أن يكون له علمٌ بفعله ذو دخلٍ في الفعل أو لا . والثاني إمّا
أن يلائم فعله طبعه وهو «الفاعل بالطبع»، أو لا يلائم فعله طبعه وهو «الفاعل
بالقسر». والأوّل - أعني الذي له علمٌ بفعله ذو دخلٍ فيه - إمّا أن لا يكون فعله
بإرادته وهو «الفاعل بالجبر»، أو يكون فعله بإرادته، وحينئذٍ إمّا أن يكون علمه
بفعله في مرتبة فعله بل عين فعله وهو «الفاعل بالرضا»، وإمّا أن يكون علمه بفعله
قبل فعله، وحينئذٍ إمّا أن يكون علمه بفعله مقرونًا بداعٍ زائدٍ على ذاته وهو
«الفاعل بالقصد». وإمّا أن لا يكون مقرونًا بداعٍ زائدٍ بل يكون نفس العلم منشأً
لصدور المعلول، وحينئذٍ إمّا أن يكون علمه زائدًا على ذاته وهو «الفاعل
بالعناية»، أو غير زائد وهو «الفاعل بالتجلي». والفاعل - كيف فرض - إن كان هو

(١) وقد ذكر صدر المتألهين للفاعل ستة أقسام. فراجع الأسفار ٢: ٢٢٠ - ٢٢٥، والمبدأ
والمعاد: ١٣٣ - ١٣٥. والمصنّف رحمته الله أنهاها إلى ستة أقسام هنا. وأنهاها إلى خمسة في تعليقه
على الأسفار ٢: ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢) هو الحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ١١٨، وتعليقه على الأسفار ٢: ٢٢٢.

(٣) راجع شرح المنظومة: ١١٧ - ١١٩، وتعليقه الأسفار ٢: ٢٢٢.

وفعله المنسوب إليه فعلاً لفاعل آخر كان « فاعلاً بالتسخير ».

فللعلة الفاعلية ثمانية أقسام:

الأول: الفاعل بالطبع، وهو الذي لا عِلْمَ له بفعله مع كون الفعل ملائماً لطبعه،

كالنفس في مرتبة القوى الطبيعية البدنية^(١) فهي تفعل أفعالها بالطبع^(٢).

الثاني: الفاعل بالقسر، وهو الذي لا عِلْمَ له بفعله، ولا فعله ملائمٌ لطبعه،

كالنفس في مرتبة القوى الطبيعية البدنية عند انحرافها لمرض، فإن الأفعال عندئذٍ

تنحرف عن مجرى الصحة لعوامل قاسرة^(٣).

الثالث: الفاعل بالجبر، وهو الذي له عِلْمٌ بفعله وليس بإرادته، كالإنسان

يُكْرَهُ على فعلٍ ما لا يريد.

الرابع: الفاعل بالرضا، وهو الذي له إرادةٌ لفعله عن عِلْمٍ، وعِلْمُهُ التفصيليُّ

بفعله عينُ فعله، وليس له قبل الفعل إلا عِلْمٌ إجماليُّ به بعلمه بذاته المستتبع لعلمه

الإجماليِّ بمعلوله، كالإنسان يفعل الصور الخيالية، وعلمه التفصيليُّ بها عينُ تلك

الصور، وله قبلها عِلْمٌ إجماليُّ بها، لعلمه بذاته الفعالة لها، وكفاعلية الواجب تعالى

للأشياء عند الإشراقين^(٤).

الخامس: الفاعل بالقصد، وهو الذي له عِلْمٌ وإرادة، وعِلْمُهُ بفعله تفصيليُّ قبل الفعل

بداعٍ زائد، كالإنسان في أفعاله الاختيارية، وكالواجب عند جمهور المتكلمين^(٥).

(١) وكالنار بالنسبة إلى الإحراق.

(٢) أي: تفعل النفس أفعالها، كالجذب والإمساك والهضم وغيرها على مجرى الطبيعي.

(٣) كالحرارة الحمائية والمرض والسمن المفرط والهزال بالنسبة إلى النفس.

(٤) نُسِبَ إليهم في شرح المنظومة: ١٢١، وشوارق الإلهام: ٥٥٢، والأسفار: ٢: ٢٢٤، والشواهد

الربوبية: ٥٥.

(٥) نُسِبَ إليهم في الأسفار: ٢: ٢٢٤، والشواهد الربوبية: ٥٥، وشرح المنظومة: ١٢١. وقال

المحقق اللاهيجي في شوارق الإلهام: ٥٥٢: «فاعلم أن الأشبه أن مراد محقق المعترلة من

كون الإرادة عين الداعي الذي هو العلم بالأصلح إنما هو الذي ذهب إليه الفلاسفة على ما

ذكرنا، فيكون الواجب تعالى عندهم أيضاً فاعلاً بالعبادة».

السادس: الفاعل بالعبادة، وهو الذي له علمٌ سابقٌ على الفعل، زائدٌ على ذاته، نفسُ الصورة العلمية منشأٌ لصدور الفعل من غير داعٍ زائدٍ، كالإنسان الواقع على جذعٍ عالٍ، فإنه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض، وكالواجب تعالى في إيجاد الأشياء عند المشائين (١).

السابع: الفاعل بالتجلي، وهو الذي يفعل الفعل، وله علمٌ تفصيليٌّ به هو عين علمه الإجماليِّ بذاته، كالنفس الإنسانية المجردة، فإنها لما كانت صورةً أخيرةً لنوعها كانت على بساطتها مبدأً لجميع كمالاتها الثانية التي هي لعليتها واجدةٌ لها في ذاتها، وعلمها الحضورِي بذاتها علمٌ بتفاصيل كمالاتها وإن لم يتميز بعضها من بعض، وكالواجب تعالى بناءً على ما سيأتي إن شاء الله (٢) أن له تعالى علماً إجمالياً بالأشياء في عين الكشف التفصيلي (٣).

الثامن: الفاعل بالتسخير، وهو الفاعل الذي هو وفعله لفاعلٍ، فهو فاعلٌ مسخرٌ في فعله، كالقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المسخرة في أفعالها للنفس

(١) راجع التعليقات للشيخ الرئيس: ١٨ - ١٩، وشرح الإشارات ٣: ١٥١. ونسب إليهم في الأسفار ٢: ٢٢٤، وشرح المنظومة: ١٢٠، وشوارق الإلهام: ٥٥٠.

(٢) راجع الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة.

(٣) والمراد من علمه الإجماليِّ هو قسيم العلم بالقوة والعلم التفصيلي، وهو علمٌ بسيطٌ فيه كلُّ التفاصيل. قال المحقق الآملي: «إنه إجماليٌّ في عين الكشف التفصيلي. وإنما ينشأ ذلك من كون الفاعل بسيط الحقيقة وأن بسيط الحقيقة كلُّ الأشياء. فكما أن وجوده تعالى وتقدس مع وحدته كلُّ الوجودات بحيث لا يشدُّ عن سعة وجوده وجودٌ فكذلك من علمه بذاته - الذي يكون عين ذاته، لا أمراً زائداً على ذاته - يعلم كلُّ الأشياء حيث لا يكون شيءٌ خارجاً عنه. وإذا كان كلُّ الأشياء حاضراً لدى ذاته فكلُّ الأشياء معلوم لذاته بنفس علمه بذاته الذي هو عين ذاته لا بعلم آخر. وهذا معنى كون علمه السابق على الفعل إجمالياً في عين الكشف التفصيلي. أمّا أنه إجماليٌّ فبمعنى أنه علمٌ واحد متعلق بذاته الذي هو عين ذاته. وأمّا أنه تفصيليٌّ فلأنه علمٌ بجميع ما عداه الذي لا يشدُّ عن حيطة ذاته وسعة وجوده». راجع دررالفوائد ١: ٣٤٦ - ٣٤٧.

الإنسانية^(١)، وكالعلل الكونية المسخرة للواجب تعالى^(٢).

وفي عدّ الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية نوعين بحيالهما مباينين للفاعل

(١) هذا مبنيّ على ما ذهب إليه جمهور الحكماء من تغاير النفس وكلّ من القوى. وأمّا على ما ذهب إليه صدر المتألهين من كون النفس في وحدتها عين القوى فليس هناك إلاّ فاعل واحد هو النفس. وعليه لا معنى للتسخير المتوقّف على تغاير المسخر والمسخر. ولعلّه لم يعدّه المصنّف رحمته في تعليقه الأسفار من أقسام الفاعل، بل أنهى أقسام العلة الى خمسة، فقال: «لا ريب أنّ الأفعال التي نشاهدها في الخارج على كثرتها تنقسم إلى ما لا دخل للعلم في صدورها كالأفعال الصادرة عن الطبائع والقوى الطبيعية، وما للعلم دخل في صدورها كما في أفعال ذوات الشعور من الحيوان كالمشي. والقسم الأوّل ربما يكون ملائماً لطبع الفاعل، وهو الفاعل بالطبع، وربما لم يكن كحركة الجسم والجسم الثقيل العلو مثلاً، وهو الفاعل بالقسر».

ثمّ ناقش في عدّ الفاعل بالجبر قسماً للفاعل بالقصد بما سيأتي في السطور الآتية. ثمّ قال: «هذا كلّ في الفاعل الذي لعلمه الحصوليّ التفصيليّ دخل في صدور فعله. وهناك قسمان آخران للفاعل العلميّ ذكرهما المصنّف. وهما: الفاعل بالرضا، والفاعل بالعناية. وستأتي المناقشة في الفاعل بالعناية. فالحقّ أنّ أقسام الفاعل أربعة بإسقاط الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية عن الاعتبار.

نعم، ما سيختاره المصنّف رحمته في علم الواجب بغيره - وهو العلم الإجماليّ في عين الكشف التفصيليّ - يستدعي زيادة قسم على الأقسام الأربعة. وظاهره رحمته أنّه يدخله في الفاعل بالعناية، لأنّه فاعل يصدر فعله عن مجرد العلم التفصيليّ السابق على الفاعل من غير داع زائد، إلاّ أنّ العلم حضوريّ لا حصوليّ، كما في الفاعل بالعناية بالمعنى المعروف. وربما سمّي هذا النوع من الفاعل بالفاعل بالتجليّ». راجع تعليقه على الأسفار ٢: ٢٢١ - ٢٢٢.

فأقسام الفاعل عند المصنّف رحمته خمسة: ١ - الفاعل بالطبع. ٢ - الفاعل بالقصد. ٣ - الفاعل بالقسر. ٤ - الفاعل بالرضا. ٥ - الفاعل بالتجليّ.

وهي عند صدر المتألهين ستة: ١ - الفاعل بالطبع. ٢ - الفاعل بالقسر. ٣ - الفاعل بالجبر. ٤ - الفاعل بالقصد. ٥ - الفاعل بالعناية. ٦ - الفاعل بالتجليّ.

وعند الحكيم السبزواريّ ثمانية كما مرّ.

(٢) وفيه: أنّه مرّ كراراً نفي العليّة الحقيقيّة - بمعنى التأثير - في غير الواجب. وأمّا المسميات بالعلل الناقصة فليست علة حقيقيّة. وعليه فلا فاعل هناك إلاّ الواجب، فلا معنى للتسخير المتوقّف على تعدّد الفاعل.

بالقصد نظرًا. توضيحه: أنا ننسب الأعمال المكتتفة بكل نوع من الأنواع المشهودة - أعني كمالاتها الثانية - إلى نفس ذلك النوع، فكل نوع علة فاعلية لكمالاته الثانية. والأنواع في ذلك على قسمين: منها ما يصدر عنه أفعاله لطبعه من غير أن يتوسط فيه العلم كالعناصر، ومنها ما للعلم دخل في صدور أفعاله عنه كالإنسان. والقسم الثاني مجهز بالعلم، ولا ريب أنه إنما جهز به لتمييز ما هو كماله من الأفعال مما ليس بكمال له ليفعل ما فيه كماله ويترك ما ليس فيه ذلك، كالصبي ينتقم ما أخذه، فإن وجده صالحاً للتغذي - كالفأكة - أكله، وإن لم يجده كذلك تركه ورمى به، فتوسطه العلم لتشخيص الفعل الذي فيه كمال له^(١) وتمييزه من غيره، والذي يوسطه من العلم والتصديق إن كان حاضراً عنده غير مفتقر في التصديق به إلى تروؤ وفكر^(٢) - كالعلوم الناشئة بالملكات ونحوها - لم يلبث دون أن يريد الفعل فيفعله، وإن كان مشكوكاً فيه مفتقراً إلى التصديق به أخذ في تطبيق العناوين والأوصاف الكمالية على الفعل، فإن انتهى إلى التصديق بكونه كمالاً له^(٣) فعله، وإن انتهى إلى خلاف ذلك تركه. وهذا الميل والانعطاف إلى أحد الطرفين هو الذي نسميه: «اختياراً» ونعدّ الفعل الصادر عنه فعلاً اختيارياً.

فتبين أن فعل هذا النوع من الفاعل العلمي يتوقف على حضور التصديق بوجوب الفعل، أي كونه كمالاً وكون ما يقابله - أي الترك - خلاف ذلك، فإن كان التصديق به حاضراً في النفس من دون حاجة إلى تعمل فكري لم يلبث دون أن يأتي بالفعل، وإن لم يكن حاضراً احتاج إلى تروؤ وفكر حتى يطبق على الفعل المأتي به صفة الوجوب والرجحان وعلى تركه صفة الاستحالة والمرجوحية، من غير فرق بين أن يكون رجحان الفعل ومرجوحية الترك مستنديين إلى طبع الأمر،

(١) هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فيه كمال و...».

(٢) وفي النسخ «تروؤي فكر» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) وفي النسخ: «بكونه كمالاً فعله» والصحيح ما أثبتناه.

كمن كان قاعداً تحت جدار يريد أن ينقضّ عليه، فإنه يقوم خوفاً من انهدامه عليه، أو كانا مستندين إلى إيجابٍ مُجبرٍ، كمن كان قاعداً مستظلاً بجدار، فهده جباراً أنه إن لم يحم هدم الجدار عليه، فإنه يقوم خوفاً من انهدامه عليه. والفعل في صورتين إراديّ، والتصديق على نحو واحد.

ومن هنا يظهر أن الفعل الإجماري لا يباين الفعل الاختياري، ولا يتميز منه بحسب الوجود الخارجي، بحيث يصير الفاعل بالجبر قسيماً للفاعل بالقصد. فقصارى ما يضعه المجبر أنه يجعل الفعل ذا طرفٍ واحدٍ، فيواجه الفاعلُ المكراً فعلاً ذا طرفٍ واحدٍ ليس له إلا أن يفعله، كما لو كان الفعل بحسب طبعه كذلك.

نعم العقلاء في سننهم الاجتماعية فرّقوا بين الفعلين حفظاً لمصلحة الاجتماع، ورعايةً لقوانينهم الجارية المستتعبة للمدح والذم والثواب والعقاب. فانقسام الفعل إلى الاختياريّ والجبريّ انقسامٌ اعتباريّ لا حقيقيّ.

ويظهر أيضاً أن الفاعل بالعناية من نوع الفاعل بالقصد، فإن تصوّر السقوط ممن قام على جذع عالٍ - مثلاً - علمٌ واحدٌ موجودٌ في الخائف الذي أدهشه تصوّر السقوط فيسقط، وفي من اعتاد القيام عليه بتكرار العمل فلا يخاف ولا يسقط، كالبناء - مثلاً - فوق الأبنية والجدران العالية جداً.

فالصاعد فوق جدارٍ عالٍ القائم عليه يعلم أن من الممكن أن يثبت في مكانه فيسلم أو يسقط منه فيهلك، غير أنه إن استغرقه الخوف والدهشة الشديدة وجذبت نفسه إلى الاقتصار على تصوّر السقوط سَقَطَ، بخلاف المعتاد بذلك، فإن صورتين موجودتان عنده من دون خوفٍ ودهشةٍ، فيختار الثبات في مكانه فلا يسقط.

وفقدان هذا الفعل العنائيّ للغاية الصالحة العقلانيّة لا يوجب خلوه من مطلق الداعي، فالداعي أعمّ من ذلك - كما سيأتي في الكلام على اللعب والعبث^(١) -.

(١) راجع الفصل الثاني عشر والثالث عشر من هذه المرحلة.

الفصل الثامن

في أنه لا مؤثر في الوجود بحقيقة معنى الكلمة إلا الله سبحانه

قد تقدّم (١) أن العليّة والمعلوليّة سارية في الموجودات، فما من موجودٍ إلا وهو علّةٌ ليست بمعلولة أو معلولٌ ليس بعلةٍ أو علّةٌ لشيءٍ ومعلولٌ لشيءٍ (٢). وتقدّم (٣) أن سلسلة العلل تنتهي إلى علّةٍ ليست بمعلولة وهو الواجب تعالى. وتقدّم (٤) أنه تعالى واحدٌ وحده حقّةً، لا يتثنى ولا يتكرّر، وغيره من كلِّ موجودٍ مفروض واجبٌ به ممكنٌ في نفسه. وتقدّم (٥) أن لا غنى للمعلول عن العلة الفاعليّة، كما أنه لا غنى له عن العلة التامة، فهو تعالى علّة تامّة لكلّ في عين أنه علّة فاعليّة. وتقدّم (٦) أن العليّة في الوجود، وهو (٧) أثر الجاعل، وأن وجود

(١) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة .

(٢) والأدق أن يقال: «وما موجود إلا وهو مؤثر ليس متأثراً أو متأثر ليس بمؤثر»، فإن الواجب تعالى هو المؤثر بحقيقة معنى الكلمة ولا مؤثر في الوجود إلا هو. وأما غيره من المسميات بالعلل الناقصة فهي معدّات مقرّبة للمعاليل إلى فيض المبدأ الأوّل.

(٣) في الفصل الخامس من هذه المرحلة . (٤) في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة .

(٥) في الفصل السادس من هذه المرحلة . (٦) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة .

(٧) أي: الوجود .

المعلول رابطاً بالنسبة إلى علته قائمٌ بها، كما أنّ وجود العلة مستقلٌّ بالنسبة إليه، مقوّمٌ له، لا حكم للمعلول إلا وهو لوجود العلة وبه.

فهو تعالى الفاعل المستقلّ في مبدئيته على الإطلاق، والقائم بذاته في إيجاده وعلّيته، وهو المؤثر بحقيقة معنى الكلمة، لا مؤثر في الوجود إلا هو. ليس لغيره من الاستقلال الذي هو ملاك العلية والإيجاد إلا الاستقلال النسبي. فالعلل الفاعلية في الوجود معدّات مقربة للمعاليل إلى فيض المبدأ الأوّل وفاعل الكلّ تعالى (١).

هذا بالنظر إلى حقيقة الوجود الأصيلة المتحقّقة بمراتبها في الأعيان، وأمّا بالنظر إلى ما يعتبره العقل من الماهيات الجوهرية والعرضية المتلبّسة بالوجود المستقلّة في ذلك فهو تعالى علة تنتهي إليها العلل كلّها، فما كان من الأشياء ينتهي إليه بلا واسطة فهو علته، وما كان منها ينتهي إليه بواسطة فهو علة علته، وعلة علة الشيء علة لذلك الشيء، فهو تعالى فاعل كلّ شيء، والعلل كلّها مسخرة له (٢).

(١) وهذا هو المشهور بمذهب العلل المعدّة «Occasional causes doctrine».

(٢) ومرّ ما فيه من أنّه صحيحٌ على مذهب جمهور الحكماء المشائين، وأمّا على ما هو الحقّ من مذهب صدر المتألّهين فلا معنى له. راجع مامرّ منّا في الرقم (١) من التعليقة على الصفحة: ٤١.

الفصل التاسع

في أنّ الفاعل التام الفاعليّة

أقوى من فعله وأقدم

أمّا أنّه أقوى وجوداً وأشدّ فلأنّ الفعل - وهو معلوله - رابطٌ بالنسبة إليه، قائم الهويّة به، وهو ^(١) المستقلّ الذي يقوّمه ويحيط به. ولا نعني بأشدّيّة الوجود إلّا ذلك. وهذا يجري في العلة التامة أيضاً كما يجري في الفاعل المؤثر ^(٢).
وقد عدّ صدر المتألّهين رحمته الله المسألة بديهيةً، إذ قال: «البداهة حاكمة بأنّ العلة المؤثرة هي أقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العليّة، وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداءً» ^(٣). انتهى.

وأما أنّه أقدم وجوداً من فعله فهو من الفطريّات، لمكان توقّف وجود الفعل على وجود فاعله ^(٤). وهذا أيضاً كما يجري في الفاعل يجري في العلة التامة

(١) أي الفاعل التام الفاعليّة.

(٢) لا يخفى عليك أنّه ليس الفاعل المؤثر إلّا نفس العلة التامة، وليست العلة التامة إلّا الفاعل

المؤثر، وهو الواجب تعالى. (٣) راجع الأسفار ج ٢ ص ١٨٧.

(٤) أقول: إن كان المراد من تقدّم الفاعل التام الفاعليّة تقدّمه على الفعل من حيث أنّه فاعل تامّ

بالفعل - أي حين صدور الفعل عنه وبوصف الفاعليّة - فهو ممنوع، ضرورة أنّ الفاعل ←

وسائر العلل^(١).

والقول^(٢) بـ «أنَّ العلة التامة مع المعلول، لأنَّ من أجزائها المادة والصورة اللتين هما مع المعلول بل عين المعلول، فلا يتقدّم عليه لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه». مدفوع بأنَّ المادة - كما تقدّم^(٣) - علة ماديّة لمجموع المادة والصورة الذي هو الشيء المركّب، وكذا الصورة علة صورية للمجموع منهما. وأمّا المجموع الحاصل منهما فليس بعلة لشيء. فكلُّ واحدٍ منهما علة متقدّمة، والمجموع معلول متأخّر، فلا إشكال^(٤).

وهذا معنى ما قيل^(٥): «إنَّ المتقدّم هو الآحاد بالأسر، والمتأخّر هو المجموع بشرط الاجتماع».

→ التامّ الفاعليّة من حيث إنّه فاعل لا ينفكّ عن فعله، فلا يقدّم عليه وجوداً، كما مرّ في الفصل الثالث من هذه المرحلة. وإن كان المراد من تقدّمه هو تقدّمه على الفعل من حيث إنّه نفسه وقبل أن يؤثّر في الفعل فهو وإن كان مقدّماً على الفعل وجوداً إلاّ أنّه ليس فاعلاً، بل له أن يفعل، وما لم يفعل لا يتّصف بالفاعليّة والمؤثريّة والعلية. فالأولى أن يقال: «إنّ ما له أن يفعل أقوى من فعله وأقدم».

(١) أقول: أمّا العلة التامة فهي نفس الفاعل المؤثّر، وأمّا سائر العلل فهي ليست عللاً حقيقيّة، بل إنّما هي معدّات، وكان الوجه في تقدّمها كونها مقرّبات للفعل، لا توقّف وجود الفعل على وجود فاعله.

(٢) والقائل هو المحقّق الشريف على ما نقل عنه في شوارق الإلهام: ٩٨.

(٣) راجع خاتمة الفصل السابع من المرحلة السادسة.

(٤) بل التحقيق أنّ المادة والصورة ليستا علة حتّى يقال بأنّهما عين المعلول ولا تتقدّمان عليه.

(٥) والقائل هو المحقّق اللاهيجي في شوارق الإلهام: ٩٨ - ٩٩.

الفصل العاشر

في أن البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً^(١)

المشهور من الحكماء عدم جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلاً وقابلاً مطلقاً^(٢). واحترز بقيد «وحدة الحيثية» عن الأنواع المادية التي تفعل بصورها وتقبل بموادها، كالنار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها. وذهب المتأخرون^(٣) إلى جوازه مطلقاً.

والحق^(٤) هو التفصيل بين ما كان القبول فيه بمعنى الانفعال والاستكمال الخارجي فلا يجمع القبول الفعل في شيء واحد بما هو واحد، وما كان القبول فيه

(١) أي: يمتنع أن يكون فاعلاً لفعل وقابلاً له. وبتعبير آخر: يمتنع أن يكون مؤثراً في أثر واحد وهو يكون متأثراً من ذلك الأثر بعينه.

(٢) وبتعبير آخر: أن الفاعل من حيث هو فاعل لا يمكن أن يكون قابلاً مطلقاً، سواء كان مقبوله هو مفعوله أو غيره. وهذا مذهب الجمهور من الحكماء. وتبعهم المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد: ١٣٥.

(٣) ومنهم الفخر الرازي في المباحث المشرقية ١: ٥١٥ - ٥١٦. ونُسب القول بالجواز أيضاً إلى الأشاعرة القائلين بأن لله صفات حقيقية زائدة على ذاته، راجع شرح المواقف: ١٧٤.

(٤) كما ذهب إليه صدر المتألهين في الأسفار ٢: ١٧٦ - ١٧٧، والفيض الكاشاني في أصول المعارف: ٦٩.

بمعنى الاتّصاف والانتزاع من ذات الشيء من غير انفعالٍ وتأثيرٍ خارجيٍّ - كلوازم الماهيات - فيجوز اجتماعهما.

والحجّة على ذلك أنّ القبول - بمعنى الانفعال والتأثر - يلزم فقدان، والفعل يلزم الوجدان، وهما جهتان متباينتان متدافعتان، لا تجتمعان في الواحد من حيث هو واحد. وأمّا لوازم الماهيات مثلاً - كزوجيّة الأربعة - فإنّ تمام الذات فيها لا يعقل خالية من لازمها حتّى يتصوّر فيها معنى فقدان، فالقبول فيها بمعنى مطلق الاتّصاف، ولا ضير في ذلك.

واحتجّ للمشهور^(١) من الامتناع مطلقاً بوجهين^(٢):

أحدهما: أنّ الفعل والقبول أثران متغايران، فلا يصدران عن الواحد من حيث هو واحد.

الثاني: أنّ نسبة القابل إلى مقبولة بالإمكان، ونسبة الفاعل التامّ الفاعليّة إلى فعله بالوجوب. فلو كان شيءٌ واحداً فاعلاً وقابلاً لشيءٍ كانت نسبته إلى ذلك بالإمكان والوجوب معاً، وهما متنافيان، وتنافي اللوازم مستلزمٌ لتنافي الملزومات^(٣). والحجّتان لو تمّتا لم تدلّا على أكثر من امتناع اجتماع الفعل والقبول - بمعنى

(١) هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ: «واحتجّ المشهور».

(٢) وتعرض لهما وللإجابة عليهما الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ١: ٥١٥.

(٣) قال المصنّف رحمته الله في تعليقه على الأسفار ٢: ١٧٩: «الأولى تبديل الوجوب والإمكان فعلاً وقوّة، وهما يلزمان الوجدان والفقدان، وسوق البرهان هكذا: إنّ نسبة القابل إلى مقبولة بالقوّة، وهي تستلزم فقدان القابل لمقبولة في نفسه، ونسبة الفاعل إلى فعله بالفعل المستلزم لوجدانه حقيقة فعله وكمال وجوده، ولو اتّحد الفاعل والقابل لكان الشيء في نفسه واجداً لأثره فاقداً له بعينه، وهو محال».

وإنّما قلنا: «إنّ الأولى هو التبديل» لأنّ نسبة الوجوب إنّما يتحقّق بين الشيء والعلّة التامة، وأمّا الفاعل الذي هو إحدى العلل الأربع فلا نسلم كون نسبة الفعل إليه وحده بالوجوب. اللهمّ إلّا في المعلولات التي ليس لها من العلل إلّا الفاعل، كالمعلول المجرد الذي يكفي في صدوره إمكانه الذاتي ولا يحتاج من العلة إلى مزيد من الفاعل الذي هو بعينه غايته».

الانفعال والتأثر - في شيء واحد بما هو واحد. وأمّا القبول - بمعنى الاتّصاف كاتّصاف الماهيات بلوازمها - فليس أثراً صادراً عن الذات يسبقه إمكان. والحجتان مع ذلك لا تخلوان من مناقشة.

أمّا الأولى، فلأنّ جعلَ القبول أثراً صادراً عن القابل يوجب كون القابل علّةً فاعليّةً للقبول^(١)، فيرد الإشكال في قبول القابل البسيط للصورة حيث إنّه يفعل القبول ويصير جزءاً من المركّب، وهما أثران لا يصدران عن الواحد.

وأمّا الثانية، فلأنّ نسبة العلة الفاعليّة - بما أنّها إحدى العلل الأربع - إلى الفعل ليست نسبة الوجود، إذ مجرد وجود العلة الفاعليّة لا يستوجب وجود المعلول ما لم ينضمّ إليها سائر العلل. اللهمّ إلا أن يكون الفاعلُ علّةً تامّةً وحده^(٢). ومجرد فرض الفاعل تامّ الفاعليّة - والمراد به كونه فاعلاً بالفعل بانضمام بقية العلل إليه - لا يوجب تغيير نسبته في نفسه إلى الفعل من الإمكان إلى الوجود^(٣).

واحتجّ المتأخرون^(٤) على جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلاً وقابلاً بلوازم الماهيات، سيّما البسائط منها، فما منها إلا وله لازم أو لوازم، كالإمكان وكونه ماهيّةً ومفهوماً، وكذا المفاهيم المنتزعة من ذات الواجب تعالى،

(١) لا علّة مادّيّة له ولا علّة صورّيّة له، لأنّ القبول ليس جسماً مركّباً من المادّة والصورة كي يكون القابل علّةً مادّيّةً أو صورّيّةً له.

(٢) لا يخفى أنّه بناءً على حصر الفاعل المؤثر في العلة التامة التي لا مصداق لها إلا الواجب تعالى كانت نسبة العلة الفاعليّة - من حيث إنّها علّة فاعليّة - إلى الفعل نسبة الوجود، ضرورة أنّه لا يصدق على الشيء أنّه علّة فاعليّة إلا إذا يفعل الفعل، فلا ينفك الفعل عنه من حيث إنّهُ علّة فاعليّة، فكانت نسبته إلى الفعل نسبة الوجود، وأمّا الشيء من حيث إنّهُ نفسه وقبل أن يصدر عنه الفعل فنسبته إلى الفعل نسبة الإمكان، ولكنه خارج عن محلّ البحث.

(٣) وأورد عليه بعض الأساتيد من تلامذة المصنّف رحمته الله فقال: «هذا الكلام منه لا يوافق مأمراً منه في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة من أنّ الإمكان بالقياس لا يتحقّق بين موجودين مطلقاً». تعليقة على نهاية الحكمة: ٢٥٧.

(٤) هكذا احتجّ عليه الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة ١: ٥١٦.

كوجوب الوجود والوحدانية، فإنّ الذات فاعلٌ لها وقابلٌ لها.
والحجّة - كما عرفت - لا تتمّ إلاّ فيما كان القبول فيه بمعنى الاتّصاف، فالقبول
والفعل فيه واحدٌ. وأمّا ما كان القبول فيه انفعالاً وتأثراً واستكمالاً فالقبول فيه
يلازم فقدان، والفعل يلازم الوجدان، وهما متنافيان لا يجتمعان في واحد.

الفصل الحادي عشر في العلة الغائية وإثباتها

سيأتي - إن شاء الله^(١) - بيان أن الحركة كمالٌ أوّلٌ لما بالقوّة من حيث إنه بالقوّة^(٢) فهناك كمالٌ ثانٍ يتوجّه إليه المتحرّك بحركته المنتهية إليه، فهو الكمال الأخير الذي يتوصّل إليه المتحرّك بحركته، وهو المطلوب لنفسه، والحركة مطلوبة لأجله، ولذا قيل^(٣): «إنّ الحركة لا تكون مطلوبةً لنفسها، وإنّها لا تكون ممّا تقتضيه ذات الشيء».

وهذا الكمال الثاني هو المسمّى «غاية الحركة»، يستكمل بها المتحرّك، نسبتها إلى الحركة نسبةً التمام إلى النقص، ولا تخلو عنها حركة، وإلاّ انقلبت سكوناً^(٤). ولما بين الغاية والحركة من الارتباط والنسبة الثابتة^(٥) كان بينهما نوعٌ من

(١) في الفصل الثالث من المرحلة التاسعة.

(٢) كذا رسمها أرسطو على ما نقل عنه في المباحث المشرقيّة ١: ٥٤٩.

(٣) كما قال الشيخ الرئيس في التعليقات: ١٠٨: «الغرض في الحركة الفلكيّة ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة...».

(٤) والوجه في ذلك أن الحركة - كما سيأتي - هو نحو وجود يخرج به الشيء من القوّة إلى الفعل، وهو لا يخلو من تغير. ولا بدّ في التغير ممّا إليه التغير الذي يسمّى: «غاية»، وإلاّ لم يتغيّر الشيء، فلا يخرج من القوّة ولم تتحقّق حركة، وما لم تتحقّق حركة يتحقّق السكون.

(٥) فإنّ الحركة متعلّقة الوجود بالمنتهى، كما مرّ وسيأتي أيضاً.

الاتّحاد، ترتبط به ^(١) الغاية بالمحرّك كمثل الحركة، كما ترتبط بالمتحرّك كمثل الحركة.. ثمّ إنّ المحرّك إذا كان هو الطبيعة ^(٢) وحركت الجسم ^(٣) بشيءٍ من الحركات العرضيّة - الوضعيّة والكيفيّة والكميّة والأينيّة - مستكملاً بها الجسم كانت الغاية هو التمام الذي يتوجّه إليه المتحرّك بحركته وتطلبه الطبيعة المحرّكة بتحريكها. ولولا الغاية لم يكن من المحرّك تحريكٌ ولا من المتحرّك حركة ^(٤). فالجسم المتحرّك مثلاً من وضع إلى وضع إنّما يريد الوضع الثاني، فيتوجّه إليه بالخروج من الوضع الأوّل إلى وضع سيّالٍ يستبدل به فرداً آتياً إلى فردٍ مثله، حتّى يستقرّ على وضع ثابتٍ غير متغيّرٍ فيثبت عليه، وهو التمام المطلوب لنفسه، والمحرّك أيضاً يطلب ذلك. وإذا كان المحرّك فاعلاً علمياً لعلمه دخل في فعله ^(٥) كالنفوس الحيوانيّة

(١) أي: بالاتّحاد بينهما.

(٢) أي: طبيعة الشيء، وهي الصورة النوعيّة للجسم.

(٣) الذي هو مادّتها.

(٤) ضرورة أنّها من أركان تحقّق الحركة.

وأورد عليه بعض المحشّين من تلامذة المصنّف رحمه الله بأنّ في كلامه خلط بين الغاية والجهة، فإنّ ما لا يتمّ بدونه حركة هي الجهة، سواء انتهت إلى غاية أم لم ينته.

وأجاب عنه شيخنا الأستاذ الجواديّ الأملّيّ بما حاصله: أنّ الحركة لم تنحصر في الحركة الأينيّة، ولا يكون المراد من «الجهة» هاهنا الجهة الأينيّة، بل المراد منه هو الجهة الفلسفيّة، وهي المسافة الخاصّة التي بينها وبين الحركة ارتباط وجوديّ. «رحيق مختوم، بخش چهارم از جلد دوم: ٤١١».

ولا يخفى أنّ الجهة الفلسفيّة بالمعنى المذكور نفس الغاية التي يتوجّه إليه المتحرّك بحركته. وهذا غير ما رامه المحشّيّ المعترض، فإنّه فرّق بينهما بأنّ الغاية ما يتوجّه إليه المتحرّك ويقصده، وأمّا الجهة فهي ما ينتهي إليه المتحرّك لا محالة وإن لم يتوجّه إليه ولم يقصده، فما لا يتمّ بدونه الحركة هي الجهة لا الغاية.

(٥) وفي قوله: «لعلمه دخل في فعله» وجهان: (أحدهما) أن يكون وصفاً بعد الوصف وتوضيحاً

لقوله: «علمياً»؛ وعليه لا يكون الفاعل فاعلاً علمياً إلا إذا كان لعلمه دخل في فعله. و(ثانيهما) أن يكون قيداً لقوله: «علمياً»؛ وعليه فمعناه أنّ الفاعل العلميّ فيما إذا كان لعلمه دخل في فعله كانت الحركة بما لها من الغاية مرادةً له.

والظاهر هو الأوّل، كما يشعر به كلامه في الفصل السابع من هذه المرحلة.

والإنسانية كانت الحركة - بما لها من الغاية التي هو التمام - مرادةً له، لكن الغاية هي المرادة لنفسها، والحركة تتبعها، لأنها لأجل الغاية كما تقدم^(١). غير أن الفاعل العلمي ربّما يتخيّل ما يلزم الغاية أو يقارنها غايةً للحركة، فيأخذه منتهى إليه للحركة، ويوجد بينهما اتحاداً تخيلاً^(٢)، فيحرّك نحوه، كمن يتحرّك إلى مكانٍ ليلقى صديقه أو يمشي إلى مشرعة لشرب الماء، وكمن يحضر السوق لبيع ويشترى.

هذا كلّه فيما كان الفعل حركةً عرضيةً طبيعيةً أو إراديةً. وأمّا إذا كان فعلاً جوهرياً - كالأنواع الجوهرية - فإن كان من الجواهر التي لها تعلقٌ ما بالمادة فسيأتي إن شاء الله^(٣) أنها جميعاً متحرّكةٌ بحركةٍ جوهرية، لها وجودات سيّالة تنتهي إلى وجودات ثابتة غير سيّالة تستقرّ عليها، فلها تمامٌ هو وجهتها التي تولّيها^(٤)، وهو مراد عللها الفاعلة المحرّكة لنفسه^(٥)، وحركاتها الجوهرية مرادة لأجله. وإن كان الفعل من الجواهر المجردة ذاتاً وفعلاً عن المادة، فهو لمكان فعلية وجوده وتنزّهه عن القوّة لا ينقسم إلى تمامٍ ونقصٍ كغيره، بل هو تمامٌ في نفسه، مرادٌ لنفسه، مقصودٌ لأجله، والفعل والغاية هناك واحد، بمعنى أن الفعل بحقيقته التي في مرتبة وجود الفاعل غايةٌ لنفسه التي هي الرقيقة، لا أن الفعل علّةٌ غائيةٌ لنفسه متقدّمةٌ على نفسه، لاستحالة علّية الشيء لنفسه.

فقد تبين أن لكلّ فاعلٍ غايةً في فعله، وهي العلة الغائية للفعل، وهو المطلوب^(٦).

(١) في أوّل الفصل.

(٢) وفي النسخ: «ويوجد بينهما تخيلاً» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

(٤) أي: هو موضعها الذي تقصده. اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿ولكلّ وجهة هو موليها﴾. البقرة: ١٤٨.

(٥) أي: ذلك التمام هو مرادٌ بالأصالة لعللها الفاعلة المحرّكة.

(٦) لا يخفى أن غاية الفعل - سواء كانت معناها الفائدة المقصودة من الفعل أو كانت معناها ←

وظهر ممّا تقدّم أمور:

أحدها: أنّ غاية الفعل - وهي التي يتعلّق بها اقتضاء الفاعل بالأصالة ولنفسه - قد تتحدّ مع فعله - بمعنى كون الغاية هي حقيقة الفعل المتقرّرة في مرتبة وجود الفاعل - ومرجعُهُ إلى اتّحاد الفاعل والغاية، كما إذا كان فعل الفاعل موجوداً مجرداً في ذاته وفعلِهِ تامّ الفعليّة في نفسه مراداً لنفسه؛ وقد لا تتحدّ مع الفعل، بل يختلفان، كما فيما إذا كان الفعل من قبيل الحركات العرضيّة، أو من الجواهر التي لها نوعٌ تعلّق بالمادّة كالنفوس^(١) والصوّر المنطبعة في المواد^(٢)، فإنّ الفاعل يتوصّل إلى هذا القبيل من الغايات بالتحريك، والحركة غير مطلوبة لنفسها، فتتحقّق الحركة وتترتب عليها الغاية، سواء كانت الغاية راجعةً إلى الفاعل كمن يحزنه ضرٌّ ضرير فيرفعه ابتغاءً للفرح، أو راجعةً إلى المادّة كمن يتحرّك إلى وضعٍ يصلح حاله، أو راجعةً إلى غيرهما كمن يكرم يتيماً ليفرح.

وثانيها: أنّ الغاية معلومةٌ للفواعل العلميّة قبل الفعل، وإن كانت متحقّقةً بعده مترتبةً عليه. وذلك أنّ هذا القبيل من الفواعل مريدةٌ لفعلها، والإرادة - كيفما كانت - مسبوقةٌ بالعلم، فإن كان هناك تحريكٌ كانت الحركة مرادةً لأجل الغاية، فالغاية مرادةٌ للفاعل قبل الفعل، وإن لم يكن هناك تحريك، وكان الفعل هو الغاية، فأرادته والعلم به إرادةٌ للغاية وعلمٌ بها.

وأما قولهم^(٣): «إنّ الغاية قبل الفعل تصوّراً وبعده وجوداً» فإنّما يتمّ في غير غاية الطبائع، لفقدانها العلم^(٤).

→ نهاية الحركة - مترتبة على الفعل ومتأخّرة عنه، فلا يعقل أن تكون مؤثّرة في وجود الفعل المتقدّم عليه، بل الفعل والحركة من مقدّمات حصولها، والفاعل المتقدّم على الفعل والحركة مؤثّر فيها. ومن هنا يظهر أنّ عليّة الغاية للفعل المتقدّم عليها غير معقول.

(١) التي تعلّقت بالمادّة فعلاً. (٢) التي تعلّقت بالمادّة ذاتاً وفعلاً. (٣) والقائل الشيخ الرئيس. فراجع الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء، والتعليقات: ١٢٨، والنجاة: ٢١٢.

(٤) هكذا اعترض عليه الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة ١: ٥٤٠.

وأما قولهم^(١): «إنَّ العلةَ الغائيَّةَ علةٌ فاعليَّةٌ لفاعليَّةِ الفاعلِ» فكلامٌ لا يخلو عن مسامحة^(٢)، لأنَّ الفواعلَ الطبيعيَّةَ لا عِلْمَ لها حتَّى تحضرها غاياتها حضوراً علمياً يعطي الفاعليَّةَ للفاعلِ، وأما بحسب الوجود الخارجيِّ فالغاية مترتبةٌ الوجود على وجود الفعلِ، والفعل متأخِّرٌ ووجوداً عن الفاعل بما هو فاعلٌ، فمن المستحيل أن تكون الغاية علةً لفاعليَّةِ الفاعلِ. والفواعل العِلْمِيَّةُ غير الطبيعيَّةِ إمَّا غايتها عين فعلها والفعل معلول لفاعله ومن المستحيل أن يكون المعلول علةً لعلته، وإمَّا غايتها مترتبةٌ الوجود على فعلها متأخرةٌ عنه ومن المستحيل أن تكون علةً لفاعل الفعل المتقدم عليه، وحضور الغاية حضوراً علمياً للفاعل قبل الفعل وجودٌ ذهنيٌّ هو أضعف من أن يكون علةً لأمر خارجيٍّ، وهو الفاعل بما هو فاعل. والحقُّ - كما سيأتي تفصيله^(٣) - أنَّ الفواعل العِلْمِيَّةَ بوجوداتها النوعية عِلَلٌ فاعليَّةٌ للأفعال المرتبطة بها، الموجودة لها في ذيل نوعيتها، كما أن كلَّ نوع من الأنواع الطبيعيَّةِ مبدأ فاعليٍّ لما يوجد حوله ويصدر عنه من الأفعال^(٤)، وإذ كانت فواعل عِلْمِيَّةٌ فحصول صورة الفعل العِلْمِيَّةِ عندها شرطٌ متممٌ لفاعليتها تتوقف عليه فعليَّةُ التأثير. وهذا هو المراد بكون العلة الغائيَّةَ علةً لفاعليَّةِ العلة الفاعليَّةِ، وإلا فالفاعل بنوعيته علةٌ فاعليَّةٌ للأفعال الصادرة عنه القائمة به التي هي كمالات ثانية له يستكمل بها^(٥).

وثالثها: أنَّ الغاية وإن كانت بحسب النظر البدويِّ تارةً راجعةً إلى الفاعل

(١) والقائل هو الشيخ الرئيس، فراجع النجاة: ٢١٣، وشرح الإشارات ٣: ١٥ - ١٦، والتعليقات:

١٢٨، والفصل الحادي عشر من المقالة الأولى من الفن الأول من طبيعيات الشفاء.

(٢) لأنَّ الفاعل الحقيقي فاعل بذاته، وإلا لزم التسلسل. (٣) في الفصل الآتي.

(٤) وفي النسخ: «لما يوجد حولها ويصدر عنها من الأفعال» والصحيح ما أثبتناه.

(٥) لا يخفى عليك: أنَّ الاستكمال إنمَّا يتمُّ في الفاعل المتعلِّق بالمادَّة كالنفوس والأجسام بأنواعها، وأمَّا الفاعل المجرد التام فليس الفعل ولا غايته كمالاتاً ثانياً، فلا يستكمل بفعله، كما ستأتي الإشارة إليه.

وتارةً إلى المادّة وتارةً إلى غيرهما، لكنّها بحسب النظر الدقيق راجعةٌ إلى الفاعل دائماً^(١)، فإنّ مَنْ يُحسن إلى مسكين ليسرّ المسكين بذلك يتألّم من مشاهدة ما يراه عليه من رثاثة الحال، فهو يريد بإحسانه إزاحة الألم عن نفسه؛ وكذلك مَنْ يسير إلى مكانٍ ليستريح فيه يريد بالحقيقة إراحة نفسه من إدراك ما يجده ببدنه من التعب.

وبالجملة: الفعل دائماً مسانخ لفاعله ملائمٌ له مرضيٌّ عنده، وكذا ما يترتب عليه من الغاية فهو خيرٌ للفاعل كمالٌ له.

وأما ما قيل^(٢): «إنّ العالي لا يستكمل بالسافل ولا يريده لكونه علّةً، والعلّة أقوى وجوداً وأعلى منزلةً من معلولها».

فمندفع - كما قيل^(٣) - بأنّ الفاعل إنّما يريده بما أنّه أثر من آثاره، فالإرادة بالحقيقة متعلّقة بنفس الفاعل بالذات وبغاية الفعل المترتبة عليه بتبعه.

فالفاعل حينما يتصوّر الغاية الكمالية يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء والسببية للغاية. فالجائع الذي يريد الأكل ليشبع به - مثلاً - يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء لهذا الفعل المترتب عليه الغاية، أي يشاهد نفسه ذات شبع بحسب الاقتضاء، فيريد أن يصير كذلك بحسب الوجود الفعليّ الخارجي.

فإن كان للفاعل نوعٌ تعلّق بالمادّة كان مستكماً بفعليّة الغاية التي هي ذاته بما أنّه فاعل، وأما الغاية الخارجة من ذاته المترتبة وجوداً على الفعل فهو مستكمل بها بالتبع. وإن كان مجرداً عن المادّة ذاتاً وفعلاً فهو كامل في نفسه، غير مستكمل بغايته التي هي في الحقيقة ذاته التامة^(٤).

(١) كذا قال صدر المتألّهين في الأسفار ٢: ٢٧٠ - ٢٧٩.

(٢) والقائل هو الشيخ الرئيس في الإشارات، راجع شرح الإشارات ٣: ١٤٩.

(٣) والقائل هو صدر المتألّهين في الأسفار ٢: ٢٦٤.

(٤) وفي النسخ: «غير مستكمل بغايته التي هي ذاته التامة الفعليّة التي هي في الحقيقة ذاته التامة» والصحيح ما أثبتناه.

فظهر ممّا تقدّم:

أولاً: أنّ غاية الفاعل في فعله إنّما هي ذاته الفاعلة بما أنّها فاعلة، وأمّا غاية الفعل المترتبة عليه فإنّما هي غاية مرادة بالتبع.

وثانياً: أنّ الغاية كمالٌ للفاعل دائماً، فإن كان الفاعل متعلقاً بالمادّة نوعاً من التعلّق كان مستكماً بالغاية التي هي ذاته الفاعلة بما أنّها فاعلة، وإن كان مجرداً عن المادّة مطلقاً كانت الغاية عين ذاته التي هي كمال ذاته من غير أن يكون كمالاً بعد النقص وفعليّة بعد القوّة.

ومن هنا يتبيّن أنّ قولهم^(١): «إنّ كلّ فاعلٍ له في فعله غايةٌ، فإنّه يستكمل بغايته وينتفع به» لا يخلو من مسامحة، فإنّه غير مطرّد إلّا في الفواعل المتعلّقة بالمادّة نوعاً تعلقاً.

تنبيهٌ:

ذهب قومٌ من المتكلّمين^(٢) إلى أنّ الواجب تعالى لا غاية له في أفعاله، لغناه بالذات عن غيره، وهو معنى قولهم: «إنّ أفعال الله لا تعلّل بالأغراض»^(٣). وذهب آخرون منهم^(٤) إلى أنّ له تعالى في أفعاله غايات ومصالح عائدة إلى غيره وينتفع بها خلقه.

ويردّ الأوّل ما تقدّم^(٥) أنّ فعل الفاعل لا يخلو من أن يكون خيراً مطلوباً له

(١) راجع الأسفار ٢: ٢٧٩، والمباحث المشرقيّة ١: ٥٤٢ - ٥٤٣.

(٢) وهم الأشاعرة على ما نقل في كشف المراد: ٣٠٦، ومفتاح الباب: ١٦٠ - ١٦١، والنافع يوم الحشر: ٢٩، وشرح المواقف: ٥٣٨، وشرح المقاصد ٢: ١٥٦. وذهب إليه الرازي في المباحث المشرقيّة ١: ٥٤٢ - ٥٤٣، والمحصّل (تلخيص المحصّل): ٣٤٣. وذهب إليه أيضاً بعض الفلاسفة كالشيخ الإشراقي في المطارحات: ٤٢٧.

(٣) راجع شرح المواقف: ٥٣٨، وشرح المقاصد ٢: ١٥٦.

(٤) أي من المتكلّمين، وهم المعتزلة. وتبعهم المحقّق الطوسي والعلامة الحلّي والفاضل المقداد. راجع كشف المراد: ٣٠٦، والنافع يوم الحشر: ٢٩.

(٥) في ابتداء هذا الفصل.

بالذات أو منتهياً إلى خير مطلوبٍ بالذات. وليس من لوازم وجود الغاية حاجةُ الفاعل إليها، لجواز كونها عين الفاعل - كما تقدّم (١) -.

ويردّ الثاني أنّه وإن لم يستلزم حاجته تعالى إلى غيره واستكمالها بالغايات المترتبة على أفعاله وانتفاعه بها، لكن يبقى عليه لزومُ إرادة العالي للسافل وطلبُ الأشرف للأخسّ. فلو كانت غايته - التي دعتّه إلى الفعل وتوقّف عليها فعله بل فاعليته - هي التي تترتب على الفعل من الخير والمصلحة لكان لغيره شيءٌ من التأثير فيه، وهو فاعلٌ أوّل تامُّ الفاعلية لا يتوقّف في فاعليته على شيءٍ.

بل الحقّ - كما تقدّم (٢) - أنّ الفاعل بما هو فاعل لا غايةً لفعله بالحقيقة إلا ذاته الفاعلة بما هي فاعلة، لا يبعثه نحو الفعل إلا نفسه، وما يترتب على الفعل من الغاية غايةً بالتبع. وهو تعالى فاعلٌ تامُّ الفاعلية وعلّةٌ أوّلي، إليها تنتهي كلُّ علّةٍ، فذاته تعالى بما أنّه عين العلم بنظام الخير غايةً لذاته الفاعلة لكلّ خيرٍ سواه، والمبدأ لكلّ كمالٍ غيره.

ولا يناقض قولنا: «إنّ فاعلية الفاعل تتوقّف على العلة الغائية» الظاهرُ في المغايرة بين المتوقّف والمتوقّف عليه، قولنا: «إن غاية الذات الواجبة هي عين الذات المتعالية». فالمراد بالتوقّف والاختصاص في هذا المقام المعنى الأعمّ الذي هو عدم الانفكاك. فهو - كما أشار إليه صدر المتألّهين (٣) - من المسامحات الكلامية التي يعتمد فيها على فهم المتدرّب في العلوم، كقولهم في تفسير الواجب بالذات: «إنّه الأمر الذي يقتضي لذاته الوجود، وإنّه موجود واجب لذاته» الظاهر في كون الذات علّةً لوجوده، ووجوده عينه.

وبالجملة: فعلمه تعالى في ذاته بنظام الخير غايةً لفاعليته التي هي عين الذات، بل الإمعان في البحث يعطي أنّه تعالى غاية الغايات. فقد عرفت (٤) أنّ وجود كلّ معلولٍ - بما أنّه معلولٌ - رابطٌ بالنسبة إلى علته لا يستقلّ دونها. ومن

(٢) حيث قال: «فظهر ممّا تقدّم أولاً...».

(٤) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(١) في ابتداء هذا الفصل.

(٣) راجع الأسفار ٢: ٢٧٢.

المعلوم أنّ التوقّف لا يتمّ معناه دون أن يتعلّق بمتوقّف عليه لنفسه، وإلّا لتسلسل. وكذا الطلب والقصد والإرادة والتوجّه وأمثالها لا تتحقّق بمعناها إلّا بالانتهاء إلى مطلوب لنفسه، ومقصود لنفسه، ومراد لنفسه، ومتوجّه إليه لنفسه. وإذا كان تعالى هو العلة الأولى التي إليها ينتهي وجود ما سواه فهو استقلال كلّ مستقلٍّ وعماد كلّ معتمدٍ، فلا يطلب طالب ولا يريد مرید إلّا إيّاه، ولا يتوجّه متوجّه إلّا إليه، بلا واسطة أو معها، فهو تعالى غاية كلّ ذي غاية.

الفصل الثاني عشر

في أنّ الجزاف والقصد الضروريّ والعادة وما يناظرها من الأفعال لا تخلو عن غاية

قد يتوهم أنّ من الأفعال الإراديّة ما لا غاية له^(١)، كملاعب الأطفال، والتنفس، وانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب، واللعب باللحية، وأمثال ذلك. فينتقض بذلك كليّة قولهم: «إنّ لكلّ فعل غايةً».

ويندفع ذلك بالتأمّل في مبادئ أفعالنا الإراديّة وكيفية ترتّب غاياتها عليها. فنقول: قالوا^(٢): إنّ لأفعالنا الإراديّة وحركاتنا الاختيارية مبدأً قريباً مباشراً للحركات المسمّاة أفعالاً، وهو القوّة العاملة المنبثّة في العضلات المحرّكة إيّاها، وقبل القوّة العاملة مبدأً آخر، هو الشوقيّة المنتهية إلى الإرادة والإجماع؛ وقبل الشوقيّة مبدأً آخر هو الصورة العلميّة من تفكّر أو تخيّل^(٣) يدعو إلى

(١) وإليه أشار الفارابيّ حيث قال في رسالة في فضيلة العلوم: ٩: «لا تستنكر أن يحدث في العالم أمور لها أسباب بعيدة جداً، فلا تضبط لبُعدها، فيظنّ بتلك الأمور أنّها اتّفاقية».

(٢) كذا قال الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء. وثمّ تبعه المتأخرون منه، فراجع المباحث المشرقيّة ١: ٥٣٦ - ٥٣٧، والأسفار ٢: ٢٥١ - ٢٥٣، وكشف المراد: ١٣٠، وشوارق الإلهام: ٢٤٢ - ٢٤٤.

(٣) أي: من إدراك صورة الفعل على وجه كليّ أو إدراكها على وجه جزئيّ، فالإدراك كليّاً تفكّر والإدراك جزئياً تخيّل.

الفعل (١) لغايته (٢). فهذه مبادئ ثلاثة غير الإرادة (٣).
 أمّا القوّة العاملة فهي مبدأً طبيعيّ لا شعورَ له بالفعل، فغايتها ما تنتهي إليه
 الحركة كما هو شأن الفواعل الطبيعيّة.

وأما المبدأ الآخران - أعني الشوقيّة والصورة العلميّة - فربّما كانت غايتُهما
 غاية القوّة العاملة، وهي ما تنتهي إليه الحركة، وعندئذٍ تتحد المبادئ الثلاثة في
 الغاية، كمن تخيل الاستقرار في مكانٍ غير مكانه، فاشتاق إليه، فتحرّك نحوه
 واستقرّ عليه. وربّما كانت غايتُهما غير غاية القوّة العاملة، كمن تصوّر مكاناً غير
 مكانه فانتقل إليه للقاء صديقه.

والمبدأ البعيد - أعني الصورة العلميّة - ربّما كانت تخيليّةً فقط، بحضور صورة
 الفعل تخيلاً من غير فكر، وربّما كانت فكريّةً ولا محالة معها تخيلٌ جزئيّ للفعل.
 وأيضاً ربّما كانت وحدها مبدأً للشوقيّة، وربّما كانت مبدأً لها بإعانةٍ من الطبيعة كما
 في التنفّس، أو من المزاج كانتقال المريض النائم من جانبٍ إلى جانب، أو من
 الخلق والعادة كاللعب باللحية.

فإذا تطابقت المبادئ الثلاثة في الغاية - كالإنسان يتخيّل صورةً مكان، فيشتاق
 إليه، فيتحرّك نحوه، ويسمّى: «جزافاً» - كان لفعله بما له من المبادئ غايته.
 وإذا عقب المبدأ العلميّ الشوقيّة - بإعانةٍ من الطبيعة كالتنفّس، أو من المزاج
 كانتقال المريض من جانب أمله الاستقرار عليه إلى جانب، ويسمّى: «قصداً»

(١) لا يخفى أنّ الإدراك على وجهٍ كليّ لا يدعو الفاعل إلى الفعل، بل إنّما ينبعث الفاعل إلى
 الفعل بعد إدراك الفعل جزئياً، فلا يدعو إلى الفعل إلاّ التخيل. واعترف المصنّف رحمه الله بذلك
 بعد أسطر حيث قال: «وربما كانت فكريّة ولا محالة معها تخيلٌ جزئيّ للفعل».

(٢) قوله: «لغايته» يشعر بأنّ مجرد إدراك صورة الفعل لا ينبعث الفاعل إلى الفعل، بل إنّما
 ينبعثه بعد تصوّر غايته والتصديق بفائدته.

(٣) وفي النسخ: «غير الإراديّة» والصحيح ما أثبتناه، ويؤيده قوله: «هو الشوقيّة المنتهية إلى
 الإرادة».

ضرورياً»، أو بإعانة من الخلق كاللعب باللحية، ويسمى الفعل حينئذٍ: «عادةً» - كان لكل من مبادئ الفعل غايته.

ولا ضير في غفلة الفاعل وعدم التفاته إلى ما عنده من الصورة الخيالية للغاية في بعض هذه الصور أو جميعها، فإن تخيل الغاية غير العلم بتخيل الغاية، والعلم غير العلم بالعلم.

والغاية في جميع هذه الصور المسماة «عبثاً» ليست غايةً فكريةً. ولا ضير فيه، لأن المبدأ العلمي فيها صورة تخيلية غير فكرية، فلا مبدأ فكري فيها حتى تكون لها غاية فكرية. وإن شئت فقل: إن فيها مبدأً فكرياً ظنياً ملحوظاً على سبيل الإجمال، يلمح إليه الشوق المنبعث من تخيل صورة الفعل، فالطفل مثلاً يتصور الاستقرار على مكان غير مكانه، فينبعث منه شوقٌ ما يلمح إلى أنه راجحٌ ينبغي أن يفعل، فيقضي إجمالاً برجحانه، فيشتد شوقه، فيريد، فيفعل من دون أن يكون الفعل مسبقاً بعلم تفصيلي يتم بالحكم بالرجحان، نظير المتكلم عن ملكة، فيلفظ بالحرف بعد الحرف من غير تصور وتصديق تفصيلاً، والفعل علمي اختياري.

وكذا لا ضير في انتفاء الغاية في بعض الحركات الطبيعية أو الإرادية المنقطعة دون الوصول إلى الغاية، ويسمى الفعل حين ذاك: «باطلاً». وذلك أن انتفاء الغاية في فعل أمر، وانتفاء الغاية بانقطاع الحركة وبطلانها أمر آخر، والمدعى امتناع الأول دون الثاني، وهو ظاهر.

وليعلم أن مبادئ الفعل الإرادي من مرتبة على ما تقدم، فهناك قوة عاملة يترتب عليها الفعل، وهي مرتبة على الإرادة، وهي مرتبة على الشوق من غير إرادة متخللة بينهما، والشوق مرتبة على الصورة العلمية الفكرية أو التخيلية من غير إرادة متعلقة بها، بل نفس العلم يفعل الشوق، كذا قالوا^(١). ولا ينافيه إسنادهم الشوق إلى بعض من الصفات النفسانية، لأن الصفات النفسانية تلازم العلم.

(١) راجع ما تقدم تحت الرقم (٢) من الصفحة:

قال الشيخ في الشفاء: «لانبعث هذا الشوق علّةً ما لا محالة، إمّا عادةً، أو ضجرًا عن هيئةٍ وإرادة انتقال إلى هيئةٍ أخرى، وإمّا حرصًا من القوى المحرّكة والمحسّنة على أن يتجدّد لها فعل تحريك أو إحساس. والعادة لذيدة، والانتقال عن المملول لذيد، والحرص على الفعل الجديد لذيد - أعني بحسب القوّة الحيوانيّة والتخيّلية - واللذّة هي الخير الحسيّ والحيوانيّ والتخيّلية بالحقيقة، وهي المظنونة خيرًا بحسب الخير الإنسانيّ. فإذا كان المبدأ تخيّلياً حيوانياً فيكون خيره لا محالة تخيّلياً حيوانياً، فليس إذاً هذا الفعل خالياً عن خيرٍ بحسبه وإن لم يكن خيراً حقيقياً - أي بحسب العقل -»^(١). انتهى.

ثم إنّ الشوق لما كان لا يتعلّق إلاّ بكمالٍ مفقودٍ غير موجودٍ كان مختصاً بالفاعل العلميّ المتعلّق بالمادّة نوعاً من التعلّق بالفاعل المجرد ليس فيه من مبادئ الفعل الإراديّ إلاّ العلم والإرادة، بخلاف الفاعل العلميّ الذي له نوعٌ تعلّق بالمادّة، فإنّ له العلم والشوق والإرادة والقوّة الماديّة المباشرة للفعل على ما تقدّم، كذا قالوا.

(١) راجع الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء.

الفصل الثالث عشر

في نفي الاتِّفاق

وهو انتفاء الرابطة بين الفاعل والغاية^(١)

ربّما يتوهّم^(٢) أنّ من الغايات^(٣) المترتبة على الأفعال ما هو غير مقصود لفاعلها، فليس كلُّ فاعلٍ له في فعله غاية^(٤). ومثّلوا له بمن يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنزٍ، فالعثور على الكنز غايةٌ مترتبة على الفعل غيرُ مرتبطةٍ بالحافر^(٥)

(١) أعلم أنّه قد يطلق الاتِّفاق ويراد به ما لا فاعل ولا سبب له، فهو فعلٌ لا فاعل له. وقد يطلق ويراد به ما لا غاية له، فهو فعلٌ له فاعلٌ من دون أن تكون له غاية. وقد يطلق ويراد به ما لا فاعل ولا غاية له، فهو فعلٌ ليس له سببٌ ولا يترتب عليه غاية. وقد يطلق ويراد به ما ينتهي إليه فعلٌ له فاعل، غاية الأمر أنّه لا ربط ضرورياً بين الفاعل وما ينتهي إليه الفعل، وانتفاء الرابطة بين الفعل والغاية يستلزم انتفاءها بين الفاعل والغاية، ولذا قال المصنّف رحمته الله: « وهو انتفاء الرابطة بين الفاعل والغاية» أي لمّا لم يكن بين الفعل والغاية رابطة ضرورية فلم يكن بين الفاعل والغاية رابطة ضرورية فلم يقصدها الفاعل في فعله. وأمّا الاتِّفاق - بمعنى نفي السبب والغاية لأمر - فهو باطل غير واقع، لم يتوهّمه إلا من أنكر أصل الفاعلية الحقيقية.

(٢) كما توهّمه أرسطو على ما نقل عنه في تاريخ الفلسفة اليونانية: ٢٣٩.

(٣) بمعنى مطلق ما ينتهي إليه المحرّك بالحركة، سواء كان مقصوداً له أو غير مقصود.

(٤) بمعنى الفائدة المقصودة للفاعل في فعله.

(٥) أي: غير مرتبطة به ربطاً ضرورياً، وإلا فيعثر على الكنز دائماً.

ولا مقصودة له. وبمن يدخل بيتاً ليستظل فيه فينهدم عليه فيموت، وليس الموت غايةً مقصودةً للداخل. ويسمى النوع الأوّل من الاتفاق: «بختاً سعيداً» والنوع الثاني: «بختاً شقيّاً».

والحقّ أن لا اتفاق في الوجود.

والبرهان عليه^(١): أنّ الأمور الممكنة في وقوعها على أربعة أقسام: دائميّ الوقوع، والأكثرّيّ الوقوع، والمتساوي الوقوع واللاوقوع، والأقليّ الوقوع. أمّا الدائميّ الوقوع والأكثرّيّ الوقوع فلكلّ منهما علةٌ عند العقل بالضرورة، والفرق بينهما أنّ الأكثرّيّ الوقوع يعارضه في بعض الأحيان معارضٌ يمنعه من الوقوع، بخلاف الدائميّ الوقوع حيث لا معارض له. وإذا كان تخلفُ الأكثرّيّ في بعض الأحيان عن الوقوع مستنداً إلى معارضٍ مفروضٍ فهو دائميّ الوقوع بشرط عدم المعارض بالضرورة، مثاله الوليد الإنسانيّ يولد في الأغلب ذا أصابع خمس، ويتخلف في بعض الأحيان فيولد وله إصبع زائدة، لوجود معارضٍ يعارض القوة المصوّرة فيما تقتضيه من الفعل، فالقوة المصوّرة بشرط عدم المعارض تأتي بخمس أصابع دائماً.

ونظير الكلام يجري في الأقليّ الوقوع، فإنّه مع اشتراط المعارض الخاصّ الذي يعارض السبب الأكثرّيّ دائميّ الوقوع بالضرورة، كما في مثال الإصبع الزائدة، فالقوة المصوّرة كلّما صادفت في المحلّ مادةً زائدةً تصلح لصورة إصبع على شرائطها الخاصّة، فإنّها تصوّر إصبعاً دائماً.

ونظير الكلام الجاري في الأكثرّيّ الوقوع والأقليّ الوقوع يجري في المتساوي الوقوع واللاوقوع كقيام زيد وعوده. فالأسباب الحقيقيّة دائمة التأثير، من غير تخلف في فعلها ولا في غايتها.

(١) كما برهن عليه الشيخ الرئيس في الفصل الثالث عشر من المقالة الأولى من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

والقول بالاتفاق من الجهل بالأسباب الحقيقية ونسبة الغاية إلى غير ذي الغاية. فعثور الحافر للبئر على الكنز إذا نُسب إلى سببها الذاتي - وهو حفر البئر بشرط محاذاته للكنز الدفين تحته - غاية ذاتية دائمة، وليس من الاتفاق في شيء. وإذا نُسبَ إلى مطلق حفر البئر من غير شرطٍ آخر كان اتفاقاً وغايةً عرضيةً منسوبةً إلى غير سببه الذاتي الدائم. وكذا موت من انهدم عليه البيت وقد دخله للاستظلال إذا نُسبَ إلى سببه الذاتي - وهو الدخول في بيتٍ مشرفٍ على الانهدام والمكث فيه حتى ينهدم - غاية ذاتية دائمة، وإذا نُسبَ إلى مطلق دخول البيت للاستظلال كان اتفاقاً وغايةً عرضيةً منسوبةً إلى غير سببه الذاتي. والكلام في سائر الأمثلة الجزئية للاتفاق على قياس هذين المثالين.

وقد تمسك القائلون بالاتفاق بأمثال هذه الأمثلة الجزئية التي عرفت حالها. وقد نُسبَ إلى ديمقراطيس^(١) أن كينونة العالم بالاتفاق. وذلك أن الأجسام مؤلفة من أجرام صغار صلبة منبثة في خلاء غير متناه، وهي متشاكله الطبائع، مختلفة الأشكال، دائمة الحركة، فاتفق أن تصادفت منها جملة اجتمعت على هيئة خاصة، فكان هذا العالم، ولكنه زعم أن كينونة الحيوان والنبات ليست بالاتفاق^(٢).

ونُسبَ إلى أنباذقلس^(٣) أن تكون الأجرام الأسطقيسية^(٤) بالاتفاق، فما اتفق منها أن اجتمعت على نحو صالح للبقاء والنسل بقى، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم

(١) قد نسب إليه الشيخ الرئيس في الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من الفن الأول من طبيعيات الشفاء.

(٢) وفي النسخ: «ليس باتفاق» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) قد نسب إليه الشيخ الرئيس في الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من الفن الأول من طبيعيات الشفاء.

(٤) الأسطقس: الأصل والعنصر. والعناصر على زعم الأقدمين أربعة: الماء والأرض والهواء والنار. وعند المتأخرين كثيرة.

وأما الأجرام الأسطقيسية فهي الأجرام الحاصلة من تركيب العناصر.

يبق وتلاشى. وقد احتجّ على ذلك بعدة حُجج^(١):

الحجة الأولى: أن الطبيعة لا رويّة لها^(٢) فكيف تفعل فعلها لأجل غاية؟ وأجيب عنها^(٣): بأن الرويّة لا تجعل الفعل ذا غاية، وإنما تميّز الفعل من غيره وتعيّنه، ثمّ الغاية تترتب على الفعل لذاتها لا بجعل جاعل، فاختلف الدواعي والصوارف هو المحوج لإعمال الرويّة المعيّنة، ولولا ذلك لم يحتج إليها، كما أن الأفعال الصادرة عن الملكات كذلك، فالتكلّم بكلام يأتي بالحرف بعد الحرف على هيئاتها المختلفة من غير رويّة يتروى بها، ولو تروّى لتبلّد وانقطع عن الكلام. وكذا أرباب الصناعات في صناعاتهم لو تروّى في ضمن العمل واحد منهم لتبلّد وانقطع.

الحجة الثانية: أن في نظام الطبيعة أنواعاً من الفساد والموت، وأقساماً من الشرّ والمساءة، في نظام لا يتغيّر، عن أسباب لا تتخلّف، وهي غير مقصودة للطبيعة، بل لضرورة المادّة، فلنحكم أن أنواع الخير والمنافع المترتبة على فعل الطبيعة أيضاً على هذا النمط من غير قصدٍ من الطبيعة ولا داعٍ يدعوها إلى ذلك. وأجيب عنها^(٤): بأن ما كان من هذه الشرور من قبيل عدم بلوغ الفواعل الطبيعيّة غاياتها لانقطاع حركاتها، فليس من شرط كون الطبيعة متوجّهةً إلى غاية أن تبلغها، وقد تقدّم الكلام في الباطل^(٥). وما كان منها من قبيل الغايات التي هي شرور - وهي على نظام دائميّ، فهي أمورٌ خيرٌها غالبٌ على شرّها - فهي غايات بالقصد الثاني، والغايات بالقصد الأوّل هي الخيرات الغالبة اللازمة لهذه الشرور، وتفصيل الكلام في هذا المعنى في بحث القضاء^(٦). فمثّل الطبيعة في أفعالها التي

(١) وتعرض لها الشيخ الرئيس في الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء.

(٢) الرويّة: النظر والتفكير في الأمور.

(٣) و(٤) المجيب هو صدر المتألّهين في الأسفار ٢: ٢٥٧ و ٢٥٨، وشرح الهداية الأثيريّة: ٢٤٢

(٥) تقدّم في الفصل السابق.

٢٤٣.

(٦) يأتي في الفصل الثامن عشر من المرحلة الثانية عشرة.

تنتهي إلى هذه الشرور مثل النجار يريد أن يصنع باباً من خشبة، فيأخذ بالنحت والنشر، فيركب ويصنع، ولازمه الضروريّ إضاعة مقدار من الخشبة بالنشر والنحت، وهي مرادة له بالقصد الثاني بتبع إرادته لصنع الباب.

الحجة الثالثة: أنّ الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفةً، مثل الحرارة، فإنّها تحلّ الشمع وتعدّد الملح وتسوّد وجه القصار وتبيّض وجه الثوب. وأجيب عنها^(١): بأنّ الطبيعة الواحدة لا تفعل إلاّ فعلاً واحداً له غاية واحدة، وأمّا ترتّب آثار مختلفة على فعلها فمن التوابع الضرورية لمقارنة عوامل وموانع متنوّعة ومتباينة.

فقد تحصّل من جميع ما تقدّم أنّ الغايات المترتبة على أفعال الفواعل غايات ذاتية دائمة لعلّها وأسبابها الحقيقية. وأنّ الآثار النادرة التي تسمّى اتّفاقيات غايات بالعرض منسوبة إلى غير أسبابها الحقيقية، وهي بعينها دائمة بنسبتها إلى أسبابها الحقيقية. فلا مناص عن إثبات الرابطة الوجودية بينها وبين السبب الفاعليّ الحقيقي.

ولو جاز لنا أن نشكّ في ارتباط هذه الغايات بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتّب لجاز لنا أن نشكّ في ارتباط الفعل بالفاعل، ولهذا أنكر كثير من القائلين بالاتّفاق العلة الفاعلية، كالفائبة، وحصروا العلة في العلة المادية، وقد تقدّم الكلام في العلة الفاعلية^(٢).

(١) والمجيب أيضاً صدر المتألّهين في الأسفار ٢: ٢٥٨-٢٥٩، وشرح الهداية الأثيرية: ٢٤٤.

(٢) في الفصل السادس من هذه المرحلة.

الفصل الرابع عشر في العلة الماديّة والصوريّة

قد عرفت (١) أنّ الأنواع التي لها كمالٌ بالقوّة (٢) لا تخلو في جوهر ذاتها من جوهر يقبل فعليّة كمالاتها الأولى والثانية من الصوّر والأعراض (٣). فإن كانت حيثيّة حيثيّة القوّة من جهةٍ وحيثيّة الفعليّة من جهةٍ - كالجسم الذي هو بالفعل من جهة جسميّة، وبالقوّة من جهة الصوّر والأعراض اللاحقة لجسميّة - سُمّي: «مادّة ثانية». وإن كانت حيثيّة حيثيّة القوّة محضاً - وهو الذي تنتهي إليه المادّة الثانية بالتحليل، وهو الذي بالقوّة من كلّ جهة إلاّ جهة كونه بالقوّة من كلّ جهة - سُمّي: «هيولى» و«مادّة أولى».

وللمادّة عليّة بالنسبة إلى النوع الماديّ المركّب منها ومن الصورة، لتوقّف وجوده عليها توقفاً ضرورياً. فهي بما أنّها جزءٌ للمركّب علةٌ له. وبالنسبة إلى الجزء الآخر الذي تقبله - أعني الصورة - مادّةٌ لها ومعلولةٌ لها، لما تقدّم أنّ الصورة شريكة العلة للمادّة (٤).

(١) في الفصل الخامس والسادس والسابع من المرحلة السادسة.

(٢) وهي الأجسام بأنواعها.

(٣) قوله: «من الصوّر» بيان للكلمات الأولى، و«الأعراض» بيان للكلمات الثانية.

(٤) في الفصل السادس وخاتمة الفصل السابع من المرحلة السادسة.

وقد حصر جمعٌ من الطبيعيين^(١) العليّة في المادّة فقط، منكرين للعلل الثلاث الأخر.

ويدفعه أولاً: أن المادّة حيثيّة ذاتها القوّة والقبول، ولازمها فقدان، ومن الضروريّ أنّه لا يكفي لإعطاء الفعلية وإيجادها الملازم للوجدان، فلا يبقى للفعلية إلا أن توجد من غير علة، وهو محال.

وثانياً: أنّه قد تقدّم أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد^(٢)، وإذا كانت المادّة شأنها الإمكان والقبول فهي لا تصلح لأن يستند إليها هذا الوجوب المنتزع من وجود المعلول، وحقيقته الضرورة واللزوم وعدم الانفكاك، فوراء المادّة أمرٌ لا محالة يستند إليه وجوب المعلول ووجوده، وهو العلة الفاعلية المفيضة لوجود المعلول. وثالثاً: أنّ المادّة ذات طبيعة واحدة لا تؤثر إن أثرت إلا أثراً واحداً متشابهاً، وقد سلّموا ذلك، ولازمه رجوع ما للأشياء من الاختلاف إلى ما للمادّة من صفة الوحدة ذاتاً وصفة، وهو كون كلّ شيءٍ عين كلّ شيءٍ، وضرورة العقل تبطله.

وأما العلة الصوريّة فهي: الصورة -بمعنى ما به الشيء هو ما هو بالفعل- بالنسبة إلى الشيء المركّب منها ومن المادّة، لضرورة أنّ للمركّب توقفاً عليها. وأما الصورة بالنسبة إلى المادّة فليست علة صوريّة لها، لعدم كون المادّة مركبةً منها ومن غيرها، مفتقرةً إليها في ذاتها، بل هي محتاجة إليها في تحصلها الخارج من ذاتها، ولذا كانت الصورة شريكة العلة بالنسبة إليها ومحصلة لها كما تقدّم بيانه^(٣). واعلم أنّ الصورة المحصلة للمادّة ربّما كانت جزءاً من المادّة بالنسبة إلى صورة لاحقة، ولذا ينتسب ما كان لها من الأفعال والآثار -نظراً إلى كونها صورةً محصلةً للمادّة- إلى الصورة التي صارت جزءاً من المادّة بالنسبة إليها، كالنبات

(١) وهم الماديّون المنكرون لما وراء الطبيعة ووجود الغاية، فإنهم يعتقدون أنّه ليس للحوادث الواقعة في العالم فاعل ولا غاية. ويعبّر عنهم بـ«نيچراليسم Naturalism».

(٢) راجع الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

(٣) في الفصل السادس وخاتمة الفصل السابع من المرحلة السادسة.

مثلاً، فإنّ الصورة النباتيّة صورةٌ محصّلة للمادّة الثانیة الّتی هی الجسم، لها آثار فعلیّة هی آثار الجسمیّة والنباتیّة. ثمّ إذا لحقّت به صورة الحيوان كانت الصورة النباتیّة جزءاً من مادّتها وملکّت الصورة الحيوانیّة ما كان لها من الأفعال والآثار الخاصّة. وهكذا كلّما لحقّت بالمرکّب صورةٌ جدیدةٌ عادتُ الصوّر السابقة علیها أجزاءً من المادّة الثانیة وملکّت الصورة الجديدة ما كان للصوّر السابقة من الأفعال والآثار، وقد تقدّم أنّ الصورة الأخيرة تمام حقيقة النوع^(١).

واعلم أيضاً أنّ التركيب بين المادّة والصورة ليس بانضماميٍّ كما يُنسب إلى الجمهور^(٢)، بل تركيب اتحاديٍّ كما يقضي به اجتماع المبهم والمحصل، والقوّة والفعل، ولولا ذلك لم يكن التركيب حقيقيّاً ولا يحصل نوعٌ جدیدٌ له آثار خاصّة.

(١) راجع الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

(٢) نُسب إليهم في الأسفار ٥: ٢٨٢، وشرح المنظومة: ١٠٥.

الفصل الخامس عشر في العلة الجسمانية

العِلل الجسمانية^(١) متناهية أثراً عدّة ومدّةً وشدّةً، لأنّ الأنواع الجسمانية متحرّكة بجواهرها وأعراضها. فما لها من الطبائع والقوى الفعّالة منحلّة منقسمة إلى أبعاض، كلّ منها محفوف بالعدمين السابق واللاحق، محدود ذاتاً وأثراً. وأيضاً العِلل الجسمانية لا تفعل إلاّ مع وضع خاصّ بينها وبين المادّة المنفصلة^(٢). قالوا^(٣): «لأنّها لما احتاجت إلى المادّة في وجودها احتاجت إليها في إيجادها الذي هو فرع وجودها، وحاجتها إلى المادّة في إيجادها هي^(٤) أن يحصل لها بسبب المادّة وضع خاصّ مع معلولها. ولذا كان للتقرب والبعد والأوضاع الخاصة دخّل في كفيّة تأثير العِلل الجسمانية».

(١) وهي الصور النوعيّة الحالّة في الجسم.

(٢) لا يخفى أنّه لا يتّصف غير الواجب تعالى بالعلية الحقيقيّة، فالعلل الجسمانية علل إعداديّة لا علل حقيقيّة كي تفعل فتصير علة فاعليّة.

(٣) فيه إشعار بضعف الاستدلال. ولعلّ وجه الضعف ما ذكره المحقّق الآمليّ في دررالفوائد ١:

٣٧٢ حيث قال: «الإيجاد من حيث إنّه إيجاد لا يحتاج إلى المادّة، بل احتياجه إلى المادّة من حيث كونه متفرّعاً على الوجود والوجود محتاج إليها؛ بل يمكن أن يقال: إنّ وجود المادّي أيضاً غير مفتقر إلى الوضع، لأنّه مفتقر إلى المادّة والمادّة ملزومة للوضع، والافتقار إلى الملزوم لا يستلزم الافتقار إلى لازمه، وإلاّ يلزم أن يكون اللازم مفتقراً إلى نفسه، وهو كما ترى».

(٤) وفي النسخ: «هو» والصحيح ما أثبتناه.

المرحلة التاسعة
في القوّة والفعل
وفيها أربعة عشر فصلاً

[مقدمة] (١)

وجود الشيء في الأعيان بحيث تترتب عليه آثاره المطلوبة منه يسمّى: «فعلاً» ويقال: «إنّ وجوده بالفعل». وإمكانه الذي قبل تحقّقه يسمّى: «قوّة» ويقال: «إنّ وجوده بالقوّة». مثال ذلك: النطفة، فإنّها ما دامت نطفة هي إنسان مثلاً^(٢) بالقوّة، فإذا تبدّلت إنساناً صارت إنساناً بالفعل، له آثار الإنسانيّة المطلوبة^(٣) من الإنسان^(٤).

والأشبه أن تكون القوّة في أصل الوضع بمعنى مبدأ الأفعال الشاقّة الشديدة - أعني كون الشيء بحيث تصدر عنه أفعال شديدة - ثمّ تُوسّع في معناها فأطلقت على مبدأ الانفعالات الصعبة - أعني كون الشيء بحيث يصعب انفعاله - بتوهم أنّ الانفعال أثرٌ موجودٌ في مبدئه، كما أنّ الفعل والتأثير أثرٌ موجود في الفاعل. ثمّ توسّعوا فأطلقوا القوّة على مبدأ الانفعال ولو لم يكن صعباً، لما زعموا أنّ صعوبة

(١) وهي في معاني القوّة والفعل، وكيفية انتقالها من بعضٍ إلى بعض. ولمزيد التوضيح راجع

الفصل الثاني من المقالة الرابعة من الهيئات الشفاء، والتحصيل: ٤٧١ - ٤٧٤، والأسفار ٣: ٢ - ٥.

(٢) أو علقة أو مضغة أو جماد أو غيرها ممّا لها قوّة أن تصيره.

(٣) قوله: «المطلوبة» صفة للآثار.

(٤) فله النطق والضحك والتعجب وغيرها من آثار الإنسانيّة.

الانفعال وسهولته سنخٌ واحدٌ تشكيكيٌّ، فقالوا: «إنَّ في قوَّة الشيء الفلاني أن يصير كذا» و«أنَّ الأمر الفلاني فيه بالقوَّة». هذا ما عند العامَّة.

ولمَّا رأى الحكماء أنَّ للحوادث الزمانيَّة من الصوَر والأعراض إمكاناً قبل وجودها منطبقاً على حيثيَّة القبول التي تسمِّيها^(١) العامَّة قوَّةً، سمَّوا الوجود الذي للشيء في الإمكان «قوَّةً»، كما سمَّوا مبدأ الفعل «قوَّةً»، فأطلقوا القوَّة على العِلل الفاعليَّة وقالوا: «القوى الطبيعيَّة والقوى النفسانيَّة». وسمَّوا الوجود الذي يقابله -وهو الوجود المترتب عليه الآثار المطلوبة منه- «وجوداً بالفعل». فقسَّموا الموجود المطلق إلى ما وجوده بالفعل وما وجوده بالقوَّة. والقسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحلة، وفيها أربعة عشر فصلاً.

(١) وفي النسخ: «تسميها» والصحيح ما أثبتناه.

الفصل الأول

كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبقٌ بقوة الوجود

وذلك لأنّه (١) قبل تحقُّق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود جائزاً أن يتّصف بالوجود وأن لا يتّصف، إذ لو لم يكن ممكناً قبل حدوثه لكان إمّا ممتنعاً فاستحال تحقُّقه وقد فُرضَ حادثاً زمانياً، وهذا خلفٌ، وإمّا واجباً فكان موجوداً واستحال عدمه لكنّه ربّما تخلف ولم يوجد (٢).

(١) أي: الشيء الحادث.

(٢) هذا البرهان أوّل من أقامه - لا بهذا التقرير - هو الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، كما أشار إليه المصنّف رحمته الله في تعليقه على الأسفار ٣: ٤٩ بقوله: «البرهان مأخوذ من كلام الشيخ مع تغيير يسير في التقرير».

وأوّل من أقامه بهذا التقرير هو صدر المتألّهين في الأسفار ٣: ٤٩، حيث استدلّ به على أنّ كلّ حادث مسبق بقوة الوجود ومادّة تحملها.

ولا يخفى أنّ الاستدلال بهذا البرهان لا يتمّ إلّا على القول بأنّ الإمكان الاستعداديّ نوع من الإمكان الذاتيّ، ويطلق الإمكان عليهما على نحو الاشتراك المعنويّ. وأمّا على القول بأنّ إطلاق الإمكان عليهما إنّما هو على نحو الاشتراك اللفظيّ فلا يتمّ الاستدلال به.

بيان ذلك: أنّه ذهب بعضهم إلى أنّ الإمكان الاستعداديّ نوع من الإمكان الذاتيّ. ومنهم صدر المتألّهين في موضع من الأسفار ٦: ٣٩٣ حيث قال: «الإمكان ذاتياً كان أو استعدادياً معناه لا ضرورة الطرفين المساوق لتساويهما إمّا بحسب نفس مرتبة الماهيّة السابقة على ←

وهذا الإمكان أمرٌ موجودٌ في الخارج وليس اعتباراً عقلياً لاحقاً بماهيّة

→ وجودها سبقاً ذاتياً من جهة الماهيّة كما في الإمكان الذاتي، أو بواسطة وجود أمرٍ في مادّة الشيء سابقاً عليه بحسب الزمان». وقال - تعليقاً على إلهيات الشفاء: ١٦٢ - : «واعلم أنّ هذا الإمكان يشارك الإمكان الذاتي الحاصل في المبدع والكائن والمفارق والمادي في أنّ كلّاً منهما عبارة عن لا ضرورة الوجود والعدم... ولا يلزم أن يكون إطلاق الإمكان على الذاتي والاستعدادي بمجرد الاشتراك - كما ظنّ - حتّى يلزم أن لا يتمّ البرهان الدالّ على أنّ كلّ حادث له مادّة حاملة لإمكان وجوده على ما زعمه صاحب الإشراق ومتابعوه».

وتبعه بعض من تأخّر عنه، كالمحقّق اللاهيجي في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق حيث قال: «الإمكان الاستعدادي إمكانٌ ذاتيٌّ مأخوذٌ مع تحقّق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيغيّره لا محالة مغايرة الكلّ للجزء». والحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ٧٨ حيث قال: «إنّ الاستعدادي كأنّه الذاتي مع زيادة اعتبار».

لا شكّ أنّه بناءً على هذا المذهب يتمّ الاستدلال بالبرهان المذكور لما كانت النسبة

بينهما العموم والخصوص.

وذهب بعض آخر إلى أنّ الإمكان الاستعدادي يباين الإمكان الذاتي، وإنّما يطلق الإمكان عليهما على نحو الاشتراك اللفظي. ومنهم المحقّق الآملي في دررالفوائد ١: ٢٤٦ حيث قال: «يقال الإمكان الاستعدادي في مقابل الإمكان الذاتي. وإطلاق الإمكان عليه يكون على نحو الاشتراك اللفظي». وقال في موضع آخر - إيراداً على صاحب الشوارق - : «ولا يخفى أنّه على هذا يلزم أن يكون الإمكان الاستعدادي أمراً غير موجود في الخارج، لأنّه حينئذٍ مركّب من الإمكان الذاتي الذي غير موجود في الخارج وغيره من تحقّق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع. ومن المعلوم أنّ هذا المركّب اعتباريٌّ باعتباريّة جزئه الذي هو الإمكان الذاتي». دررالفوائد ١: ٢٥٠.

ومنهم المصنّف رحمته الله حيث اعترف في التنبيه الثاني من التنبيهات من الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة بأنّ الإمكان الاستعدادي وصفٌ وجوديٌّ من الكيفيات القائمة بالمادّة، تقبل الشدّة والضعف والقرب والبعد من الفعلية، وموضوعه المادّة الموجودة، بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو معنى عقلي لا يتّصف بشدّة وضعف ولا قربٍ وبُعد، وموضوعه الماهيّة من حيث هي، فكلّ منهما يباين الآخر.

لا ريب أنّه بناءً على هذا المذهب لا يتمّ الاستدلال بالبرهان المذكور على أنّ الحادث الزمانيّ مسبوق بالإمكان الاستعدادي، بل في الاستدلال به مغالطة ناشئة من اشتراك اللفظ. والحاصل: أنّ هذا البرهان لا يدلّ إلاّ على أنّ الشيء قبل وجوده مسبوق بالإمكان الذاتي.

الشيء الممكن^(١)، لأنّه يتّصف بالشدّة والضعف والقرب والبعد. فالنطفة التي فيها إمكان أن يصير إنساناً - مثلاً - أقرب إلى الإنسان الممكن من الغذاء الذي يمكن أن يتبدّل نطفةً ثمّ يصير إنساناً، والإمكان في النطفة أيضاً أشدّ منه في الغذاء مثلاً. ثمّ إنّ هذا الإمكان الموجود في الخارج ليس جوهرًا قائمًا بذاته، وهو ظاهرٌ، بل هو عرضٌ قائمٌ بموضوعٍ يحمله، فلنُسَمِّه: «قوّةً» ولنُسَمِّ الموضوعَ الذي يحمله: «مادّةً»؛ فإذن لكلِّ حادثٍ زمنيٍّ مادّةٌ سابقةٌ عليه تحمل قوّةً وجوده.

ويجب أن تكون المادّة غير ممتنعة عن الاتّحاد بالفعليّة التي تحمل إمكانها، وإلا لم تحمل إمكانها، فهي في ذاتها قوّة فعليّة التي تحمل إمكانها، إذ لو كانت ذات فعليّة في نفسها لامتنعت عن قبول فعليّة أُخرى، بل هي جوهرٌ فعليّةٌ وجوده أنّه قوّة الأشياء، لكنّها لكونها جوهرًا بالقوّة قائمةٌ بفعليّة أُخرى إذا حدث الممكن - وهو الفعليّة التي حملت المادّة إمكانها - بطلت الفعليّة السابقة وقامت الفعليّة اللاحقة مقامها، كمادّة الماء - مثلاً - تحمل قوّة الهواء وهي قائمةٌ بعدُ بالصورة المائيّة حتّى إذا تبدّل هواءً بطلت الصورة المائيّة وقامت الصورة الهوائيّة مقامها وتقوّمت المادّة بها.

ومادّة الفعليّة الجديدة الحادثة والفعليّة السابقة الزائلة واحدة، وإلا كانت المادّة حادثةً بحدوث الفعليّة الحادثة، فاستلزمت إمكاناً آخر ومادّةً أُخرى ونقل الكلام إليهما، فكانت لحادثٍ واحدٍ إمكاناتٌ وموادٌ غير متناهية، وهو محال.

(١) خلافاً للشيخ الإشراقي، فإنّه يعتقد أنّ الإمكان - مطلقاً - من الأوصاف العقليّة التي لا صورة لها في الأعيان. راجع حكمة الإشراق: ٧١ - ٧٢.

وأما في خصوص الإمكان الاستعدادي فلم أجد من صرّح من القدماء بأنّه اعتبار عقليّ. نعم، نقل المحقّق الآملي في درر الفوائد ١: ٢٥٠ قولاً من الحاشية القديمة على شرح التجريد بأنّ الاستعداد أمرٌ اعتباريّ. وذهب بعض الأساتيد من تلامذة المصنّف رحمه الله إلى أنّ القوّة والإمكان الاستعدادي مفهوم ينتزعه العقل عن حصول شرائط الشيء قبل تحقّقه نفسه، فليس أمراً عينياً. راجع تعليقه على نهاية الحكمة: ١٤١ و ٢٨٤.

ونظير الإشكال لازم لو فرض للمادة حدوث زمني.
وقد تبين بما تقدم:

أولاً: أن النسبة بين المادة والقوة التي تحملها نسبة الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، فقوة الشيء الخاصّ تعين المادة المبهمة^(١).
وثانياً: أن حدوث الحوادث الزمانية لا ينفك عن تغيير في الصور إن كانت جواهر، وفي الأحوال إن كانت أعراضاً.
وثالثاً: أن القوة تقوم دائماً بفعليّة^(٢)، والمادة تقوم دائماً بصورة تحفظها. فإذا حدثت صورة بعد صورة قامت الصورة الحديثة مقام القديمة وقومت المادة.

(١) وفي النسخ: «تعين قوة المادة المبهمة» وهذا غير صحيح، فإن المادة ليس معناها إلا القوة المبهمة ولا معنى لقوة القوة المبهمة. بل الصحيح إما أن يقال: «تعين المادة المبهمة» كما أثبتناه تبعاً للمصنّف رحمته في تعليقه على الأسفار ٣: ٥٥ حيث قال: «فإمكان صورة كذا تعين للمادة المبهمة». وإما أن يقال: «تعين القوة المبهمة». وإما أن يقال: «تعين للمادة». وعلى أي حال فالمراد أن قوة الشيء الخاصّ تعين القوة المبهمة، وهي المادة، كما أن الجسم التعليمي تعين الامتدادات الثلاثة المبهمة - من الطول والعرض والعمق - في الجسم الطبيعي.

(٢) أي: تقوم دائماً بمادة موجودة فعليّة، فإن موضوعها المادة الموجودة، كما مرّ.

الفصل الثاني

في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة

ووجوده بالفعل^(١) وانقسام الوجود إليهما

إنّ ما بين أيدينا من الأنواع الجوهرية يقبل أن يتغيّر فيصير غير ما كان أولاً، كالجواهر غير النامي يمكن أن يتبدّل إلى الجوهر النامي، والجوهر النامي يمكن أن يتبدّل فيصير حيواناً، وذلك مع تعيّن القابل^(٢) والمقبول^(٣). ولازم ذلك أن تكون بينهما^(٤) نسبة موجودة ثابتة.

(١) والوجه في استيناف القول في معناهما أنّ ما ذكره في الفصل السابق هو البيان المشهور الموافق لما يذهب إليه القائلون بالكون والفساد من إنكار الحركة الجوهرية. ولمّا كان المصنّف رحمه الله من القائلين بالحركة الجوهرية فاستأنف القول في معناهما على وجه تثبت به الحركة الجوهرية. (٢) أي: المتبدّل. (٣) أي: المتبدّل إليه. (٤) أي: القابل والمقبول.

ولا يخفى عليك: أنّه يمكن أن يقال: إنّ منشأ تبدّل جوهر إلى جوهر آخر هو وجود الخصوصية في المتبدّل التي هو بها يصلح لأن يتبدّل إلى المتبدّل إليه، فاتّصاف المتبدّل بتلك الخصوصية اتّصاف خارجيٍّ لازمه وجود تلك الخصوصية في المتبدّل قبل التبدّل. وأمّا المتبدّل إليه قبل التبدّل فلا وجود له حتّى يتّصف بخصوصية خارجية، وأمّا بعد وجوده فيتّصف بخصوصية أخرى بها يصلح أن يتبدّل إلى شيءٍ آخر. فتلك الخصوصية قائمة ←

على أننا نجد هذه النسبة مختلفةً بالقرب والبعد، والشدة والضعف، فالنطفة أقرب إلى الحيوان من الغذاء، وإن كانا مشتركين في إمكان أن يصيرا حيواناً. والقرب والبعد والشدة والضعف أوصافٌ وجوديةٌ لا يتّصف بها إلا موجود، فالنسبة المذكورة موجودةٌ لا محالة^(١).

وكلّ نسبةٍ موجودةٍ فإنها تستدعي وجودَ طرفيها في ظرف وجودها، لضرورة قيامها بهما وعدم خروج وجودها من وجودهما وكون أحد طرفي النسبة للآخر^(٢). وقد تقدّم بيان ذلك كلّه في مرحلة انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره^(٣).

وإذ كان المقبول بوجوده الخارجي^(٤) -الذي هو منشأ لترتّب آثاره عليه- غير موجود عند القابل، فهو موجودٌ عنده بوجود ضعيف لا يترتّب عليه جميع آثاره.

وإذ كان كلٌّ من وجوديه الضعيف والشديد هو هو بعينه فهما واحد. فللمقبول

→ بطرف واحد دائماً، بل بوجود واحدٍ متّصل سيّال على الحركة الجوهرية. فليس لازم تبدّل جوهر إلى جوهر آخر أن تكون بينهما نسبة موجودة ثابتة، فإن النسبة قائمة بالطرفين وليس هناك إلا وجود واحد سيّال.

(١) ويمكن منع ذلك، بأن في كلّ ما بالفعل خصوصية بها يصلح أن يتبدّل إلى شيءٍ آخر ما لم يكن مانعاً من التبدّل. وبعبارة أخرى: أن لكلّ ما بالفعل خصوصية تهيّؤها للتبدّل إلى شيءٍ آخر بعد ارتفاع الموانع. فللنطفة خصوصية بها يصلح أن يصير حيواناً كما أن للغذاء خصوصية بها يصلح أن يصير حيواناً، غاية الأمر يختلف التبدّل قرباً وبعداً باعتبار قلة الموانع وكثرتها، وهذا لا يدلّ على وجود النسبة العينية.

(٢) أورد عليه بعض الأساتيد من تلامذة المصنّف رحمته من وجوه، الأوّل: أن النسبة أمرٌ اعتباري عقليّ. الثاني: ربما يعتبر النسبة بين موجود ومعدوم كنسبة الأمس إلى اليوم. الثالث: يمنع اقتضاء النسبة كون وجود أحد الطرفين للغير. راجع تعليقة على نهاية الحكمة: ٢٨٦.

(٣) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الثانية.

(٤) أي: بوجوده الفعليّ. فالمراد من الوجود الخارجي هو مقابل الوجود بالقوّة لا مقابل الوجود الذهنيّ.

وجودٌ واحدٌ ذو مرتبتين: مرتبةٌ ضعيفةٌ لا يترتب عليه جميع آثاره، ومرتبةٌ شديدةٌ بخلافها. ولنسَم المرتبة الضعيفة: «وجوداً بالقوّة»، والمرتبة القويّة: «وجوداً بالفعل». ثم إنَّ المقبول بوجوده بالقوّة معه بوجوده بالفعل موجودٌ متّصلٌ واحدٌ، وإلاّ بطلت النسبة، وقد فرضت ثابتة موجودة، وهذا خلفٌ. وكذا المقبول بوجوده بالقوّة مع القابل موجودان بوجودٍ واحد، وإلاّ لم يكن أحد الطرفين موجوداً للآخر فبطلت النسبة، وهذا خلفٌ. فوجود القابل ووجود المقبول بالقوّة ووجوده بالفعل جميعاً وجودٌ واحدٌ ذو مراتب مختلفة يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق، وذلك من التشكيك.

هذا فيما إذا فرضنا قابلاً واحداً مع مقبولٍ واحد. وأمّا لو فرضنا سلسلةً من القوابل والمقبولات ذاهبةً من الطرفين متناهية أو غير متناهية في كلّ حلقة من حلقاتها إمكان الفعلية التالية لها وفعلية الإمكان السابق عليها على ما عليه سلسلة الحوادث في الخارج كان لجميع الحدود وجودٌ واحدٌ مستمرٌّ باستمرار السلسلة ذو مراتب مختلفة. وكان إذا قسّم هذا الوجود الواحد على قسمين كان في القسم السابق قوّة القسم اللاحق، وفي القسم اللاحق فعلية القسم السابق. ثمّ إذا قسّم القسم السابق مثلاً على قسمين كان في سابقهما قوّة اللاحق وفي لاحقهما فعلية السابق. وكلّما أمعن في التقسيم وجزئ ذلك الوجود الواحد المستمرّ كان الأمر على هذه الوتيرة، فالقوّة والفعل فيه ممزوجان مختلطان.

فكلُّ حدٍّ من حدود هذا الوجود الواحد المستمرّ كمالٌ بالنسبة إلى الحدّ السابق، ونقصٌ وقوّةٌ بالنسبة إلى الحدّ اللاحق، حتّى ينتهي إلى كمالٍ لا نقص معه - أي فعلية لا قوّة معها - كما ابتدئ من قوّة لا فعلية معها. فينطبق عليه حدّ الحركة، وهو: أنّها كمالٌ أوّلٌ لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوّة.

فهذا الوجود الواحد المستمرّ وجود تدرجيّ سيّال يجري على المادّة الحاملة للقوّة، والمختلفات هي حدود الحركة وصور المادّة.

هذا كله في الجواهر النوعية. والكلام في الأعراض نظير ما تقدّم في الجواهر، وسيجيء تفصيل الكلام فيها^(١).

فقد تبين ممّا تقدّم أنّ قوّة الشيء هي ثبوت ما له لا يترتب عليه بحسبه جميع آثار وجوده الفعلي، وأنّ الوجود ينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوّة، وأنّه ينقسم إلى ثابتٍ وسيّال.

وتبيّن أنّ ما لوجوده قوّة فوجوده سيّالٌ تدريجيٌّ وهناك حركة، وأنّ ما ليس وجوده سيّالاً تدريجياً - أي كان ثابتاً - فليس لوجوده قوّة - أي لا مادّة له - وأنّ ما له حركة فله مادّة وأنّ ما لا مادّة له فلا حركة له، وأنّ للأعراض - بما أنّ وجوداتها لموضوعاتها - حركةٌ تتبع حركة موضوعاتها، على ما سيأتي من التفصيل^(٢).

(١) في الفصل السابع والفصل الثامن من هذه المرحلة.

(٢) في الأمر الثاني من الأمور المذكورة في الفصل الثامن من هذه المرحلة.

الفصل الثالث

في زيادة توضيح لحدّ الحركة^(١) وما تتوقّف عليه

قد تقدّم^(٢) أنّ الحركة نحو وجودٍ يخرج به الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً، أي بحيث لا تجتمع الأجزاء المفروضة لوجوده. وبعبارة أخرى: يكون كلُّ حدٍّ من حدود وجوده فعليّةً للجزء السابق المفروض وقوّةً للجزء اللاحق المفروض، فالحركة خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً^(٣).
وحَدّها المعلم الأوّل بـ «أنّها كمالٌ أوّلٌ لما بالقوّة من حيث إنّهُ بالقوّة»^(٤).

(١) لا يخفى عليك: أنّه ليس المراد من حدّ الحركة هو الحدّ المنطقيّ، فإنّ الحركة - على ما ذهب إليه صدر المتألّهين - نحو من الوجود، فلا ماهيّة لها، وما لا ماهيّة له لا جنس ولا فصل له، وقوام الحدّ المنطقيّ بالجنس والفصل. بل المراد منه مطلق التعريف.
(٢) في الفصل السابق.

(٣) والتدريج معنى بديهيّ بإعانة الحسّ عليه. والتعريف ليس بحدّ حقيقيّ، لأنّ الحدّ للماهيّة، والحركة نحو وجودٍ، والوجود لا ماهيّة له. (منه رحمته).

قوله «والتدريج معنى بديهيّ...» هذا دفعٌ دَخَلَ مقدّر. وهو أنّ تعريف الحركة بخروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً تعريفٌ دوريّ، لأنّ التدريج ممّا تؤخذ الحركة في تعريفه، فتعريف الحركة به دوريّ.

دفعه المصنّف رحمته - تبعاً لصاحب المطارحات - بأنّ التدريج معنى بديهيّ، فلا يحتاج إلى التعريف، فلا يلزم الدور.

(٤) نسّبه إليه الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة، وصدّر المتألّهين في الأسفار. ونسّبه ←

وتوضيحه: أن الجسم المتمكّن في مكان - مثلاً - إذا قَصَدَ التمكن في مكان آخر تَرَكَ المكان الأوّل بالشروع في السلوك إلى المكان الثاني حتّى يتمكن فيه، فللجسم - وهو في المكان الأوّل - كمالان هو^(١) بالنسبة إليهما بالقوّة، وهما: السلوك الذي هو كمالٌ أوّل، والتمكن في المكان الثاني الذي هو كمالٌ ثانٍ، فالحركة - وهي السلوك - كمالٌ أوّل للجسم الذي هو بالقوّة بالنسبة إلى الكمالين، لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنّه بالقوّة بالنسبة إلى الكمال الثاني، لأنّ السلوك متعلّقٌ الوجود به.

وقد تبين بذلك أن الحركة متعلّقة الوجود بأمرٍ ستّة: (الأوّل) المبدأ، وهو الذي منه الحركة. و(الثاني) المنتهى، وهو الذي إليه الحركة، فالحركة تنتهي من جانبٍ إلى قوّةٍ لا فعلٍ معها تحقيقاً أو اعتباراً، ومن جانبٍ إلى فعلٍ لا قوّةٍ معها تحقيقاً أو اعتباراً، على ما سيتبين إن شاء الله^(٢). و(الثالث) المسافة التي فيها الحركة، وهي المقولة. و(الرابع) الموضوع الذي له الحركة، وهو المتحرّك. و(الخامس) الفاعل الذي به الحركة، وهو المحرّك. و(السادس) المقدار الذي تتقدّر به الحركة، وهو الزمان.

→ العلامة إلى الحكماء، ثمّ نسب القول بـ «أنّ الحركة هي حصول الجسم في مكانٍ بعد آخر» إلى المتكلّمين، فراجع كشف المراد: ٢٦١ - ٢٦٢. وفي المقام أقوال آخر مذكورة في المطوّلات، فراجع الأسفار ٣: ٢٤ - ٣١، والمباحث المشرقيّة ١: ٥٤٩، والفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء، وشرح المنظومة: ٢٣٨ - ٢٣٩.

(١) أي: الجسم.
(٢) في الفصل الخامس من هذه المرحلة.

الفصل الرابع

في انقسام التغيّر (١)

قد عرفت (٢) أنّ خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا يخلو من تغيّر، إمّا في ذاته (٣) أو في أحوال ذاته (٤). وإن شئت فقل: إمّا في ذاتيه كما في تحوّل نوع جوهريّ إلى نوع آخر جوهريّ، أو في عرضيه كتغيّر الشيء في أحواله العرضيّة. ثمّ التغيّر إمّا تدريجيّ وإمّا دفعيّ بخلافه (٥). والتغيّر التدريجيّ - ولازمه

(١) وهو أعمّ من الحركة، كما سيأتي. فالأولى أن يقدم البحث عنه على البحث عن الحركة.

(٢) في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

(٣) كتغيّر الصور النوعيّة، نحو تبدل التراب إلى النبات بزوال الصورة الترابيّة وحدث الصورة النباتيّة، أو تبدل النبات إلى الحيوان بزوال الصورة النباتيّة وحدث الصورة الحيوانيّة.

(٤) كتغيّر الشيء في كمّه، كما في ازدياده كمّاً بالنموّ وانتقاصه كذلك بالذبول، وكما في اشتداد الكيف وتضعّفه.

(٥) أمّا التغيّر التدريجيّ في ذاته فمصدّقه هو تبدل الصوّر النوعيّة، بناءً على أنّ الصوّر الجسمانيّة صورة الواحدة سيّالة.

وأما التغيّر التدريجيّ في عرضيه فمصدّقه ازدياد الكمّ بالنموّ وانتقاصه بالذبول.

وأما التغيّر الدفعيّ في ذاته فمصدّقه تبدل الصوّر، بناءً على أنّ الصورة الأولى تفسد دفعةً وتحدث مكانها صورة أخرى.

وأما التغيّر الدفعيّ في عرضيه فمصدّقه تعاقب الأعراض المضادّة.

إمكان الانقسام إلى أجزاء لا قرار لها ولا اجتماع في الوجود - هي الحركة. والتغير الدفعي - بما أنه يحتاج إلى موضوع يقبل التغير وقوة سابقة على حدوث التغير - لا يتحقق إلا بحركة، لما عرفت^(١) أن الخروج من القوة إلى الفعل كيفما فرض لا يتم إلا بحركة غير أنه لما كان تغيراً دفعياً كان من المعاني المنطبقة على أجزاء الحركة الآتية كالوصول والترك والاتصال والانفصال. فالتغير كيفما فرض لا يتم إلا بحركة.

ثم الحركة تعتبر تارة بمعنى كون الشيء المتحرك بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد من حدود المسافة فرض فهو ليس قبله وبعده فيه، وهي حالة بسيطة ثابتة غير منقسمة، وتسمى: «الحركة التوسّطية»^(٢).

وتعتبر تارة بمعنى كون الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث له نسبة إلى حدود المسافة المفروضة التي كل واحد منها فعلية للقوة السابقة وقوة للفعلية اللاحقة، من حد يتركه ومن حد يستقبله، ولازم ذلك الانقسام إلى الأجزاء والانصرام والتقضي تدريجاً وعدم اجتماع الأجزاء في الوجود، وتسمى: «الحركة القطعية». والاعتباران جميعاً موجودان في الخارج لانطباقهما عليه، بمعنى أن للحركة نسبة إلى المبدأ والمنتهى لا يقتضي ذلك^(٣) انقساماً ولا سيلاناً، ونسبة إلى المبدأ والمنتهى وحدود المسافة تقتضي سيلان الوجود^(٤) والانقسام.

(١) في الفصل السابق.

(٢) قال السيد الداماد: «الحركة التوسّطية حالة بسيطة شخصية هي كون المتحرك متوسطاً بين المبدأ والمنتهى غير مستقر النسبة إلى حدود ما فيه الحركة، فلا محالة أي أن يفرض في زمان الحركة تكون فيه للمتحرك موافاة حد من الحدود، لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا بعده، فلا يكون له ذلك الحد في آئين. وهذه الحالة البسيطة بحسب ذاتها السيالة الغير القارة بحسب نسبتها اللازمة لها إلى حدود المسافة بالموافاة يقال له: الحركة التوسّطية». القبسات: ٢٠٤.

(٣) أي: وجود تلك النسبة. والأولى أن يقول: «لا تقتضي انقساماً...».

(٤) أي: باعتبار نسبتها إلى المبدأ والمنتهى وحدود المسافة سيالة في الخارج، فلا تجتمع ←

وأما ما يأخذه الخيالُ من صورة الحركة بأخذ الحدّ بعد الحدّ منها وجمّعها صورةً متّصلةً مجتمعةً الأجزاء^(١) فهو أمرٌ ذهنيٌّ غير موجود في الخارج، لعدم جواز اجتماع أجزاء الحركة - لو فرضت لها أجزاء - وإلا كانت ثابتةً لا سيّالة، هذا خلفٌ.

→ نسبتها إلى الحدّ المتقدّم مع نسبتها إلى الحدّ المتأخّر عنه بحسب الزمان، بل تقع كلّ نسبة في زمان غير زمان وقوع نسبة أخرى.

(١) فالخيال لما ارتسم نسبة المتحرّك إلى الحدّ الثاني قبل أن تزول عنه نسبتته إلى الحدّ الأوّل يتخيّل أنّه أمرٌ ممتدّ ينطبق على المسافة التي بين الحدّين.

الفصل الخامس في مبدأ الحركة ومنتهاها

قد تقدّم (١) أنّ للحركة (٢) انقساماً بذاتها، فليعلم أنّ انقسامها انقسامٌ بالقوّة لا بالفعل، كما في الكمّ المتّصل القارّ من الخطّ والسطح والجسم التعليمي، إذ لو كانت منقسمةً بالفعل - فانفصلت الأجزاء بعضها من بعض - انتهت القسمة إلى أجزاء دفعيّة الوقوع، وبطلت الحركة.

وأيضاً لا يقف ما فيها من الانقسام على حدٍّ لا يتجاوزه، ولو وقف على حدٍّ لا تتعدّاه القسمة كانت مؤلّفةً من أجزاءٍ لا تتجزّى، وقد تقدّم بطلانها (٣).

ومن هنا يظهر أنّ لا مبدأ ولا منتهى للحركة بمعنى الجزء الأوّل الذي لا ينقسم من جهة الحركة والجزء الآخر الذي لا ينقسم كذلك، لما تبين أنّ الجزء بهذا المعنى دفعي الوقوع، فلا ينطبق عليه حدّ الحركة التي هي سيّلان الوجود وتدرّجُه. وأمّا ما تقدّم (٤) من أنّ الحركة تنتهي من الجانبين إلى مبدأ ومنتها (٥) فهو

(١) في الفصل السابق.

(٢) أي: الحركة القطعيّة.

(٣) في الفصل الرابع من المرحلة السادسة. (٤) راجع الفصل الثالث من هذه المرحلة.

(٥) أورد عليه بعض الأساتيد من تلامذة المصنّف رحمه الله بأنّه يمكن أن يقال: «إنّ المبدأ والمنتها إنّما يلزمان الحركة المحدودة بما أنّها محدودة، لا بما أنّها حركة، فلو وجدت حركة أزلية وأبدية لم تحتج إلى مبدأ ومنتها». تعليقة على نهاية الحكمة: ٣٠٠.

تحديدُ لها بالخارج من نفسها.

فتنتهي حركة الجوهر من جانب البدء إلى قوّة لا فعلَ معها إلا فعليةً أنّها قوّةٌ لا فعلَ معها، وهو «المادّة الأولى». ومن جانب الختم إلى فعلٍ لا قوّةَ معه^(١) وهو «التجرّد». وسنزيد هذا توضيحاً إن شاء الله^(٢).

وتنتهي الحركات العرضيّة من جانب البدء إلى مادّة الموضوع وهي التي تقبل الحركة، ومن جانب الختم في الحركة الطبيعيّة إلى ما تقتضيه الطبيعة من السكون، وفي الحركة القسريّة إلى هيئّة ينفذ عندها أثر القسر، وفي الحركة الإراديّة إلى ما يراه المتحرّك كمالاً لنفسه يجب أن يستقرّ فيه.

(١) وفي بعض النسخ: «لا قوّة معها» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الفصل التاسع من هذه المرحلة، والفصل الثاني والعشرين من المرحلة الثانية عشرة.

الفصل السادس في المسافة

وهي المقولة التي تقع فيها الحركة، كحركة الجسم في كمّه بالنموّ، وفي كيفه بالاستحالة^(١).

(١) اعلم أنّ في معنى الحركة في المقولة وجوه:

الأوّل: أنّ المقولة موضوع حقيقيّ للحركة، أي تكون الحركة عارضة على المقولة. فيكون معنى الحركة في المقولة أنّ الحركة عارضة عليها، فمعنى الحركة في الأين مثلاً كون الأين متحرّكاً.

الثاني: أنّ المقولة واسطة في عَرَضِ الحركة لمعروضها وإن لم تكن بنفسها معروضة لها، نحو واسطة السفينة في عَرَضِ الحركة لجالسها.

الثالث: أنّ المقولة جنسٌ للحركة، والحركة نوعٌ لها.

الرابع: أنّ الحركة إحدى المقولات، كما صرّح بذلك الشيخ الإشراقيّ في التلويحات: ١١.

الخامس: أنّ الحركة من حيث التحريك من مقولة أن يفعل ومن حيث التحرك من مقولة أن يفعل.

السادس: أنّ الحركة عَرَضٌ وراء المقولات، كالوحدة والنقطة.

السابع: أنّ الحركة ليست من المقولات، بل هي نحو وجود السيّالات بحيث أنّ الحركة ووجود الأمر السيّال مساوقان. وهذا مذهب صدر المتألّهين في الأسفار ٤: ٤ حيث قال:

«الحركة عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجيّ الوجود، ولا ماهيّة لها إلاّ الكون المذكور، والوجود خارج عن الماهيّات الجوهرية والعرضية، والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز أن تكون خارجة عن ماهيّة الأنواع، فالحركة ليست بجنس فضلاً عن أن تكون مقولة».

وحاصل كلامه: أنّ الحركة من عوارض الماهيّة لا الوجود. وبعبارة أخرى: أنّ الحركة ←

من الضروريّ أنّ الذاتيّ لا يتغيّر، والمقولات التي هي أجناس عالية لما دونها من الماهيّات ذاتيّات لها، والحركة تُغيّر المتحرّك في المعنى الذي يتحرّك فيه فلو كانت الحركة الواقعة في الكيف - مثلاً - تغيّراً من المتحرّك في ماهيّة الكيف

→ عبارة عن تجدد المقولة، وهذا ليس إلاّ نفس وجودها المتجدّد، فهو نفس المقولة من حيث الوجود، لا أمرٌ ينضمّ إلى الوجود، كما أنّ وجود الماهيّة ليس إلاّ كون الماهيّة وتحققها لا أمرٌ ينضمّ إليها.

وتبعه في ذلك الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة (قسم الحكمة): ٢٤٥.

الثامن: أنّ الحركة عبارة عن الوجود الناعت للمقولة بمعنى أنّه يرد على المتحرّك في كلّ أنّ من آتات حركته نوع من أنواع تلك المقولة من دون أن يلبث نوع من أنواعها عليه أكثر من أنّ واحد، وإلاّ كان تغيّراً في الماهيّة، والتغيّر في الماهيّة تغيّر في الذاتيّ وهو محال.

والتحقيق ما ذهب إليه صدر المتألّهين. وأمّا غيره من الأقوال فالكلّ مخدوش:

أمّا القول الأوّل: فأورد عليه الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٢٤٥ بأنّه إذا كان معنى الحركة في المقولة عرّض الحركة عليها يلزم منه أن يكون في التّسوّد - الذي هو الحركة في السواد - سواداً يعرضه الحركة في السواد، فيكون هاهنا سواداً مستمرّاً محفوظاً ينضمّ إليه سوادات متّصلة، وهذا محال، للزوم اجتماع التمثيلين في كلّ حدّ، ولزوم تركّب السواد في كلّ حدّ من سواد مستمرّ وسواد انضمّ إليه .

وأمّا القول الثاني: فأورد عليه صدر المتألّهين في الأسفار ٣: ٧٤، بأنّ الواسطة في العروض يجب أن يكون معروضاً للعرض حقيقةً، وإذا لم تكن المقولة بنفسها معروضة للحركة فلا يعقل أن تكون واسطة لعروضها للجسم المتحرّك.

وأمّا القول الثالث: فأورد عليه الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٢٤٤ بأنّ الحركة تجدد المقولة لا نفس المقولة، والجنس لا بدّ أن يحمل على نوعه ويتحد به ذاتاً.

وأمّا القول الرابع: فيرد عليه أنّه لو كانت الحركة مقولة مستقلة كانت ماهيّة، والحركة لا يخلو من التغيّر، فيلزم التغيّر في الماهيّة، وهو محال.

وأمّا الخامس: فأورد عليه المصنّف رحمته الله في تعليقه على الأسفار ٣: ٧٧ بأنّ الأجناس العالية لا تختلف بالاعتبار.

وأمّا السادس: فأورد عليه في الأسفار ٤: ٧ بأنّ الأعدام بما هي أعدام خارجة من مقسم المقولات، فإنّ المقسم هو ما يكون من الأمور الوجوديّة بالذات، وليس كلامنا إلاّ فيها.

وأمّا الثامن: فأورد عليه بعض الأساتيد من تلامذة المصنّف رحمته الله في تعليقه على نهاية الحكمة: ٣٠٣. وحاصله: أنّ التغيّر في الوجود الناعت - وهو مفهوم انتزاعيّ - لا يعقل إلاّ بتغيّر منشأ انتزاعه، وهو المادّة باعتبار وجودها في نفسها.

كان ذلك تغييراً في الذاتي، وهو محالٌ.

فلا حركة في مقولةٍ بمعنى التغيير في وجودها الذي في نفسها الذي يطرد العدم عنها، لأن وجود الماهية في نفسها هو نفسها.

فإن كانت في مقولةٍ من المقولات حركةً وتغيير فهو في وجودها الناعت من حيث إنه ناعت، فإن الشيء له ماهية باعتبار وجوده في نفسه، وأما باعتبار وجوده الناعت لغيره^(١) كما في الأعراض أو لنفسه^(٢) كما في الجوهر، فلا ماهية له، فلا محذور في وقوع الحركة في مقولة.

فالجسم الذي يتحرك في كمه أو كيفه - مثلاً - لا يتغير في ماهيته، ولا يتغير في ماهية الكم أو الكيف اللذين يتحرك فيهما. وإنما التغيير في المتكّم أو المتكيف اللذين يجريان عليه.

وهذا معنى قولهم: «التشكيك في العرضيات دون الأعراض»^(٣).

ثم إن الوجود الناعت وإن كان لا ماهية له، لكنه لا تحاده مع الوجود في نفسه يُنسب إليه ما للوجود في نفسه من الماهية، ولازم ذلك أن يكون معنى الحركة في مقولةٍ أن يرد على المتحرك في كلِّ آنٍ من آنات حركته نوعٌ من أنواع تلك المقولة من دون أن يلبث نوعٌ من أنواعها عليه أكثر من آنٍ واحد، وإلا كان تغييراً في الماهية، وهو محالٌ.

(١) لا يخفى عليك: أن الوجود لغيره مساوق للوجود الناعت. فالأصح أن يقول: «وجوده الناعت» أو يقول: «وجوده لغيره».

(٢) أي: وجوده لنفسه.

(٣) هذا القول منسوبٌ إلى المشائين، راجع الأسفار ١: ٤٢٧-٤٣٢، وتعليقات المصنّف رحمه الله والحكيم السبزواري عليه. وحاصله: أنه ليس التفاوت في نفس ذات طبيعة مبهمة بذاتها - جوهرًا كانت أو عرضاً -، بل التفاوت في العرضي المحمول عليها، فالتفاوت في العرضي كالأسود لا في نفس ذات العرض كالسواد.

وقال المصنّف رحمه الله في تعليقه على الأسفار ١: ٤٢٧: «والحق أن الفرق بين العرض والعرضي في ذلك - مع اشتمالهما جميعاً على مفهوم غير مختلف في حدّ مفهوميته - مستصعبٌ جداً».

الفصل السابع

في المقولات التي تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الحكماء^(١) أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع: الكيف والكمّ والأين والوضع. أما الكيف، ففوق الحركة فيه في الجملة - وخاصة في الكيفيات المختصة بالكميات نظير الاستقامة والاستواء والاعوجاج - ظاهرٌ، فإنّ الجسم المتحرّك في كمّه يتحرّك في الكيفيات القائمة بكمّه البتّة. وأمّا الكمّ، فالحركة فيه تغبّر الجسم في كمّه تغييراً متّصلاً منتظماً متدرّجاً، كالنموّ الذي هو زيادة الجسم في حجمه^(٢) زيادةً متّصلةً بنسبةٍ منتظمةٍ تدريجاً. وقد اعترض عليه^(٣): أنّ النموّ إنّما يتحقّق بانضمام أجزاءٍ من خارج إلى

(١) راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء، والنجاة: ١٠٧، والمباحث المشرقيّة ١: ٥٦٩ - ٥٨٢، وشرح المقاصد ١: ٢٦١ - ٢٦٤، وكشف المراد: ٢٦٥، وشرح المواقف: ٣٢٨.

(٢) وكالذبول الذي هو نقصان الجسم في حجمه.

(٣) أي: على كون النموّ حركةً في الكمّ. وأمّا الحركة الكميّة بإطلاقها فلا يكره المعترض. وهو الشيخ الإشراقيّ على ما في الأسفار ٣: ٨٩.

وحاصل الاعتراض: أنّه لا حركة كميّة في النموّ والذبول، لأنّ النموّ يحصل بانضمام ←

أجزاء الجسم. فالحجم الكبير اللاحق لكم عارضٌ لمجموع الأجزاء الأصلية والمنضمة، والحجم الصغير السابق هو الكمّ العارض لنفس الأجزاء الأصلية، والكمّان متباينان غير متصلين، لتباين موضوعيهما، فالنمو زوالٌ لكمّ وحدثٌ لكمّ آخر، لا حركة.

وأجيب عنه: بأنّ انضمام الضمائم لا شكّ فيه، لكنّ الطبيعة تبدّل الأجزاء المنضمة إلى صورة الأجزاء الأصلية، وتزيد به^(١) كمية الأجزاء الأصلية زيادةً متصلةً منتظمةً متدرّجةً، وهي الحركة كما هو ظاهر^(٢).

وأما الأين، فوقوع الحركة فيه ظاهرٌ، كما في انتقالات الأجسام من مكانٍ إلى مكانٍ، لكنّ كون الأين مقولةً مستقلةً في نفسها لا يخلو من شكّ. وأما الوضع، فوقوع الحركة فيه أيضاً ظاهرٌ، كحركة الكرة على محورها، فإنّ

→ بعض الأجزاء من الخارج إلى الأجزاء السابقة للجسم، والأجزاء الأولية باقٍ على مقدارها، وإنما انضمّ إليه مقدار الأجزاء الواردة، فليس هنا زيادةً في مقدار الجسم الواحد، بل إنّما انضمّ جسم ذو مقدار خاصّ إلى جسم ذي مقدار مثله. والذبول يحصل بانفصال بعض الأجزاء عن الجسم، فليس فيه انتقاص مقدار جسم واحد، بل انفصل عن الأجزاء الباقية جسمٌ آخر له مقدار خاصّ. فالنمو زوالٌ لكمّ وحدثٌ لكمّ آخر، لأنّه حركة. وكذلك الذبول حدثٌ لكمّ وزوالٌ لكمّ آخر، لأنّه حركة. والحاصل: أنّه يعتبر في الحركة بقاء الموضوع المتحرّك من أولها إلى آخرها، ولا بقاء للجسم في النمو والذبول، فلا حركة فيهما.

(١) أي: بتبدّل الأجزاء المنضمة إلى صورة الأجزاء الأصلية.

(٢) والمحقق الأملي قرّر الجواب عن الاعتراض بأنّ الموضوع في الحركة الكمية في النمو والذبول هو الهيولى المتكّمة بكمّ ما - أي طبيعة الكمّ الجامع بين خصوصياتها ومقاديرها المعينة - وما فيه الحركة هو خصوصيات المقادير.

والفرق بين الطبيعيّ والأفراد واضح، ففي كلّ مقدار يكون الطبيعيّ موجوداً كما أنّ الخصوصية موجودة، وإن كانا موجودين بوجودٍ واحد. وذلك الوجود الواحد من حيث كونه وجود طبيعيّ واحد ثابت مستمرّ من أول الحركة إلى آخرها ويكون التغيّر في أحواله فيكون كالحركة بمعنى التوسّط، ومن حيث كونه وجود الخصوصية أمرٌ تدريجيّ غير مستقرّ كالحركة بمعنى القطع، فهو من حيث وجود الطبيعيّ موضوع للحركة، ومن حيث الخصوصية يكون ما فيه الحركة، فالموضوع باقٍ مستمرّ من أول الحركة إلى آخرها. راجع دررالفوائد ٢: ٢١٢.

وضَعَهَا يتبدّل بتبدّل نِسْبِ النِّقَاطِ المفروضة على سطحها إلى الخارج عنها تبدلاً متّصلاً تدريجياً.

قالوا^(١): «ولا تقع في سائر المقولات - وهي الفعل والانفعال والتمتي والإضافة والجدة والجوهر - حركةٌ.

أمّا الفعل والانفعال، فقد أخذ في مفهوميهما التدرّج، فلا فرد آنيّ الوجود لهما، ووقوع الحركة فيهما يستدعي الانقسام إلى أجزاءٍ آنيّة الوجود^(٢)، وليس لهما ذلك. على أنه يستلزم الحركة في الحركة^(٣).

وكذا الكلام في التمي، فإنّه لما كان هيئةً حاصلّةً من نسبة الشيء إلى الزمان وهي تدريجيّة بتدرّج الزمان، فلا فردٌ آنيّ الوجود له حتّى تقع فيه الحركة المنقسمة إلى الآنيّات.

وأما الإضافة، فإنّها انتزاعيّة تابعة لطرفيها، لا تستقلّ بشيءٍ كالحركة.

وكذا الجدة، فإنّ التغيّر فيها تابعٌ لتغيّر موضوعها، كتغيّر النعل أو القدم في التنعل - مثلاً - عمّا كانتا عليه.

وأما الجوهر، فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقّق الحركة من غير موضوعٍ ثابتٍ

(١) والقاتل أكثر من تقدّم على صدر المتألّهين، فراجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء، والمباحث المشرقيّة ١: ٥٩٣ - ٥٩٤، وشرح المقاصد ١: ٢٦٥ - ٢٦٦، والنجاة: ١٠٦ - ١٠٧، وكشف المراد: ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٢) وفيه: أنّ الحركة أمرٌ تدريجيّ، والتدرّج لا يقع نفسه ولا أجزاءه إلا في الزمان، ضرورة أنّ معنى التدرّج هو أن تتحقّق أجزاءه الفرضيّة على سبيل التدرّج الاتّصالي، فلا محالة يتحقّق نفسه وأجزاؤه في الزمان. فيتبيّن أنّ وقوع الحركة في الشيء يستدعي الانقسام إلى أجزاء تدريجيّ قابل للانقسام إلى غير النهاية، لا أنّه يستدعي الانقسام إلى أجزاء آنيّة، كما سيأتي في الفصل الآتي.

(٣) أي: لما كان التدرّج مأخوذاً في ماهيّة مقولة الفعل والانفعال وكانت الحركة أمراً تدريجياً فلا يعقل أن تقع فيهما الحركة، وإلا يلزم وقوع تدرّج في التدرّج، وهو محال. وسيأتي الجواب عنه في الفصل الآتي.

بأق ما دامت الحركة، ولازمُ ذلك تحقُّقُ حركةٍ من غير متحرِّكٍ». ويمكن المناقشة فيما أوردوه من الوجوه:

أمَّا فيما ذكروه في الفعل والانفعال والتمتُّ فبجواز وقوع الحركة في الحركة على ما سنبينه إن شاء الله (١).

وأمَّا الإضافة والجدة فإنهما مقولتان نسبيَّتان كالوضع، وكونهما تابعين لأطرافهما في الحركة لا ينافي وقوعهما فيهما حقيقةً، والاتِّصاف بالتبع غير الاتِّصاف بالعرض (٢).

وأمَّا ما ذكروه في الجوهر فانتفاء الموضوع في الحركة الجوهرية ممنوعٌ، بل الموضوع هو المادة (٣) على ما تقدّم بيانه (٤) وسيجيء توضيحه إن شاء الله (٥).

(١) في الفصل الآتي.

(٢) فإنَّ الاتِّصاف بالتبع اتِّصاف حقيقيّ، والاتِّصاف بالعرض اتِّصاف مجازيّ.

(٣) قال بعض الأساتيد من تلامذة المصنّف رحمته: «بل لزوم الموضوع في كلِّ حركة ممنوع». راجع تعليقه على نهاية الحكمة: ٣٠٥ و ٣١٥-٣١٦.

(٤) راجع الفصل الثاني من هذه المرحلة. (٥) في الفصل التاسع من هذه المرحلة.

الفصل الثامن

في تنقيح القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر والإشارة الى ما يتفرّع عليه من أصول المسائل

القول بانحصار الحركة في المقولات الأربع العرضية وإن كان هو المعروف المنقول عن القدماء، لكن المحكي من كلماتهم لا يخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر، غير أنهم لم ينصوا عليه^(١).
وأول من ذهب إليه وأشبع الكلام في إثباته صدر المتألهين رحمه الله^(٢)؛ وهو الحق، كما أقمنا عليه البرهان في الفصل الثاني. وقد احتج رحمه الله على ما اختاره بوجوه مختلفة^(٣).

من أوضحها أنّ الحركات العرضية بوجودها سيالة متغيرة، وهي معلولة للطبائع والصور النوعية التي لموضوعاتها، وعلّة المتغير يجب أن تكون متغيرة،

(١) أي: لم ينصوا على وقوع الحركة في مقولة الجوهر. وأما عدم وقوعها فيها فصريح بذلك الشيخ الرئيس وأقام عليه حججاً في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء.

(٢) راجع الأسفار ٣: ٦١ - ٦٧ و ٩٥ - ١١٣. وتبعه الحكيم السبزواري في شرح المنظومة (قسم الحكمة): ٢٤٩. (٣) راجع الأسفار ٣: ٦١ - ٦٧ و ٩٥ - ١١٣.

وإلا لزم تخلف المعلول بتغييره عن علته، وهو محال^(١). فالطبائع والصور الجوهرية - التي هي الأسباب القريبة^(٢) للأعراض اللاحقة التي فيها الحركة - متغيرة في وجودها متجددة في جوهرها، وإن كانت ثابتة بماهيتها، قارة في ذاتها^(٣)، لأنّ الذاتيّ لا يتغير.

(١) هذا أول البراهين التي أقامها على وجود الحركة الجوهرية. وهو مبني على تغير الجوهر والعرض وجوداً وماهيةً كما ذهب إليه المشاؤون. وأمّا بناءً على ما ذهب إليه صدر المتألهين من أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر من دون تغير في الوجود فلا يصح الاستدلال به، فإنّه لا يمكن أن يكون الجوهر علّة للعرض، وإلا لزم أن يكون الشيء علّة لنفسه، وهو محال. (٢) والتقييد «بالقريبة» للاحتراز عن البعيدة. والمراد من الأسباب القريبة هو ما لا واسطة بينه وبين الحركة، وهو الطبيعة، كما أنّ المراد من الأسباب البعيدة هو ما يوجب الحركة بواسطة، كالنفس النباتية، فإنّها وإن تحرك أجسامها المركبة لكن تحريكها إيّاها ليس بلا واسطة، بل بواسطة استخدام طبائع تلك الأجسام المتحركة وقواها، فتكون بين النفس النباتية والأجسام المتحركة واسطة هي: طبائعها وقواها.

(٣) أشار بقوله: «فالتبائع والصور الجوهرية متغيرة في وجودها، متجددة في جوهرها، وإن كانت ثابتة بماهيتها قارة في ذاتها» إلى ما أجاب به صدر المتألهين عن إشكال أورده الشيخ الرئيس على القول بالحركة في الجوهر. (راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء).

وحاصل الإشكال: أنّه لا معنى لوقوع الحركة في الجوهر إلاّ وقوع الاشتداد والتضعف فيه. وحينئذٍ فإمّا أن يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد - مثلاً - أو لا يبقى. فعلى الأول لم تتغير صورته الجوهرية في ذاتها، بل إنّما تغيرت في عارض، فلا يكون اشتداداً جوهرياً، بل هو حركة في الكيف - مثلاً - . وعلى الثاني ليس حركة في الجوهر، بل هو من الكون والفساد - أي فساد صورة وكون صورة أخرى -، مضافاً إلى أنّه يلزم منه أن يحدث في كلّ آنٍ مفروض جوهر آخر ويكون بين الجوهر الحادث أولاً والجوهر الحادث آخر أنواع من الجواهر غير متناهية، وهذا في الصورة الجوهرية محال، لأنّه يستلزم أن يكون الشيء الواحد أنواعاً كثيرة.

وأجاب عنه صدر المتألهين في الشواهد الربوبية: ٩٨ بأنّ التجدد في جانب الوجود والبقاء في جانب الماهية، فقال: «إنّ الجوهر الذي وقع فيه الحركة الاشتدادية نوعه باقي في وسط الاشتداد، لكن قد تغير وجوده وتبدلت صورته الخارجية بتبدل طور من الوجود ←

وأما ما وجّهوا به^(١) ما يعتري هذه الأعراض من التغيّر والتجدّد مع ثبات العلة التي هي الطبيعة أو غيرها من أن تغيّرها وتجدّد لها لسوانح تنضمّ إليها^(٢) من خارج، كحصول مراتب البعد والقرب من الغاية في الحركات الطبيعيّة، ومصادفة موانع ومعدّات قويّة وضعيفة في الحركات القسريّة، وتجدّد إرادات جزئية سانحة عند كلّ حدٍّ من حدود المسافة في الحركات الإرادية.

ففيه^(٣): أنا ننقل الكلام إلى تجدّد هذه الأمور الموجبة لتغيّر الحركة من أين حصل؟ فلا بدّ أن ينتهي إلى ما هو متجدّد بالذات^(٤).

فإن قيل^(٥): إنّنا نوجّه صدور الحركة المتجدّدة عن العلة الثابتة بعين ما وجّهتهم به ذلك، من غير حاجةٍ إلى جعل الطبيعة متجدّدةً بالذات، فالحركة^(٦) متجدّدة

→ بطورٍ آخر أشدّ أو أضعف. وليس يمنع تبدّل أنحاء الوجود انحفاظ الماهيّة والمعنى المشترك فيه الذاتي، وليست نسبة الوجود إلى الماهيّة كنسبة العارض الخارجي إلى معروضه حتّى يرد عند تبدّل الوجود في الحركة الجوهرية أن ذلك تبدّل لا في جوهر، بل في أمر خارج عنه، لما علمت أن وجود كلّ شيء هو تمام حقيقته، ليس بأمر خارج عنه. بل الحقّ أن تبدّل أنحاء وجود واحد هو بالحقيقة تبدّل في نفس ذلك النوع، وإن كان المفهوم محفوظاً والماهية باقيةً بحسب حدّها ومعناها.

ولا يخفى أنّه في الأسفار ٣: ٨٦ اختار أن التجدّد في جانب الماهيّة والبقاء في جانب الوجود. وهذا عكس ما سلكه في الشواهد الربوبية!

وجمّع بينهما الحكيم السبزواري في الوجود تعليقه على الأسفار بأنّه في الأسفار لاحظ في الوجود الأصل المحفوظ في درجات الوجود وأنها تفتّنت لوجود واحد شخصي، لا أنّها تشخّصات لوجود، ولاحظ في الماهيّة اختلاف المفاهيم المنتزعة نوعاً. وفي الشواهد الربوبية لاحظ في الوجود تفتّنت الوجود وفي الماهيّة القدر المشترك في المفاهيم.

(١) كذا وجّهوا به الحكماء، كالشيخ الرئيس وغيره على ما في الأسفار ٣: ٦٥.

(٢) أي: إلى الطبيعة.

(٣) كما في الأسفار ٣: ٦٥، والشواهد الربوبية: ٨٥، وشرح المنظومة: ٢٥٠.

(٤) وهو الطبيعة.

(٥) هذا الإيراد تعرّض له الحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ٢٥٠، وتعليقاته على

الأسفار ٣: ٦٧. (٦) أي: حركة الأعراض.

بالذات، ولا ضَيْرَ في صدور المتجدد عن الثابت إذا كان التجدد ذاتياً له. فإيجاد ذاته عين إيجاد تجده كما اعترفت به.

قيل^(١): التجدد الذي في الحركة العرضية ليس تجدد نفس الحركة، فإن المقولة العرضية ليس وجودها في نفسها لنفسها حتى يكون منعوتاً بنفسها فتكون متجددة كما كانت تجدداً. وإنما وجودها لغيرها الذي هو الموضوع الجوهرى. فحركة الجسم - مثلاً - في لونه تغيره وتجدده في لونه الذي هو له، لا تجدد لونه. وهذا بخلاف الجوهر، فإن وجوده في نفسه هو لنفسه، فهو تجدد ومتجدد بذاته، فإيجاد هذا الجوهر إيجاد بعينه للمتجدد وإيجاد المتجدد إيجاد لهذا الجوهر، لا إيجاد جوهر، ليصير متجدداً، فافهم.

حجة أخرى^(٢): الأعراض من مراتب وجود الجواهر، لما تقدم^(٣) أن وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها، فتغيرها وتجددها لا يتم إلا مع تغير موضوعاتها الجوهرية وتجددها، فالحركات العرضية دليل حركة الجوهر. ويتبين بما تقدم عدة أمور:

الأول: أن الصور الجوهرية المتبدلة المتواردة على المادة واحدة بعد واحدة في الحقيقة صورة جوهرية واحدة سيالة تجري على المادة، وموضوعها المادة المحفوظة بصورة ما^(٤) - كما تقدم في مرحلة الجواهر والأعراض^(٥) -، ننتزع من كل حد من حدودها مفهوماً مغايراً لما يُنتزع من حد آخر، نسميها، «ماهية نوعية»، تُغاير سائر الماهيات في آثارها.

(١) والقائل الحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ٢٥٠، وتعليقاته على الأسفار ٣: ٦٧.

(٢) هذه الحجة ذكرها صدر المتألهين في الأسفار ٣: ١٠٣ - ١٠٤، وسمّاها: «البرهان

المشرقى». وهو مبتن على مذهبه من أن الأعراض من مراتب وجود الجوهر.

(٣) في الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

(٤) أي: طبيعى الصورة وصرف الوجود منه. وهذا يشمل الصورة الواحدة الممتدة التدريجية

السيالة، كما هو مقتضى القول بالحركة الجوهرية.

(٥) راجع الفصل السادس من المرحلة السادسة.

والحركة على الإطلاق وإن كانت لا تخلو من شائبة التشكيك - لِمَا أَنَّهَا خروجٌ من القوّة إلى الفعل وسلوكٌ من النقص إلى الكمال - لكن في الجوهر مع ذلك حركةٌ اشتداديةٌ أخرى هي حركة المادة الأولى إلى الطبيعة ثمّ النبات ثمّ الحيوان ثمّ الإنسان، ولكلٍّ من هذه الحركات آثار خاصّة تترتب عليها حتّى تنتهي الحركة إلى فعليةٍ لا قوّة معها.

الثاني: أنّ للأعراض اللاحقة بالجواهر - أيّاً ما كانت - حركةٌ بتبع الجواهر المعروضة لها، إذ لا معنى لثبات الصفات مع تغيير الموضوعات وتجددّها. على أنّ الأعراض اللازمة للوجود كلوازم الماهية^(١) مجعولةٌ بجعل موضوعاتها جَعْلًا بسيطاً من غير أن يتخلل جَعْلٌ بينها وبين موضوعاتها. هذا في الأعراض اللازمة التي نحسبها ثابتةً غير متغيرةٍ. وأمّا الأعراض المفارقة التي تعرض موضوعاتها بالحركة^(٢) - كما في الحركات الواقعة في المقولات الأربع: الأين والكمّ والكيف والوضع - فالوجه أن تعدّ حركتها من الحركة في الحركة، وأن تسمّى: «حركات ثانية» ويسمّى القسم الأول: «حركات أولى».

والإشكال^(٣) في إمكان تحقّق الحركة في الحركة بأنّ من الواجب في الحركة أن تنقسم بالقوّة إلى أجزاء آنية الوجود، والمفروض في الحركة في الحركة أن تتألف من أجزاءٍ تدريجيةٍ منقسمة، فيمتنع أن تتألف منها حركة. على أنّ لازم الحركة^(٤) أن يكون ورود المتحرّك في كلِّ حدٍّ من حدودها إمعاناً فيه، لا تركاً له، فلا تتمّ حركة.

يدفعه: أنّ الذي نسلمه أن تنقسم الحركة إلى أجزاء ينقطع به اتّصالها

(١) كالزمان والمكان لماهية الجسم.

(٢) كوضع خاصّ أو مكان خاصّ أو زمان خاصّ للجسم.

(٣) والمستشكل بهمنيار في التحصيل: ٤٢٩. وتبعه صدر المتألّهين في الأسفار ٣: ٧٦ - ٧٩.

وشرح الهداية الأثيرية: ١١٠، وكذا الحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٤) أي: الحركة في الحركة. فاللام للعهد، ومعناه: الحركة المعهودة التي يبحث عنها في المقام.

وامتدادها وأن ينتهي ذلك إلى أجزاء آنيّة، وأمّا الانتهاء إليها بلا واسطة فلا. فمن الجائز أن تنقسم الحركة إلى أجزاء آنيّة غير تدريجيّة من سنخها، ثمّ تنقسم الأجزاء إلى أجزاء آنيّة أخيرة. فانقسام الحركة وانتهاء انقسامها إلى أجزاء آنيّة، كقيام العرض بالجوهر، فربّما كان قيامه بلا واسطة، وربّما كان مع الواسطة ومنتهاياً إلى الجوهر بواسطة أو أكثر، كقيام الخطّ بالسطح والسطح بالجسم التعليميّ والجسم التعليميّ بالجسم الطبيعيّ.

وأما حديث الإمعان في الحدود فإنّما يستدعي حدوث البطء في الحركة^(١)، ومن الجائز أن يكون سبب البطء هو تركّب الحركة، وسنشير إلى ذلك فيما سيأتي إن شاء الله^(٢).

الثالث: أنّ المادّة الأولى - بما أنّها قوّة محضّة - لا فعليّة لها أصلاً إلاّ فعليّة أنّها قوّة محضّة، فهي في أيّ فعليّة تعترّيها تابعة للصورة التي تقيمها، فهي متميّزة بتميّز الصورة التي تتحدّ بها، متشخصّة بتشخصّها، تابعة لها في وحدتها وكثرتها. نعم لها وحدة مبهمّة شبيهة بوحدة الماهيّة الجنسيّة.

فإذ كانت هي موضوع الحركة العامّة الجوهرية فعالم المادّة برمتها حقيقة واحدة سيّالة متوجّهة من مرحلة القوّة المحضّة إلى فعليّة لا قوّة معها.

(٢) في الفصل الثاني عشر من هذه المرحلة.

(١) أي: في الحركة في الحركة.

الفصل التاسع في موضوع الحركة

قد تبين^(١) أن الموضوع لهذه الحركات هو المادة^(٢). هذا إجمالاً.
أمّا تفصيله فهو: أنك قد عرفت^(٣) أن في مورد الحركة مادةً وصورةً وقوّةً
وفعلًا. وقد عرفت في مباحث الماهيّة^(٤) أن الجنس والفصل هما المادة والصورة

(١) في الفصل الثاني والفصل الثامن من هذه المرحلة.

(٢) والتحقيق أن الحركة بما أنها حركة لا تحتاج إلى موضوع، كما صرح المصنّف رحمة الله عليه بذلك في تعليقه على الأسفار ٣: ٦٩ وبداية الحكمة: ١٦٢. قال في بداية الحكمة: «والتحقيق أن حاجة الحركة إلى موضوع ثابتٍ باقٍ مادامت الحركة إن كانت لأجل أن تتحفظ به وحدة الحركة، ولا تتنلم بطرؤ الانقسام عليها وعدم اجتماع أجزائها في الوجود، فاتصال الحركة في نفسها وكون الانقسام وهمياً غير فكّي كافٍ في ذلك؛ وإن كانت لأجل أنها معنى ناعتيّ يحتاج إلى أمرٍ موجودٍ لنفسه حتّى يوجد له وينعته كما أن الأعراض والصور الجوهرية المنطبعة في المادة تحتاج إلى موضوع كذلك توجد له وتنعته، فموضوع الحركات العرضية أمرٌ جوهريٌّ غيرها. وموضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، إذ لا نعني بموضوع الحركة إلا ذاتاً تقوم به الحركة وتوجد له، والحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهريةً سيّالةً كانت قائمةً بذاتها موجودةً لنفسها، فهي حركة ومتحرّكة لنفسها».

(٣) في الفصلين الأوّل والثاني من هذه المرحلة.

(٤) راجع الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

لا بشرط. وأن الماهيات النوعية قد تترتب متنازلةً إلى السافل من نوع عالٍ ومتوسطٍ وأخير، وقد تندرج تحت جنسٍ واحدٍ قريبٍ أنواعٍ كثيرةٍ اندراجاً عَرَضِيًّا لا طَوِيلِيًّا. ولازِمٌ ذلك أن يكون في القسم الأوَّل^(١) من الأنواع الجوهرية مادةٌ أولىٌ متحصلةٌ بصورةٍ أولى، ثمّ هما معاً مادةٌ ثانيةٌ لصورةٍ ثانية، ثمّ هما معاً مادةٌ - وتسمّى أيضاً ثانية^(٢) - لصورةٍ لاحقة، وفي القسم الثاني مادةٌ لها صورٌ متعدّدةٌ متعاقبةٌ عليها كلّما حلّت بها واحدةٌ منها امتنعت من قبول صورةٍ أخرى.

فإذا رجعت هذه التنوّعات الجوهرية الطويلة والعرضية إلى الحركة ففي القسم الثاني كانت المادة - التي هي موضوع الحركة في بدئها - هي بعينها موضوع ما تعاقبت^(٣) الصور إلى آخر الحركة، سواء كانت هي المادة الأولى أو المادة الثانية. وكذلك الحكم في الحركات العرضية - بفتح الراء -.

وفي القسم الأوَّل - وهو الحركة الطويلة - المادة الأولى موضوعٌ للصورة الأولى، ثمّ هما معاً موضوعٌ للصورة الثانية، لا بطريق الخلع واللبس كما في القسم الثاني^(٤) بل بطريق اللبس بعد اللبس. ولازِمٌ ذلك أن تكون الحركة اشتداديةً لا متشابهةً، وكون مادة الصورة الأولى معزولةً عن موضوعية الصورة الثانية، بل الموضوع لها هو المادة الأولى والصورة الأولى معاً، والمادة الأولى من المقارنات. والصورة الثانية في هذه المرتبة هي فعلية النوع، ولها الآثار المترتبة، إذ لا حكم إلا للفعلية، ولا فعلية إلا واحدة، وهي فعلية الصورة الثانية. وهذا معني قولهم^(٥): «إنّ الفصل الأخير جامعٌ لجميع كمالات الفصول السابقة، ومنشأ

(١) أي: الأنواع المترتبة من العالي إلى السافل.

(٢) لأنّ المراد من الثانية هنا هي ما ليس بأولى، سواء كانت ثانية أو ثالثة أو رابعة أو غيرها.

(٣) وفي النسخ: «هي الموضوع بعينه ما تعاقب» والصحيح إمّا ما أثبتناه، أو «هي الموضوع بعينها لما تعاقبت...».

(٤) وفي النسخ: «القسم الأوَّل» والصحيح ما أثبتناه.

(٥) راجع الأسفار ٢: ٣٥، والفصل السادس من المرحلة الخامسة من الكتاب.

لانتزاعها، وإِنَّه لو تجرّد عن المادّة وتقرّر وحده لم تبطل بذلك حقيقة النوع». والأمر على هذا القياس في كلّ صورة لاحقة بعد صورة.

ومن هنا يظهر:

أولاً: أن الحركة في القسم الثاني بسيطة. وأمّا في القسم الأوّل فإنّها مركّبة، لتغيّر الموضوع في كلّ حدّ من الحدود، غير أن تغيّره ليس ببطلان الموضوع السابق وحدوث موضوع لاحق، بل بطريق الاستكمال^(١). ففي كلّ حدّ من الحدود تصير فعليّة الحدّ وقوّة الحدّ اللاحق معاً قوّةً فعليّةً الحدّ اللاحق.

وثانياً: أن لا معنى للحركة النزوليّة بسلوك الموضوع من الشدّة إلى الضعف ومن الكمال إلى النقص، لاستلزامها كون فعليّة ما قوّةً لقوتها^(٢) كأن يتحرّك الإنسان من الإنسانيّة إلى الحيوانيّة ومن الحيوانيّة إلى النباتيّة، وهكذا. فما يترأى

(١) فلا تركيب إلا بتحليل العقل.

(٢) وهو محال، فإنّه يستلزم أن يكون الشيء الواحد واجداً لكمالٍ وفاقداً له في آنٍ واحد، وهو من اجتماع المتقابلين.

وقال الحكيم السبزواريّ في تعليقه على الأسفار ٣: ٨١: «فإنّ لازمها خروج الشيء من الفعل إلى القوّة. والحركة خروج من القوّة إلى الفعل تدريجاً».

ويلاحظ عليهما: أن سلوك الموضوع من الشدّة إلى الضعف ومن الكمال إلى النقص لا يستلزم كون فعليّة قوّةً لقوتها ولا كونه خروج الشيء من الفعل إلى القوّة. وذلك لأنّ للموضوع في كلّ حدّ من الحدود فعليّة وقوّة، فله فعليّة الحدّ الواقع فيه وقوّة الحدّ الآخر، فللنطفة - مثلاً - فعليّة بالنسبة إلى الحدّ الواقع فيه - وهي حدّ النطفية - وقوّة بالنسبة إلى غير ذلك الحدّ، أعمّ من الحدّ السابق على فعليّته - أي حدّ النباتيّة مثلاً - والحدّ الآخر اللاحق لها - أي حدّ الإنسانيّة - . فالذي يكون قوّةً للنقص في سلوك الموضوع من الكمال إلى النقص ليس فعليّة الموضوع الكامل، بل هو قوّة المقارنة لفعليته.

ومن هنا يظهر أن سلوك الموضوع الكامل إلى النقص ليس من خروج الشيء من الفعل إلى القوّة، بل هو خروجه من القوّة إلى الفعل، غاية الأمر قد يخرج الشيء من القوّة إلى الفعلية اللاحقة، وقد يخرج من القوّة إلى الفعلية السابقة على فعليّته هذه. وفي النسخ: «قوّةً لقوته» والصحيح ما أثبتناه. والضمير يرجع إلى فعليّة ما.

منه الحركة التضعفية حركة بالعرض تتبع حركة أخرى اشتدادية تراحم الحركة النزولية المفروضة، كالذبول^(١).

وثالثاً: أن الحركة - أيّاً ما كانت - محدودةٌ بالبداية والنهاية، فكلّ حدٍّ من حدودها ينتهي من الجانبين إلى قوّةٍ لا فعليةً معها وإلى فعلٍ لا قوّةَ معه، وحكم المجموع أيضاً حكم الأبعاض. وهذا لا ينافي ما تقدّم^(٢) أن الحركة لا أول لها ولا آخر، فإنّ المراد به أن تبتدئ بجزءٍ لا ينقسم بالفعل وأن تختتم بذلك. فالجزء بهذا المعنى لا يخرج من القوّة إلى الفعل أبداً، ولا الماهية النوعية المنتزعة من هذا الحدّ تخرج من القوّة إلى الفعل أبداً.

(٢) في الفصل الخامس من هذه المرحلة.

(١) وفيه مامرّ في التعليقة السابقة.

الفصل العاشر

في فاعل الحركة، وهو المحرّك^(١)

ليعلم أنّ الحركة كيفما فرضت فالمحرّك فيها غير المتحرّك.

فإن كانت الحركة جوهريةً والحركة في ذات الشيء وهو المتحرّك بالحقيقة - كما تقدّم^(٢) - كان فرض كون المتحرّك هو المحرّك فرض كون الشيء فاعلاً موجداً لنفسه، واستحالته ضرورية. فالفاعل الموجد للحركة هو الفاعل الموجد للمحرّك، وهو جوهرٌ مفارقٌ للمادّة، يوجد الصورة الجوهرية، ويقيم بها المادّة، والصورة شريكة الفاعل على ما تقدّم^(٣).

وإن كانت الحركة عرضيةً وكان العرض لازماً للوجود، فالفاعل الموجد للحركة فاعل الموضوع المتحرّك بعين جعل الموضوع، من غير تخلّل جعل آخر بين الموضوع وبين الحركة، إذ لو تخلّل الجعل وكان المتحرّك - وهو مادّيٌّ - فاعلاً في نفسه للحركة كان فاعلاً من غير توسّط المادّة. وقد تقدّم في مباحث العلّة والمعلول^(٤) أنّ العلل المادّية لا تفعل إلا بتوسّط المادّة وتخلّل الوضع بينها وبين

(١) أي: هو المحرّك بحقيقة معنى الكلمة. فالمراد من فاعل الحركة هو موجدها، وهو الفاعل الإلهي، لا الفاعل الطبيعي الذي ليس إلا معداً لها.

(٢) في الفصل الثامن من هذه المرحلة. (٣) راجع الفصل السادس من المرحلة السادسة.

(٤) راجع الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة.

معلولاتها، فهي إنما تفعل في الخارج من نفسها. ففاعلٌ لازم الوجود فاعلٌ ملزومه، وهو جوهرٌ مفارق للمادة جعل الصورة ولازم وجودها جعلاً واحداً وأقام بها المادة.

وإن كانت الحركة عرضيةً والعرض مفارقاً، كان الفاعل القريب للحركة هو الطبيعة^(١)، بناءً على انتساب الأفعال الحادثة عند كل نوعٍ جوهريةٍ إلى طبيعة ذلك النوع^(٢).

وتفصيل القول: أن الموضوع إما أن يفعل أفعاله على وتيرةٍ واحدةٍ، أو لا على وتيرةٍ واحدةٍ. والأول هو الطبيعة المعرّفة بأنها مبدأ حركة ما هي فيه وسكونه. والثاني هو النفس المسخرة لعدة طبائع وقوى تستعملها في تحصيل ما تريده من الفعل. وكلٌّ منهما إما أن يكون فعله ملائماً لنفسه بحيث لو خُلي ونفسه لفعله^(٣) وهو «الحركة الطبيعية»، أو لا يكون كذلك كما يقتضيه قيام مانع مزاحم وهو «الحركة القسرية».

وعلى جميع هذه التقادير فاعلُ الحركة هي الطبيعة^(٤). أمّا في الحركة الطبيعية، فلأن الطبيعة إنما تنشئ الحركة عند زوال صورة ملائمة أو عرض^(٥) هيئةٍ منافرة، تفقد بذلك كمالاً تقتضيه، فتطلب الكمال، فتسلك إليه بالحركة، ففاعلها الصورة

(١) لا يخفى أنه لا مجال للتفصيل بين الحركة الجوهرية والحركة العرضية، بناءً على كون الأعراض من مراتب وجود الجواهر.

(٢) لا يخفى عليك: أن انتساب الأفعال الحادثة إلى الطبيعة مردودٌ، لأنه لا مؤثر في الوجود بحقيقة معنى الكلمة إلا الله تبارك وتعالى، كما مرّ تفصيله في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، ولعله قال المصنّف رحمته الله: «بناءً على انتساب...».

(٣) وفي النسخ: «إما أن يكون فعلها ملائماً لنفسها بحيث لو خليت ونفسها لفعلته» والصحيح ما أثبتناه.

(٤) الحق أن فاعلها هو المؤثر الحقيقي، أي الله تبارك وتعالى. وأمّا الطبيعة وغيرها فليست إلاّ معدّات، كما مرّ.

(٥) وفي النسخ: «عروض» ولكن لا تساعد عليه اللغة.

وقابلها المادّة. وأمّا في الحركة القسريّة، فلأنّ القاسر ربّما يزول والحركة القسريّة على حالها، وقد بطلت فاعليّة الطبيعة بالفعل، فليس الفاعل إلاّ الطبيعة المقسورة^(١). وأمّا في الحركة النفسانيّة فلأنّ كون النفس مسخّرة للطبائع والقوى المختلفة لتستكمل بأفعالها. نعم الدليل على أنّ الفاعل القريب في الحركات النفسانيّة هي الطبائع والقوى المغروزة في الأعضاء.

(١) ولما كان المحرّك في الحركات القسريّة هي الطبيعة المقسورة فلا وجه لِمَا ذكره اللاهيجي في شوارق الإلهام: ٢٣٥ من الفرق بين الحركة الطبيعيّة والحركة القسريّة بأنّ الجسم إن كان محلّاً للقوّة الجسمانيّة فتحرّيكها له بالطبع وإلاّ كان بالقسر. بل الحقّ أن يقال: إنّ الحركة الحاصلة إمّا ملائمة للقوّة الجسمانيّة أو لا، فالأوّل تحريك بالطبع والثاني تحريك بالقسر.

الفصل الحادي عشر في الزمان

إنّا نجد فيما عندنا حوادثَ متحقّقةً بعدَ حوادثٍ أُخرى هي قبلها، لما أنّ للتي بعدُ نحوَ توقّفٍ على التي قبلُ، توقّفاً لا يجمع معه القبل والبعد، على خلاف سائر أنحاء التقدّم والتأخّر كتقدّم العلة أو جزئها على المعلول، وهذه مقدّمةٌ ضروريّةٌ لا ترتاب فيها.

ثمّ إنّ ما فرضناه قبلُ ينقسم بعينه إلى قبلُ وبعدُ بهذا المعنى، أي بحيث لا يجتمعان، وكذا كلّ ما حصل من التقسيم وله صفةٌ قبلُ^(١) ينقسم إلى قبلُ وبعدُ من غير وقوفٍ للقسمة.

فها هنا كمّ متّصلٌ غير قارٍّ، إذ لو لم يكن كمّ لم يكن انقسام؛ ولو لم يكن اتّصال لم يتحقّق البعدُ فيما هو قبلُ، وبالعكس، بل انفصلاً. وبالجملّة: لم يكن بين الجزئين من هذا الكمّ حدٌّ مشتركٌ، ولو لم يكن غير قارٍّ لاجتمع ما هو قبلُ وما هو بعدُ بالفعل.

وإذ كان الكمّ عرضاً فله موضوع هو معروضه، لكنّا كلّما رفعنا الحركة من المورد ارتفع هذا المقدار، وإذا وضعناها ثبت، وهذا هو الذي نسمّيه: «زماناً»،

(١) أو له صفةٌ بعدُ.

فالزمان موجود، وماهيّته أنّه مقدار متّصل غير قارٌّ عارضٌ للحركة^(١).
وقد تبين بما مرّ أمور:

الأوّل: أنّه لما كان كلّما وضعنا حركة أو بدلنا حركة من حركة ثبت هذا الكمّ المسمّى بالزمان، ثبت أنّ لكلّ حركةٍ - أية حركة كانت^(٢) - زماناً خاصّاً بها، متشخصاً بتشخصها، مقدراً لها، وإن كنا نأخذ زمان بعض الحركات مقياساً نقدّر به حركات أخرى، كما نأخذ زمان الحركة اليوميّة مقياساً نقدّر به الحركات الأخرى التي تتضمّن الحوادث الكونيّة الكلّيّة والجزئيّة بتطبيقها على ما نأخذ لهذا الزمان من الأجزاء، كالقرون والسنين والشهور والأسابيع والأيام والساعات والدقائق والثواني وغير ذلك.

الثاني: أنّ نسبة الزمان إلى الحركة نسبة الجسم التعليمي إلى الجسم الطبيعي، وهي نسبة المعين إلى المبهم^(٣).

الثالث: أنّه كما تنقسم الحركة إلى أقسام لها حدودٌ مشتركةٌ وبينها فواصل غير موجودة إلا بالقوّة وهي الآتيات كذلك الزمان ينقسم إلى أقسام لها حدود مشتركة، وبينها فواصل غير موجودة إلا بالقوّة^(٤) وهي الآنات. فالآن طرف

(١) أعلم أنّ الناس قد اختلفوا في الزمان، فمنهم من أنكر وجود الزمان وقال: «إنّه لا وجود له إلا بحسب الوهم». ومنهم من قال: «إنّه جوهر مجرد». ومنهم من قال: «إنّه واجب الوجود». ومنهم من قال: «إنّه جوهر جسمانيّ هو الفلك الأعلى». ومنهم من قال: «إنّه عرضٌ غير قارٌّ». وتفصيل هذه المذاهب وأدلتهم مذكور في المطوّلات، فراجع الفصل العاشر والفصل الحادي عشر من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء، والمباحث المشرقيّة ١: ٦٤٢ - ٦٥٨، والأسفار ٣: ١٤١ - ١٤٨، وشرح الهداية الأثيريّة لصدر المتألّهين: ١٠٢ - ١١٠، وشرح عيون الحكمة ٢: ١١٩ - ١٢٣، وشرح المنظومة: ٢٥٧ - ٢٥٨.

(٢) وفي النسخ: «أيّ حركة كانت» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) فسيلان الطبيعة وخروجها من القوّة إلى الفعل إذا لوحظ مطلقاً - أي غير مقيدٍ بالانهاية أو النهاية وعند التناهي بسنةٍ أو شهرٍ أو ساعة - فهو الحركة، وإذا لوحظ مقيداً بشيءٍ منها - أي مقدراً بمقدار خاص - فهو الزمان.

(٤) أي: بحسب الوهم.

الزمان، كالنقطة التي هي طرف الخط، وهو أمرٌ عديمٌ حظهٌ من الوجود انتسابه إلى ما هو طرفٌ له.

ومن هنا يظهر أن تتالي الآتات^(١) ممتنع، فإن الآن ليس إلا فاصلةً عديمةً بين قطعتين من الزمان، وما هذا حاله لا يتحقق منه اثنان^(٢) إلا وبينهما قطعةٌ من الزمان.

الرابع: أن الأشياء في انطباقها على الزمان مختلفة، فالحركة القطعية منطبقة على الزمان بلا واسطة، وتتصاف أجزاء هذه الحركة بالتقدم والتأخر ونحوهما بتبع اتصاف أجزاء الزمان بذلك. وكل أني الوجود من الحوادث كالوصول والترك والاتصال والانفصال منطبقٌ على الآن، والحركة التوسّطية منطبقة عليه بواسطة القطعية.

وتبين أيضاً أن تصوير التوسّطي من الزمان - وهو المسمّى بالآن السيّال^(٣) الذي يرسم الامتداد الزماني - تصويرٌ وهميٌّ مجازيٌّ، كيف؟ والزمان كمٌ منقسمٌ بالذات، وقياسه إلى الوحدة السارية التي ترسم بتكرّرها العدد والنقطة السارية التي ترسم الخط في غير محلّه، لأنّ الوحدة ليست بالعدد، وإنّما ترسمه بتكرّرها لا بذاتها، والنقطة نهاية عديمة، وتألّف الخط منها وهميٌّ.

الخامس: أن الزمان ليس له طرفٌ موجودٌ بالفعل - بمعنى جزءٍ هو بدايته أو نهايته، لا ينقسم في امتداد الزمان - وإلاّ تألّف المقدار من أجزاءٍ لا قدر لها وهو الجزء الذي لا يتجزّى، وهو محال. وإنّما ينفذ الزمان بنفاد الحركة المعروضة^(٤)

(١) وهو اجتماع حدّين عديمين أو أكثر، من غير تخلّل جزءٍ من الزمان فاصلٍ بينها.

(٢) أو أكثر. (٣) وهو بسيط غير منقسم بالذات.

(٤) أي: الحركة التي معروضة للتصرّم والتقضّي. بيان ذلك: أنّه لا ريب في أن الحركة والزمان متصرّمان متقضّيان. إنّما الخلاف في أن التقضّي في كلٍّ منهما هل هو ذاتيٌّ أو أنّه في أحدهما ذاتيٌّ وفي الآخر عرضيٌّ؟ وعلى الثاني هل التقضّي ذاتيٌّ في الحركة وعرضيٌّ في الزمان أو هو عرضيٌّ في الحركة وذاتيٌّ في الزمان؟

أمّا الأوّل: فلا قائل به كما لا قائل بعرضيته فيهما.

من الجانبين.

السادس: أن الزمان لا يتقدم عليه شيء إلا بتقدم غير زمني، كتقدم علة الوجود وعلة الحركة وموضوعها عليه^(١).

السابع: أن القبليّة والبعديّة الزمانيّتين لا تتحقّقان بين شيءٍ وشيءٍ إلا وبينهما زمانٌ مشتركٌ ينطبقان عليه.

ويظهر بذلك أنه إذا تحقّق قبلُ زمانيٌّ بالنسبة إلى حركةٍ أو متحرّكٍ استدعى ذلك تحقّقَ زمانٍ مشتركٍ بينهما، ولازمُ ذلك تحقّقُ حركةٍ مشتركةٍ، ولازمُهُ تحقّقُ مادّةٍ مشتركةٍ بينهما.

تنبيهٌ:

اعتبار الزمان مع الحركات - والزمان مقدارٌ متغيّرٌ - يفيد تقدّمها وما يترتب عليه من التقدّم والتأخّر. وقد تعتبر الموجودات الثابتة مع المتغيّرات فيفيد معيّة الثابت مع المتغيّر، ويسمّى: «الدهر»^(٢). وقد يعتبر الموجود الثابت مع الأمور

→ وأما الثاني: فذهب إليه الشيخ الإشراقيّ - على ما في هامش شرح المنظومة (قسم الحكمة):

٢٥٨.

وأما الثالث: فهو مختار جمهور الحكماء، وهو الحقّ. وذلك لأنّ الحركة مجرد سيلان الطبيعة بحيث لم يلحظ معه مقدار خاصّ، وبهذا الاعتبار ليست الحركة إلا مجرد السيلان، لا كلّ ولا جزء، وإذا لم يلحظ معها جزء فلا جزء له حتّى يكون قارّاً أو غير قارّاً بالذات. وأما الزمان فهو السيلان مقدّراً بمقدار خاصّ، ففيه يزيد قدر الكلّ على الجزء ولا يجتمع جزء مع جزء آخر، فهو غير قارّ الأجزاء بالذات. فالتقضيّ والتصرّم ذاتيّ في الزمان وعرضيّ في الحركة. أمّا في الزمان فواضح، وأمّا في الحركة فلاّنها أمرٌ مبهم، ولا يشاهد معها جزء لكي تكون غير قارّة الأجزاء بالذات. نعم يطرأ عليها التقضيّ بعد تشخصها بالزمان الذي هو مقدار لها، فهو عارض عليها بوساطة الزمان، غاية الأمر يكون عروضه عليها من باب عوارض الماهيّة لا عوارض الوجود. فالزمان هو الحركة وجوداً وإن يغيرها ماهيّة.

(١) أي: وتقدم موضوعها عليه.

(٢) أي: يسمّى ظرف نسبة المتغيّر إلى الثابت «الدهر». وهو - كما في تعليقة الحكيم السبزواريّ على الأسفار ٣: ١٦٧ - على قسمين: الدهر الأيمن والدهر الأيسر. وكلّ واحد ←

الثابتة ويفيد معية الثابت مع الأمور الثابتة ويفيد معية الثابت الكلّي مع ما دونه من الثوابت، وتسمّى: «السرمد»^(١). وليس في الدهر والسرمد تقدّم ولا تأخّر، لعدم التغيّر والانقسام فيهما.

قال في الأسفار: «وأما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا تكون في الزمان، بل اعتبر ثباته مع المتغيّرات، فتلك المعية تسمّى بـ «الدهر». وكذا معية المتغيّرات مع المتغيّرات لا من حيث تغيّرها، بل من حيث ثباتها، إذ ما من شيء إلا وله نحو من الثبات، وإن كان ثباته ثبات التغيّر فتلك المعية أيضاً دهرية. وإن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة، فتلك المعية هي السرمد. وليس بإزاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدّم وتأخّر، ولا استحالة في ذلك، فإن شيئاً منهما ليس مضافاً للمعيرة حتى تستلزمهما»^(٢). انتهى.

→ منهما أيضاً ينقسم إلى الأعلى والأسفل. أما الدهر الأيمن الأعلى فهو وعاء العقول الكلية، وأما الدهر الأيمن الأسفل فهو وعاء النفوس الكلية، وأما الدهر الأيسر الأعلى فهو وعاء المثل المعلقة النورية، وأما الدهر الأيسر الأسفل فهو وعاء الطبايع الكلية.

(١) قال الحكيم السبزواري في شرح الأسماء الحسنى: ٧٢٢: «فالسرمد - مفهوماً - وعاء وجود الحقّ الدائم الذي لا ماهية له، فلا شيء وشيء هناك مطلقاً، فضلاً عن شيء وشيء مثل ما يوجد في الكمّيات والمتكّمات القارّات أو السيّالات، بل هو على حالة واحدة بسيطة، في الأوّل بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء».

(٢) راجع الأسفار ٣: ١٨٢.

الفصل الثاني عشر في معنى السرعة والبطء

السرعة والبطء نعرفهما بمقايسة بعض الحركات إلى بعض، فإذا فرضنا حركتين سريعةً وبطيئةً في مسافةٍ، فإن فرضنا اتّحادَ المسافة اختلفتا في الزمان وكان زمان السريعة أقلّ وزمان البطيئة أكثر، وإن فرضنا اتّحادَ الزمان كانت المسافة المقطوعة للسريعة أكثر ومسافة البطيئة أقلّ.

وهما من المعاني الإضافية التي تتحقّق بالإضافة، فإنّ البطيئة تعود سريعةً إذا قيستُ إلى ما هو أبطأ منها^(١)، والسريعة تصير بطيئةً إذا قيستُ إلى ما هو أسرعُ منها. فإذا فرضنا سلسلةً من الحركات المتوالية المتزايدة في السرعة كان كلُّ واحدٍ من الأوساط - سوى الطرفين متّصفاً بالسرعة والبطء معاً - سريعاً بالقياس إلى أحد الجانبين، بطيئاً بالقياس إلى الآخر، فهما وصفان إضافيان غير متقابلين، كالطول والقصر، والكبر والصغر^(٢).

(١) وفي النسخ: «أبطأ منه» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) وحاصل ما رامه: أنّ الاختلاف بين السرعة والبطء هو الاختلاف التشكيكي، ولا تقابل بينهما. وهذا ممّا انفرد به المصنّف رحمته الله وقال - توضيحاً له - في تعليقه على الأسفار ٣: ١٩٨: «الحقّ أنّ الصفة الثابتة الواقعية للحركة هي السرعة فحسب، وهي حالة المرور والانقضاء ←

وأما ما قيل^(١): «إنَّ البطء في الحركة بتخلُّل السكون» فيدفعه ما تبين فيما تقدّم^(٢) أنَّ الحركة متصلة لا تقبل الانقسام إلا بالقوة.

وربما قيل^(٣): «إنهما متضادان». قال في الأسفار: «إنَّ التقابل بين السرعة والبطء ليس بالتضاييف، لأنَّ المضاييفين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحدٍ من الوجودين. وليس تقابلهما أيضاً بالثبوت والعدم، لأنَّهما إن تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعةً من المسافة ما لم تقطعها البطيئة، وإن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر، فلا أحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان، فليس جعل أحدهما عديمياً أولى من جعل الآخر عديمياً، فلم يبق

→ التي في كلِّ حركة، وهي لما كانت مختلفة في الحركات نُسب بعض مصاديقها إلى بعض فحصلت السرعة والبطء النسبيَّتان، فما من سرعة في حركة إلا وهي بطء بالقياس إلى ما في حركة هي أسرع منها، وكذا الحال في جانب البطء، فالسرعة في الحركة كالشدة في الوجود - بمعنى ترتب الآثار - . ثمَّ ينشأ بمقايضة البعض إلى بعض معنى الشدة والضعف، وهما وصفان نسبيَّان.

ومن هنا يظهر أنَّ السريع مساوق للحركة مع انقسامها إلى السريعة والبطيئة، كما أنَّ الوحدة - مثلاً - مساوقة للوجود مع انقسامه إلى الواحد والكثير. ويتبين به أنَّ السرعة والبطء لا تقابل بينهما حقيقةً، كما أنَّ الواحد والكثير لا تقابل بينهما حقيقةً، وقد بيَّنا ذلك في مباحث الواحد والكثير.

ويتبين أيضاً أنَّ البطء معلول تركب الحركة كما أنَّ الكثرة معلول تركب الوجود، فكلِّما كانت الحركة أشدَّ بساطةً كانت أسرع، وبالعكس في جانب البطء، كما أنَّ الوجود كلِّما كان أبسط كان أشدَّ وأقوى. وهذا وإن لم يذكره أحدٌ من أساطين الحكمة لكنَّه لا مناص منه بالنظر إلى براهين المسألة، فتبصر.

(١) والقائل هو أكثر المتكلمين على ما نُقل عنهم في شرح المقاصد ج ١ ص ٢٧٥، وكشف المراد ص ٢٧٠، وشوارق الإلهام ص ٤٨٣، وشرح التجريد القوشجي ص ٣٠٤.

(٢) في الفصل الخامس من هذه المرحلة.

(٣) والقائل هو بعض آخر من المتكلمين، كما ذهب إليه الفخر الرازي في المباحث المشرقية ١: ٦٠٥. وتبعهم صدر المتألهين في الأسفار ٣: ١٩٨. بخلاف المشهور من الحكماء حيث ذهبوا إلى أنَّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

من التقابل بينهما إلا التصادُّ لا غير»^(١) انتهى.

وفيه^(٢): أنّهم شرطوا في التصادُّ أن يكون بين طرفيه غاية الخلاف، وليس ذلك بمحقّق بين السرعة والبطء، إذ ما من سريع إلا ويمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، وما من بطيء إلا ويمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه.

هذا في السرعة والبطء الإضافيين. وأمّا السرعة بمعنى الجريان والسيلان فهي خاصّة لمطلق الحركة لا يقابلها بطء.

(١) راجع الأسفار ٣: ١٩٨.

(٢) كذا أجاب عنه المصنّف في تعليقه على الأسفار ٣: ١٩٨ - ١٩٩.

الفصل الثالث عشر في السكون

الحركة والسكون لا يجتمعان في جسم من جهةٍ واحدةٍ في زمان واحد، فبينهما تقابل، والحركة وجودية، لما تقدّم (١) أنّها نحو الوجود السيّال. لكنّ السكون ليس بأمرٍ وجوديٍّ، ولو كان وجودياً لكان هو الوجود الثابت، وهو الذي بالفعل من كلّ جهةٍ، وليس الوجودات الثابتة وهي المجرّدة بسكون، ولا ذوات سكون. فالحركة وجوديةٌ والسكون عديميٌّ. فليس تقابلُهما تقابلَ التضايّف والتضادّ. وليسا بمتناقضين، وإلّا صدقَ السكون على كلّ ما ليس بحركة، كالعقول المفارقة - التي هي بالفعل من كلّ جهةٍ - وأفعالها (٢). فالسكون عدم الحركة ممّا من شأنه الحركة (٣)، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة (٤).

لكن ليعلم أن ليس للسكون مصداقٌ في شيءٍ من الجواهر المادّية، لما

(١) في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

(٢) وكالواجب تعالى.

(٣) لا العدم المطلق حتّى يكون تقابلُه مع الحركة تقابلَ التناقض.

(٤) هذا رأي الحكماء، كالشيخ الرئيس في الفصل السابع من المقالة الرابعة والفصل الرابع من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء، والنجاة: ١١٤ - ١١٥، و صدر المتألّهين في شرح الهداية الأثيرية: ٨٩. خلافاً للمتكلّمين القائلين بأنّ بينهما تقابل التضادّ، وتبعهم المحقّق الطوسي كما في كشف المراد: ٢٧١.

تقدّم (١) أنّها سيّالةُ الوجود، ولا في شيءٍ من أعراضها التابعة لموضوعاتها الجوهرية في الحركة، لقيامها بها.

نعم، هناك سكونٌ نسبيٌّ للموضوعات المادية ربّما تلبّست به بالقياس إلى الحركات الثانية التي في المقولات الأربع العرضية: الكمّ والكيف والأين والوضع.

(١) في الفصل الثامن من هذه المرحلة.

الفصل الرابع عشر في إنقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الأمور الستة التي تتعلق بها ذاتها. فانقسامها بانقسام المبدأ والمنتهى، كالحركة من أين كذا إلى أين كذا، والحركة من القعود إلى القيام، والحركة من لون كذا إلى لون كذا، وحركة الجسم من قدر كذا إلى قدر كذا.

وانقسامها بانقسام المقولة، كالحركة في كيف، وفي الكم، وفي الأين، وفي الوضع. وانقسامها بانقسام الموضوع، كحركة النبات، وحركة الحيوان، وحركة الإنسان. وانقسامها بانقسام الزمان، كالحركة الليلية، والحركة النهارية، والحركة الصيفية، والحركة الشتوية.

وانقسامها بانقسام الفاعل، كالحركة الطبيعية، والحركة القسرية، والحركة النفسانية. قالوا: «إنّ الفاعل القريب في جميع هذه الصور هو الطبيعة، والتحريك النفساني على نحو التسخير للقوى الطبيعية»^(١) كما تقدّمت الإشارة إليه^(٢). وقالوا: «إنّ المتوسّط بين الطبيعة وبين الحركة هو مبدأ الميل الذي توجده الطبيعة في المتحرّك»^(٣) وتفصيل القول في الطبيعيات^(٤).

(١) راجع الأسفار ٣: ٦٤ - ٦٥ وص ٢٣١ - ٢٣٢. (٢) في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

(٣) راجع دررالفوائد ٢: ٢٣٣. وقد يسمّى اعتماداً.

(٤) راجع شرح الإشارات ٢: ٢٠٨ - ٢٢٦، والتحصيل: ٥٩٠.

خاتمة

كما تُطلق القوّة على مبدأ القبول كذلك تُطلق على مبدأ الفعل، وخاصّة إذا كانت (١) قويّة شديدة، كما تُطلق القوى الطبيعيّة على مبادئ الآثار الطبيعيّة، وتُطلق القوى النفسانيّة على مبادئ الآثار النفسانيّة من إبصارٍ وسمعٍ وتخيلٍ وغير ذلك.

وهذه القوّة الفاعلة إذا قارنت العلم والمشية سُمّيت: «قدرة الحيوان». وهي علّة فاعلة يتوقّف تمام عليّتها - بحيث يجب معها الفعل - على أمورٍ خارجة، كحضور المادّة القابلة، واستقرار وضع مناسبٍ للفعل، وصلاحية أدوات الفعل، وغير ذلك، فإذا اجتمعت تمتّ العلّية ووجب الفعل.

فبذلك يظهر فساد تحديد بعضهم (٢) مطلق القدرة بـ «أنّها ما يصحّ معه الفعل والترك»، فإنّ نسبة الفعل والترك إلى الفاعل إنّما تكون بالصحة والإمكان إذا كان جزءاً من العلّة التامّة. فإذا أخذ وحده وبما هو علّة ناقصة ونُسب إليه الفعل لم يجب به. وأمّا الفاعل التامّ الفاعليّة الذي هو وحده علّة تامّة كالواجب تعالى فلا معنى لكون نسبة الفعل والترك إليه بالإمكان - أعني كون النسبتين متساويتين -.

وأما الاعتراض عليه: بأنّ لازم كون فعله واجباً كونه تعالى موجباً - بالفتح -

(١) وفي النسخ: «إذ كانت» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) أي: بعض المتكلمين. وقد مرّ الجواب عن هذا الكلام والكلام الآتي في الفصل السادس

من المرحلة الرابعة.

مُجبراً على الفعل، وهو ينافي القدرة.

فمندفعٌ: بأنّ هذا الوجوب ملحق بالفعل من قبله تعالى وهو أثره، ولا معنى لكون أثر الشيء التابع له في وجوده مؤثراً في ذات الشيء الفاعل، وليس هناك فاعلٌ آخر يؤثر فيه تعالى بجعله مضطراً إلى الفعل.

وكذلك فساد قول بعضهم^(١): «إنّ صحّة الفعل تتوقف على كونه مسبوqاً بالعدم الزمانيّ، فالفعل غير المسبوق بعدم زمانيّ ممتنع».

وجه الفساد: أنّه مبنيّ على القول بأنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الحدوث دون الإمكان، وقد تقدّم إبطاله في مباحث العلّة والمعلول^(٢). على أنّه منقوض بنفس الزمان، فكون إيجاد الزمان مسبوqاً بعدمه الزمانيّ إثباتٌ للزمان قبل نفسه، واستحالته ضروريّة.

وكذلك فساد قول من قال^(٣) ب: «أنّ القدرة إنّما تحدث مع الفعل ولا قدرة على فعل قبله».

وجه الفساد: أنّهم يرون أنّ القدرة هي صحّة الفعل والترك، فلو ترك الفعل زماناً ثمّ فعل صدق عليه قبل الفعل أنّه يصحّ منه الفعل والترك، وهي القدرة. على أنّه يناقض ما تسلّموه أنّ الفعل متوقّف على القدرة، فإنّ معيّة القدرة والفعل تنافي توقّف أحدهما على الآخر.

(١) أي: بعض المتكلّمين كما نُقل عنهم في رسالة الحدوث لصدر المتألّهين: ١٥. وفي الأسفار

عبر عنهم بطائفة من الجدليّين، راجع الأسفار ٢: ٣٨٤.

(٢) راجع الفصل الثالث من المرحلة الثامنة، والفصل السادس من المرحلة الرابعة.

(٣) والقائل هم الأشاعرة وغيرهم من أهل السنّة، بخلاف المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنّ القدرة

قبل الفعل، راجع شرح المقاصد ١: ٢٤٠.



المرحلة العاشرة
في السبق واللحوق والقدم والحدوث
وفيها ثمانية فصول

الفصل الأوّل

في السبق واللحوق وهما التقدّم والتأخّر

يشبه أن يكون أوّل ما عُرف من معنى التقدّم والتأخّر ما كان منهما بحسب الحسّ، كأن يُفرض مبدأً يشترك في النسبة إليه أمران، ما كان لأحدهما من النسبة إليه فلآخر، وليس كلُّ ما كان للأوّل فهو للثاني، فيسمّى ما للأوّل من الوصف «تقدّماً» وما للثاني «تأخّراً» كمحراب المسجد يفرض مبدأً، فيشترك في النسبة إليه الإمام والمأموم، فما للمأموم^(١) من نسبة القرب إلى المحراب فهو للإمام، ولا عكس، فالإمام متقدّم والمأموم متأخّر. ومعلوم أنّ وصفي التقدّم والتأخّر يختلفان باختلاف المبدأ المفروض، كما أنّ الإمام متقدّم والمأموم متأخّر في المثال المذكور على تقدير فرض المحراب مبدأً، ولو فرض المبدأ هو الباب كان الأمر بالعكس وكان المأموم متقدّماً والإمام متأخّراً.

ولا يتفاوت الأمر في ذلك أيضاً بين أن يكون الترتيب وضعياً اعتبارياً كما في المثال السابق، أو طبعياً كما إذا فرضنا مثلاً الجسم ثمّ النبات ثمّ الحيوان ثمّ الإنسان، فإن فرضنا المبدأ هو الجسم كان النبات متقدّماً والحيوان متأخّراً، وإن فرضنا المبدأ هو الإنسان كان الحيوان متقدّماً والنبات متأخّراً، ويسمّى هذا التقدّم

(١) وفي النسخ: «فما للإمام»، والصحيح ما أثبتناه.

والتأخر: «تقدماً وتأخراً بحسب الرتبة».

ثم عمّموا ذلك فاعتبروه في مورد الشرف والفضل والخسة وما يشبه ذلك ممّا يكون فيه زيادة من المعنويّات، كتقدّم العالم على الجاهل، والشجاع على الجبان. فباعتبار النوع بآثار كماله مبدأً مثلاً يختلف في النسبة إليه العالم والجاهل، والشجاع والجبان، ويسمّيان: «تقدماً وتأخراً بالشرف».

وانتقلوا أيضاً إلى التقدّم والتأخر الزمانيّين - بما أنّ الجزئيين من الزمان كالיום والأمس - يشتركان في حمل قوّة الأجزاء اللاحقة، لكن ما لأحدهما - وهو اليوم - من القوّة المحمولة محمولةً للآخر - وهو الأمس - ولا عكس، لأنّ الأمس يحمل قوّة اليوم بخلاف اليوم، فإنّه يحمل فعليةً نفسه، والفعلية لا تجماع القوّة. ولذا كان الجزآن من الزمان لا يجتمعان في فعلية الوجود. فبين أجزاء الزمان تقدّم وتأخّر لا يجمع المتقدّم منها المتأخّر، بخلاف سائر أقسام التقدّم والتأخّر. وكذا بين الحوادث التي هي حركات منطبقة على الزمان تقدّم وتأخّر زمنيّ بتوسّط الزمان الذي هو تعيّن^(١)، كما أنّ للجسم الطبيعيّ الامتدادات الثلاثة^(٢) بتوسّط الجسم التعليميّ الذي هو تعيّن^(٣).

وقد تنبّهوا بذلك إلى أنّ في الوجود أقساماً آخر من التقدّم والتأخّر الحقيقيّين، فاستقروا^(٤)، فأنهوها - أعمّ من الاعتبارية والحقيقية^(٤) - إلى تسعة أقسام^(٥):

(١) كما مرّ في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة.

(٢) أي: الامتدادات الثلاثة المقدّرة بمقدار خاصّ. وأمّا الامتدادات الثلاثة المبهمّة فهي موجودة للجسم بذاته لا بتوسّط الجسم التعليميّ.

(٣) قال العلامة في كشف المراد: ٥٨: «وهذا الحصر استقرائيّ لا برهانيّ، إذ لم يقم برهان على انحصار التقدّم في هذه الأنواع».

(٤) أمّا الاعتبارية فهي التقدّم والتأخّر بالرتبة والشرف وبالزمان وبالماهية وبالحقيقة والمجاز. وأمّا الحقيقية فهي التقدّم والتأخّر بالطبع وبالعلية وبالدهر وبالحقّ.

(٥) اعلم أنّ الشيخ الرئيس ذكر للتقدّم والتأخّر خمسة أقسام، وتبعه غيره من الحكماء. راجع الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء، والنجاة: ٢٢٢، والتحصيل: ٣٥ - ٣٦ ←

الأوّل والثاني والثالث: ما بالرتبة من التقدّم والتأخّر، وما بالشرف، وما بالزمان، وقد تقدّمت.

الرابع: التقدّم والتأخّر بالطبع، وهما تقدّم العلة الناقصة على المعلول حيث يرتفع بارتفاعها المعلول ولا يجب بوجودها، وتأخّر معلولها عنها.

الخامس: التقدّم والتأخّر بالعلية، وهما تقدّم العلة التامة - التي يجب بوجودها المعلول - على معلولها، وتأخّر معلولها عنها^(١).

السادس: التقدّم والتأخّر بالجوهر، وهما تقدّم أجزاء الماهية من الجنس والفصل عليها، وتأخّرهما عنها بناءً على أصالة الماهية^(٢).

→ و٤٦٧ - ٤٦٨. وتبعه الشيخ الإشراقي في المطارحات: ٣٠٢ - ٣٠٣. ثم المتكلمون زادوا قسماً آخر، وسّموه «التقدّم والتأخّر الذاتي». راجع كشف المراد: ٥٧ - ٥٨.

ثم السيّد الداماد زاد قسماً آخر، وسّماه «التقدّم والتأخّر بالدهر». راجع القبسات: ١٨-٣. ثم صدر المتألهين زاد قسمين آخرين: (أحدهما) التقدّم والتأخّر بالحقيقة والمجاز. (ثانيهما) التقدّم والتأخّر بالحق. راجع الأسفار ٣: ٢٥٧، والشواهد الربوبية: ٦١. (١) لا يخفى أنّ الشيء ما لم يؤثر في شيء آخر لم يكن علّة له، وإذا لم يكن علّة له فلا معنى لتقدّمه عليه بالعلية، كما لا معنى لتأخّر ذلك الشيء منه بالعلية. وأمّا إذا أثر فيه فلا يمكن انفكاك العلة من حيث هي علة من المعلول من حيث هو معلول حتى يتصور تقدّم أحدهما وتأخّر الآخر.

نعم، العلة التامة - أي ما يؤثر في الشيء - قبل تأثيره وعلّيته موجودة والمعلول معدوم. وإذا أثر في الشيء الآخر يوجد المعلول، وحينئذٍ نقول: العلة التامة مقدّمة على المعلول وجوداً من حيث إنّها نفسها، لا من حيث إنّها علة لهذا المعلول، فإنّها من هذه الحيثية لا تنفك عن المعلول؛ وكذلك المعلول مؤخّر من العلة التامة وجوداً من حيث إنّها نفسها، لا من حيث إنّها معلول لهذه العلة. وهذا النحو من التقدّم والتأخّر يسمّى التقدّم والتأخّر بالدهر أو السرد، كما سيأتي.

ويمكن القول بالتقدّم والتأخّر بالعلية غير الحقيقية، كتقدّم العلة الناقصة بعضها على بعض وتأخّر بعض آخر منها على بعض. لكن يمكن إرجاعهما إلى التقدّم والتأخّر بالطبع. (٢) قال الحكيم السبزواري في تعليقه على شرح المنظومة: ٨٦: «فلو جاز تفرّ الماهيات ←

وتسمى هذه الثلاثة الأخيرة - أعني ما بالطبع وما بالعلية وما بالتجوهر -:
«تقدماً وتأخراً بالذات»^(١).

السابع: التقدم والتأخر بالدهر، وهما تقدمُ العلة التامة على معلولها، وتأخرُ معلولها عنها، لكن لا من حيث إيجابها وجود المعلول وإفاضته - كما في التقدم والتأخر بالعلية -، بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجوده وتقرر عدم المعلول في مرتبة وجودها، كتقدم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادة. زاد هذا القسم السيد المحقق الداماد^(٢).

الثامن: التقدم والتأخر بالحقيقة والمجاز، وهو أن يشترك أمران في الاتصاف بوصفٍ، غير أن أحدهما بالذات والآخر بالعرض. فالمتصف به بالذات متقدمٌ بهذا التقدم على المتصف به بالعرض، وهو متأخرٌ، كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به، بناءً على أن الوجود هو الأصل في الموجودية والتحقق، والماهية موجودةٌ به بالعرض. وهذا القسم زاده صدر المتألهين قدير^(٣).

→ منفكة عن كافة الوجودات - كما زعمته المعتزلة - لكانت ماهية الجنس وماهية الفصل متقدمتين على ماهية النوع بالتجوهر، وكذا الماهية على لازمها، ولا وجود فرضاً حتى يكون ملاك التقدم والتأخر». وقال في تعليقه على الأسفار ٣: ٢٤٩: «والقائل بتقدم الماهية على الوجود المحقق الدواني والسيد المحقق الداماد وتابعوه».

(١) هذا هو المشهور بين الحكماء، وأما المتكلمون فجعلوا سبق الذات قسماً على حدة، وهو سبق أجزاء الزمان بعضها على بعض.

(٢) راجع القيسات: ٣ - ١٨.

وأورد عليه المحقق اللاهيجي بإرجاعه إلى التقدم بالعلية. راجع شوارق الإلهام: ١٠٤. وقال الحكيم السبزواري - بعد ما فسر كلام السيد في القيسات -: «إن قدح المحقق اللاهيجي عليه مقدوح بشرط الرجوع إلى ما ذكرته في بيان الحدوث الدهري». راجع شرح المنظومة: ٨٧.

والشيخ محمد تقي الآملي قد تصدى لبيان عدم ورود هذا الإيراد عليه على ما فسر الحكيم السبزواري. راجع درر الفوائد: ٢٨٠ و ٢٨٣.

(٣) راجع الأسفار ٣: ٢٥٧.

التاسع: التقدّم والتأخّر بالحقّ، وهو تقدّم وجود العلة التامة على وجود معلولها عنه [وتأخّر وجود معلولها عنه] ^(١)، وهذا غير التقدّم والتأخّر بالعلية. زاده صدر المتألهين عليه السلام ^(٢)، قال في الأسفار: «وبالجملة: وجود كلّ علة موجبة يتقدّم على وجود معلولها الذاتيّ هذا النحو من التقدّم، إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيءٍ مغايرٍ للفاعل، فتقدّم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدّم بالعلية. وأمّا تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّم آخر غير ما بالعلية، إذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعلية ولا مفعولية، بل حكمهما حكم شيءٍ واحدٍ له شؤون وأطوار، وله تطوّر من طورٍ إلى طورٍ» ^(٣) إنتهى.

(١) ما بين المعقوفين ليس في الأصل.

(٢) قال صدر المتألهين في الأسفار ٣: ٢٥٧: «هذا ضربٌ غامض من أقسام التقدّم والتأخّر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون، فإنّ للحقّ تعالى عندهم مقامات في الإلهية، كما أنّ له شؤوناً ذاتية أيضاً لا ينثلم بها أحديته الخاصة».

وقال الحكيم السبزواري - تعليقا عليه -: «المعيار في كون هذا التقدّم ضرباً آخر هو كون المتقدم والمتأخّر فيه في حكم شيءٍ واحد، بخلافهما في الضروب الباقية».

(٣) راجع الأسفار ٣: ٢٥٧ - ٢٥٨.

الفصل الثاني

في ملاك السبق واللاحق في كل واحدٍ من الأقسام

والمراد به - كما أُشير إليه في الفصل السابق^(١) - هو الأمر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر الذي يوجد منه للمتقدم ما لا يوجد للمتأخر، ولا يوجد منه شيء للمتأخر إلا وهو موجودٌ للمتقدم.

فملاك التقدم والتأخر بالرتبة هو النسبة إلى المبدأ المحدود، كاشتراك الإمام والمأموم في النسبة إلى المبدأ المفروض من المحراب أو الباب، مع تقدم الإمام لو كان المبدأ المفروض هو المحراب، وتقدم المأموم لو كان هو الباب في الرتبة الحسيّة، وكتقدم كل جنس على نوعه في ترتب الأجناس والأنواع إن كان المبدأ المفروض هو الجنس العالي، وتقدم كل نوع على جنسه إن كان الأمر بالعكس.

وملاك التقدم والتأخر بالشرف اشتراك أمرين في معنى من شأنه أن يتّصف بالفضل والمزيّة أو بالرديلة، كاشتراك الشجاع والجبان في الإنسانيّة التي من شأنها أن تتّصف بفضيلة الشجاعة، فللشجاع ما للجبان، ولا عكس. ومثله تقدم الأردل على غيره في الرذالة.

(١) حيث قال: «كأن يفرض مبدأ مشترك في النسبة إليه أمران».

وملاك التقدّم والتأخّر بالزمان هو اشتراك جزءين مفروضين منه في وجودٍ متقضٍّ متصرّم مختلطٍ فيه القوّة والفعل بحيث يتوقّف فيه فعلية أحدهما على قوّته مع الآخر، فالجزء الذي معه قوّة الجزء الآخر هو المتقدّم، والجزء الذي بخلافه هو المتأخّر، كالיום والغد، فإنهما مشتركان في وجودٍ كمّيٍّ غيرٍ قارٍّ تتوقّف فعلية الغد على تحقّق قوّته مع اليوم، بحيث إذا وجد الغد بالفعل فقد بطلت قوّته وانصرم اليوم، فالיום متقدّم والغد متأخّر بالزمان.

وبملاك التقدّم والتأخّر الزمانيين يتحقّق التقدّم والتأخّر بين الحوادث الزمانيّة بتوسّط الزمان، لما أنّها حركات ذوات أزمان.

وملاك التقدّم والتأخّر بالطبع هو الوجود، ويختصّ المتقدّم بأنّ لوجود المتأخّر توقفاً عليه بحيث لو لم يتحقّق المتقدّم لم يتحقّق المتأخّر من غير عكس. وهذا كما في التقدّم في العلة الناقصة^(١) التي يرتفع بارتفاعها المعلول ولا يلزم من وجودها وجوده.

وعن شيخ الإشراق: «أنّ التقدّم والتأخّر بالزمان من التقدّم والتأخّر بالطبع، لأنّ مرجعه بالحقيقة إلى توقّف وجود الجزء المتأخّر على وجود المتقدّم بحيث يرتفع بارتفاعه»^(٢).

ورُدَّ^(٣) بأنّهما نوعان متغايران، فمن الجائز فيما بالطبع اجتماع المتقدّم والمتأخّر في الوجود، بخلاف ما بالزمان حيث يمتنع اجتماع المتقدّم والمتأخّر منه، بل التقدّم والتأخّر بين أجزاء الزمان بالذات.

والحقّ^(٤) أنّ ابتناء التقدّم والتأخّر بالزمان على التوقّف الوجوديّ بين

(١) قد مرّ في المرحلة الثامنة أنّ العلة الناقصة ليست بعلة حقيقة، بل إنّما هي معدّة تهيوّ المادة لإفاضة الفاعل. (٢) راجع المطارحات: ٣٠٥.

(٣) كذا ردّه صدر المتألّهين في الأسفار: ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٤) كذا أجاب المصنّف ربّ عمّا أورد صدر المتألّهين على الشيخ الإشراقيّ في تعليقاته على الأسفار: ٢٦٣ - ٢٦٤.

الجزءين لا سبيل إلى نفيه^(١) غير أن الوجود لما كان غير قارٍ يصاحب كل جزءٍ منه قوة الجزء التالي امتنع اجتماع الجزءين، لامتناع اجتماع قوة الشيء مع فعليته، والمسلم من كون التقدّم والتأخر ذاتياً في الزمان كونهما لازمين لوجوده المتقضي^(٢) غير القارٍ باختلاف القوة والفعل فيه.

فمن أراد إرجاع ما بالزمان إلى ما بالطبع، عليه أن يفسر ما بالطبع بما فيه التوقف الوجودي، ثم يقسمه إلى ما يجوز فيه الاجتماع بين المتقدّم والمتأخر، كما في تقدّم العلة الناقصة على معلولها، وما لا يجوز فيه الاجتماع، كما في تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض.

والملاك في التقدّم والتأخر بالعلية اشتراك العلة التامة ومعلولها في وجوب الوجود، مع كون وجوب العلة - وهي المتقدّمة - بالذات ووجوب المعلول - وهو المتأخر - بالغير.

وملاك التقدّم والتأخر بالتجوهر اشتراكهما في تقرّر الماهية. وللمتأخر توقّف تقرّري على المتقدّم، كتوقف الماهية التامة على أجزائها.

وملاك التقدّم والتأخر بالدهر اشتراك مرتبة من مراتب الوجود الكلية مع ما فوقها أو ما دونها في الوقوع في متن الأعيان مع توقّفها العيني على ما فوقها أو توقّف ما دونها عليها بحيث لا يجمع أحدهما الآخر^(٣)، لكون عدم المتوقّف

(١) أقول: إن كان المراد من التوقف الوجودي أن الجزء المتأخر من الزمان يتوقف على وجود المتقدّم منه - بحيث لو ارتفع الزمان المتقدّم يرتفع المتأخر - فهو لا سبيل إلى إثباته، لأنّ الجزء المتأخر لا يرتفع بارتفاع الجزء المتقدّم، بل لا يتحقّق الجزء المتأخر إلا بارتفاع الجزء المتقدّم. وإن كان المراد من التوقف الوجودي بين الجزءين أن وجود الجزء المتأخر مسبوق بوجود الجزء المتقدّم - أي ما لم يسبقه الجزء المتقدّم لا يمكن أن يتحقّق - فهو لا سبيل إلى نفيه.

(٢) وفي النسخ: «المقتضي» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) أي: لا يجمع اللاحق السابق.

مأخوذاً في مرتبة المتوقف عليه، كتقدّم عالم المفارقات العقلية على عالم المثال،
وتقدّم عالم المثال على عالم المادة.

وملاك التقدّم والتأخر بالحقيقة اشتراكهما في الثبوت الأعمّ من الحقيقي
والمجازي، وللمتقدّم الحقيقة وللمتأخر المجاز، كتقدّم الوجود على الماهية
بأصالته^(١).

وملاك التقدّم والتأخر بالحقّ اشتراكهما في الوجود الأعمّ من المستقلّ
والرابط، وتقدّم وجود العلة بالاستقلال وتأخر وجود المعلول بكونه رابطاً.

(١) قال الحكيم السبزواري في ملاك السبق في الأقسام الثمانية:

وملاك التقدّم والتأخر بالحقّ اشتراكهما في الثبوت الأعمّ من الحقيقي والمجازي، وللمتقدّم الحقيقة وللمتأخر المجاز، كتقدّم الوجود على الماهية بأصالته ^(١) .	وملاك التقدّم والتأخر بالحقّ اشتراكهما في الوجود الأعمّ من المستقلّ والرابط، وتقدّم وجود العلة بالاستقلال وتأخر وجود المعلول بكونه رابطاً.
وملاك التقدّم والتأخر بالحقيقة اشتراكهما في الثبوت الأعمّ من الحقيقي والمجازي، وللمتقدّم الحقيقة وللمتأخر المجاز، كتقدّم الوجود على الماهية بأصالته ^(١) .	وملاك التقدّم والتأخر بالحقّ اشتراكهما في الوجود الأعمّ من المستقلّ والرابط، وتقدّم وجود العلة بالاستقلال وتأخر وجود المعلول بكونه رابطاً.

راجع شرح المنظومة: ٨٨ - ٨٩.

الفصل الثالث

في المعية

وهي اشتراك أمرين في معنى^(١) من غير اختلافٍ بالكمال والنقص اللذين هما التقدّم والتأخّر، لكن ليس كلُّ أمرين ارتفع عنهما نوعٌ من التقدّم والتأخّر معيّن في ذلك النوع، فالجواهر المفارقة ليس بينهما^(٢) تقدّمٌ وتأخّرٌ بالزمان ولا معية في الزمان. فالمعانِ زماناً يجب أن يكونا زمانيّين من شأنهما التقدّم والتأخّر الزمانيّان، فإذا اشتركا في معنى زمانيّ من غير تقدّمٍ وتأخّرٍ فيه فهما المعان فيه. وبذلك يظهر أن تقابل المعية مع التقدّم والتأخّر تقابل العدم والملكة^(٣). فالمعية

(١) أي: في مبدأ. (٢) أي: بين الجوهرين منها.

(٣) كما في الأسفار ٣: ٢٦٨.

وقال الحكيم السبزواري - تعليقاً على الأسفار ٣: ٢٦٨ - : «لعلك تقول: إنّنا نقطع بأنّ المعية ليست مجرد رفع التقدّم والتأخّر، بل أمرٌ وجوديٌّ يلزمه هذا الرفع، كما أنّ السواد ليس مجرد رفع البياض - مثلاً - بل كيفية ملزومة للرفع.

قلنا: الاثنان إمّا مثلان وإمّا خلافان وإمّا مقابلان. والتقابل أربعة مشهورة. لامجال للتماثل بين المعية وبين التقدّم والتأخّر، وهو واضح؛ ولا للتخالف، لعدم جواز اجتماع المعية معهما في المحلّ، ولا للتضايّف - كما ذكره رحمته - ولا للتضادّ، لعدم التعاقب على موضوع واحد، إذ لا يجوز ورود المعية بالذات على العقل الأوّل والثاني اللذين هما موضوعا التقدّم والتأخّر بالذات. وقد أبطل السلب والإيجاب بقوله: «إذ ليس كلّ شيئين ليس بينهما...». فبقي أن تكون المعية هي رفعهما عمّا من شأنه الاتّصاف بهما بأحد المعاني. فظهر أن ادعاء القطع من الوهم لا العقل. نعم، المعية في نفسها من الإضافات المتشابهة الأطراف».

اشترك أمرين في معنى من غير اختلافٍ بالتقدّم والتأخّر، والحال أنّ من شأنهما التقدّم والتأخّر في ذلك المعنى^(١). والتقدّم والتأخّر من الملكات، والمعيّة عدميّة. فالمعيّة في الرتبة كمعيّة المأمومين الواقفين خلف الإمام بالنسبة إلى المبدأ المفروض في المسجد في الرتبة الحسيّة، وكمعيّة نوعين أو جنسين تحت جنسٍ في الأنواع والأجناس المترتبة بالنسبة إلى النوع أو الجنس. والمعيّة في الشرف كشجاعين متساويين في الملكة. والمعيّة في الزمان كحركتين واقعتين في زمانٍ واحدٍ بعينه^(٢)، ولا تتحقّق معيّة بين أجزاء الزمان نفسه، حيث لا يخلو جزءان منه من التقدّم والتأخّر. والمعيّة بالطبع كالأجزاء المتساويين بالنسبة إلى الكل^(٣). والمعيّة بالعلية كمعلوليّ علةٍ واحدةٍ تامّة، ولا تتحقّق معيّة بين علتين تامّتين^(٤)، حيث لا تجتمعان على معلولٍ واحد. والحال في المعيّة بالحقيقة والمجاز وفي المعيّة بالحقّ كالحال في المعيّة بالعلية. والمعيّة بالدهر كما في جزءين من أجزاء مرتبة من مراتب العين لو فرض فيها كثرة.

(١) والأولى أن يقال في تعريفهما: «هي عدم اختلاف أمرين في المبدأ المشترك، والحال أنّ من شأنهما الاختلاف فيه بالكمال والنقص، كما أنّ التقدّم والتأخّر اختلاف أمرين في المبدأ المشترك بالكمال والنقص، فالكمال منهما متقدّم والناقص متأخّر». والوجه في أولويّته أنّه يوافق مذهب المصنّف ﷺ تبعاً لصدر المتألّهين من أن تقابل المعيّة مع التقدّم والتأخّر تقابل العدم والملكة.

وأما تعريفها باشتراك أمرين في معنى من غير اختلاف بالكمال والنقص فهو لا يوافق مذهب المصنّف ﷺ، وذلك لأنّ الاشتراك في معنى - الذي أخذ في تعريف المعيّة - أمرٌ وجوديٌّ، وتعريف المعيّة به يستلزم أن تكون المعيّة أمراً وجودياً كما كان التقدّم والتأخّر أمراً وجودياً، وحينئذٍ لا يصحّ القول بكون تقابلها مع التقدّم والتأخّر تقابل العدم والملكة، بل الصحيح أن يقال: إنّ تقابلها معهما تقابل التضادّ.

(٢) كحركة عرّضين يعرضان على موضوع واحد بسبب حركة موضوعهما.

(٣) كالهولي والصورة الصادرتين من العقل الفعّال.

(٤) بل لا علة تامّة إلا الواجب تعالى، كما مرّ.

الفصل الرابع

في معنى القدم والحدوث وأقسامهما

إذا كان الماضي من زمانٍ وجودٍ شيءٍ أكثر ممّا مضى من وجود شيءٍ آخر - كزيد مثلاً يمضي من عُمره خمسون وقد مضى من عُمر عمرو أربعون - سُمّي الأكثر زماناً عند العامّة: «قديماً» والأقلّ زماناً: «حادثاً». والمتحصّل منه: أنّ القديم هو الذي كان له وجودٌ في زمانٍ لم يكن الحادث موجوداً فيه بعد، أي أنّ الحادث مسبوقُ الوجود بالعدم في زمانٍ كان القديم فيه موجوداً، بخلاف القديم. وهذان المعنيان المتحصّلان إذا عُمّما وأخذنا حقيقيّين كانا من الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود، فانقسم الموجود المطلق إليهما^(١) وصار البحث عنهما بحثاً فلسفياً.

فالموجود ينقسم إلى قديم وحادث، والقديم ما ليس بمسبوق الوجود بالعدم، والحادث ما كان مسبوق الوجود بالعدم.

والذي يصحّ أن يؤخذ في تعريف الحدوث والقدم من معاني السبق وأنواعه المذكورة أربعة، هي: السبق الزماني، والسبق العليّ، والسبق الدهريّ، والسبق

(١) فيقال: الموجود إمّا قديم وإمّا حادث. أو يقال: الموجود إمّا مسبوق بالعدم وإمّا ليس

بالحقّ. فأقسام القدم والحدوث أربعة: القدم والحدوث الزمانيّان، والقدم والحدوث العلّيان - وهو المعروف بالذاتيين -، والقدم والحدوث بالحقّ^(١) والقدم والحدوث الدهريّان^(٢). ونبحث عن كلّ منها تفصيلاً.

(١) وهذا ما ذكره صدر المتألّهين في الأسفار ٣: ٢٥٧.

(٢) وهذا ما ذكره السيّد الداماد في القبسات: ١١٧.

الفصل الخامس

في القِدم والحدوث الزمانيّين

الحدوث الزمانيّ كونُ الشيء مسبوقةً الوجودَ بعدمِ زمانيّ. وهو حصول الشيء بعد أن لم يكن، بعديّةً لا تجامع القبليّة^(١). ولا يكونُ العدمُ زمانيّاً إلا إذا كان ما يقابله من الوجودِ زمانيّاً^(٢). وهو^(٣) أن يكون وجود الشيء تدريجياً منطبقاً على قطعةٍ من الزمانِ مسبوقةً بقطعةٍ ينطبق عليها عدمه^(٤).

(١) هذا تفسير آخر للحدوث الزمانيّ. ويمكن أن يقال: «الحدوث الزمانيّ هو مسبوقةً وجود الشيء بالعدم الزمانيّ الذي لا يجامع وجوده في الزمان».

(٢) العدم بما هو عدم لا شيءيّة له لكي يكون زمانيّاً أو غير زمانيّ. نعم، لو وجد الشيء في زمان ثمّ يعدم فالعدم المضاف إلى الوجود - أي عدم وجود الشيء في زمان بعد - يكون زمانيّاً، كما أنّه زمانيّ لو كان بحيث لو تحقّق مكانه الوجود لكان زمانيّاً.

(٣) وهذا أيضاً تفسير آخر للحدوث الزمانيّ. فالضمير يرجع إمّا إلى الحدوث الزمانيّ، أو إلى كون الشيء مسبوقةً الوجودَ بعدمِ الزمانيّ، أو إلى حصول الشيء بعد أن لم يكن.

(٤) ولا يخفى ما فيه من أن الزمانيّ أعمُّ ممّا كان زمانيّاً بنفسه أو زمانيّاً بأطرافه. والأوّل أعمُّ من أن يكون على وجه الانطباق أو يكون لا على وجه الانطباق. فكيف يختصّ الحدوث الزمانيّ بما كان زمانيّاً على وجه الانطباق؟

وبتعبير أوضح: إنّ الزمانيّ على قسمين:

الأوّل: ما يكون زمانيّاً بنفسه. وهذا على قسمين: (أحدهما) ما يكون زمانيّاً بنفسه ←

ويقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الزماني الذي هو عدم كون الشيء مسبقاً للوجود بعدم زمني، ولازمه أن يكون الشيء موجوداً في كل قطعة مفروضة قبل قطعة من الزمان منطبقاً عليها.

وهذان المعنيان إنما يصدقان في الأمور الزمانية التي هي مظروفة للزمان منطبقاً عليه، وهي الحركات والمتحركات. وأمّا نفس الزمان فلا يتّصف بالحدوث والقدم الزمانيين، إذ ليس للزمان زمان آخر حتى ينطبق وجوده عليه فيكون مسبقاً بعدم فيه أو غير مسبقاً^(١).

نعم، لما كان الزمان متصفاً بالذات بالقبليّة والبعديّة^(٢) غير المجامعتين كان كل جزء منه مسبقاً للوجود بعدمه الذي مصداقه كل جزء سابق عليه، فكل جزء

→ على وجه الانطباق، أي يكون واقعاً في الزمان على وجه الانطباق، بحيث يكون كل جزء منه واقعاً في جزء من الزمان الذي ينطبق عليه تدريجاً، ولا يكون بجميع أجزائه واقعاً في جزء من الزمان كالحركة القطعية. و(ثانيهما) ما يكون زمانياً بنفسه لا على وجه الانطباق، فيكون هو بجميع أجزائه واقعاً في جزء من الزمان وفي جزء آخر وهكذا، كالحركة التوسّطية. الثاني: ما يكون زمانياً بأطرافه، أي يكون واقعاً في طرف الزمان دفعاً، وهو الآن، كالاتّيات، مثل: الوصول والترك والاتّصال والانفصال.

إذا عرفت هذا، فنقول: لا وجه لاختصاص الحدوث الزماني بما إذا كان وجود الشيء تدريجياً منطبقاً على قطعة من الزمان. كيف والزماني أعم من الأقسام الثلاثة؟
(١) لا يخفى أن كلمات المصنّف رحمته في ثبوت القديم الزماني وقدم الزمان مضطربة جداً. ذهب في المقام إلى ثبوت القديم الزماني وقال: «وهذان المعنيان إنما يصدقان في الأمور الزمانية التي هي مظروفة للزمان منطبقاً عليه وهي الحركات والمتحركات». وأنكر ثبوته في تعليقه على الأسفار ٣: ٢٤٦، حيث قال: «وأما القديم الزماني فغير متحقّق الوجود البتّة».

وأنكر في المقام اتّصاف نفس الزمان بالقدم والحدوث الزمانيين. وأثبت اتّصافه بالقدم الزماني في بداية الحكمة: ١٤٧، حيث قال: «القدم الزماني وهو عدم مسبقية الشيء بالعدم الزماني، كمطلق الزمان الذي لا يتقدّمه زمان ولا زماني، وإلا ثبت الزمان من حيث انتفى، هذا خلف».

(٢) وفي النسخ: «متصفاً بالذات بالقبليّة والبعديّة بالذات» والصحيح ما أثبتناه.

من الزمان حادثٌ زمنيٌّ بهذا المعنى^(١). وكذلك الكلّ، إذ لما كان الزمان مقداراً غيرَ قارٍّ للحركة التي هي خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً كانت فعليّة وجوده مسبوقةً بقوّة وجوده وهو الحدوث الزمنيّ.

وأما الحدوث بمعنى كون وجود الزمان مسبوقةً بعدم خارج من وجوده سابق عليه سبقاً لا يجامع فيه القبلُ البعدَ ففيه فرضُ تحقّق القبليّة الزمانيّة من غير تحقّق الزمان. وإلى ذلك يشير ما نُقل عن المعلّم الأوّل: «أنّ من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر»^(٢).

تنبيه:

قد تقدّم في مباحث القوّة والفعل^(٣) أنّ لكلّ حركة شخصيّة زماناً شخصياً يخصّها ويقدرها، فمنه الزمان العموميّ الذي يعرض الحركة العموميّة الجوهرية التي تتحرّك بها مادّة العالم الماديّ في صورها، ومنه الأزمنة المتفرّقة التي تعرض الحركات المتفرّقة العرضيّة وتقدرها. وأنّ الزمان الذي يقدر به العامّة^(٤) حوادث العالم هو زمان الحركة اليوميّة الذي يراد بتطبيق الحوادث عليه الحصول على نسب بعضها إلى بعض بالتقدّم والتأخّر والطول والقصر ونحو ذلك. إذا تذكّرت هذا فاعلم أنّ ما ذكرناه من معنى الحدوث والقدم الزمانيين يجري في كلّ زمان كيفما كان، فلا تغفل.

(١) لا يخفى أنّ هذا الكلام لا يتمّ إلا إذا لم يكن للزمان جزءاً لم يسبقه زمان، وإلا فما ذكره لا يصدق في ذلك الجزء، بل لا بدّ من القول بحدوثه الدهريّ.

(٢) والناقل صدر المتألّهين في الأسفار ٣: ٢٤٥.

(٣) في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة.

(٤) وفي النسخ: «يقدر بها العامّة» والصحيح ما أثبتناه.

الفصل السادس في الحدوث والقدم الذاتيين

الحدوث الذاتي كونه وجود الشيء مسبقاً بالعدم المتقرر في مرتبة ذاته^(١) والقدم الذاتي خلافه^(٢).

قالوا^(٣): «إن كل ذي ماهية فإنه حادث ذاتاً». واحتجوا عليه^(٤) بأن كل ممكن فإنه يستحقّ العدم لذاته ويستحقّ الوجود من غيره، وما بالذات أقدم ممّا بالغير، فهو مسبق الوجود بالعدم لذاته.

واعترض عليه^(٥) بأن الممكن لو اقتضى لذاته العدم كان ممتنعاً، بل هو لإمكانه لا يصدق عليه في ذاته أنه موجودٌ، ولأنه معدومٌ. فكما يستحقّ الوجود عن علّةٍ خارجةٍ كذلك يستحقّ العدم عن علّةٍ خارجةٍ، فليس شيءٌ من الوجود

(١) كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلّةٍ خارجةٍ من ذاتها، وليس لها في ماهيتها إلا العدم.

(٢) فهو عدم مسبقية الشيء بالعدم في حد ذاته، كالوجود الواجبي الذي ماهيته إنيته.

(٣) أي الحكماء.

(٤) راجع المباحث المشرقية ١: ١٣٤، والأسفار ٣: ٢٤٦.

(٥) هذا الاعتراض ممّا خطر ببال الفخر الرازي، فذكره في المباحث المشرقية ١: ١٣٤. وتعرض له أيضاً صدر المتألهين في الأسفار ٣: ٢٤٧.

والعدم أقدم بالنسبة إليه من غيره، فليس وجوده عن غيره مسبقاً بعده لذاته. وأجيب عنه^(١): بأن المراد به عدم استحقاق الوجود بذاته سلباً تحصيلياً لا بنحو العدول^(٢) وهذا المعنى^(٣) له في ذاته^(٤) قبل الوجود الآتي من قبل الغير. حجة أخرى^(٥): أن كل ممكن له ماهية مغايرة لوجوده، وإلا كان واجباً لا ممكناً، وكل ما كانت ماهيته مغايرة لوجوده امتنع أن يكون وجوده من ماهيته، وإلا كانت الماهية موجودة قبل حصول وجودها، وهو محال، فوجوده مستفاد من غيره، فكان وجوده مسبقاً بغيره بالذات، وكل ما كان كذلك كان محدثاً بالذات. ويتفرع على ما تقدم أن القديم بالذات واجب الوجود بالذات، وأيضاً أن القديم بالذات لا ماهية له.

(١) كذا أجاب عنه الفخر الرازي أيضاً في المباحث المشرقية ١: ١٣٤. وتعرض له أيضاً صدر المتألهين في الأسفار ٣: ٢٤٧.

(٢) أي: أن الممكن في ذاته لا يستحق الوجود، فلم يكن موجوداً في ذاته، وإذا لم يكن موجوداً كان معدوماً. لأنه في ذاته لا استحقاقية الوجود حتى يقال: «إن ذاته تقتضي العدم وكان ممتنعاً».

(٤) أي: للممكن في ذاته.

(٥) تعرض لها الفخر الرازي في المباحث المشرقية ١: ١٣٤، وصدر المتألهين في الأسفار ٣: ٢٤٩.

وقال الحكيم السبزواري - تعليقا على الأسفار ٣: ٢٤٩ - : «يستخرج من هذا الوجه أن الحدوث الذاتي مسبوقة الوجود بالغير، كما يستخرج من الوجه الأول أن الحدوث الذاتي مسبوقة الوجود بالعدم، والسبق فيهما بالذات».

وقال المصنف رحمه الله أيضاً - تعليقا على الأسفار ٣: ٢٤٧ - : «الوجهان يشتركان في إثبات أن كل ذي ماهية - وإن شئت قلت: كل ممكن، أو كل معلول - فإنه حادث ذاتي، ويلزمه أن الواجب قديم ذاتاً لعدم مسبوقة وجوده بعدم. وإنما يختلف الوجهان باختلاف تفسيرهم الحدوث الذاتي. فالوجه الأول مبني على تفسير الحدوث الذاتي بكون وجود الشيء مسبقاً بعده لذاته. والوجه الثاني مبني على تفسيره بكونه مسبقاً بغيره لذاته».

الفصل السابع في الحدوث والقدم بالحق

الحدوث بالحق مسبوقة وجود المعلول بوجود علته التامة باعتبار نسبة السبق واللاحق بين الوجودين، لا بين الماهية الموجودة للمعلول وبين العلة كما في الحدوث الذاتي.

وذلك أن حقيقة الثبوت والتحقق في متن الواقع إنما هو للوجود دون الماهية، وليس للعلّة - وخاصة للعلّة المطلقة الواجبة التي ينتهي إليها الأمر^(١) - إلا الاستقلال والغنى؛ وليس لوجود المعلول إلا التعلق الذاتي بوجود العلة والفقر الذاتي إليه والتقوّم به، ومن الضروري أن المستقل الغني المتقوّم بذاته قبل المتعلق الفقير المتقوّم بغيره، فوجود المعلول حادثٌ بهذا المعنى مسبوقة بوجود علته، ووجود علته قديمٌ بالنسبة إليه متقدّمٌ عليه.

(١) وفي النسخ: «ينتهي إليه الأمر» والصحيح ما أثبتناه.

الفصل الثامن

في الحدوث والقدم الدهريين

الحدوث الدهريّ كون الماهيّة الموجودة المعلولة مسبوقاً بعدمها المتقرّر في مرتبة علّتها، بما أنّها^(١) ينتزع عدّمها بحدّها عن علّتها^(٢)، وإن كانت علّتها واجدةً لكمال وجودها بنحوٍ أعلى وأشرف، فعلّتها قبلها^(٣) قبليّةً لا تجماع بعديّة المعلول، بما أنّ عدم الشيء لا يجماع وجوده^(٤). والقدم الدهريّ كون العلة غير مسبوقه

(١) أي: الماهيّة الموجودة المعلولة. (٢) أي: عن وجود علّتها في المرتبة السابقة.

(٣) وفي النسخ: «فعلّيتها» والصحيح ما أثبتناه.

(٤) والمصنّف رحمه الله عرّف الحدوث الدهريّ - في بداية الحكمة: ١٤٨ - ببيان أوضح، فقال: «هو مسبوقية وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرّر في مرتبة هي فوقها في السلسلة الطوليّة، وهو عدم غير مجامع، لكنّه غير زمنيّ».

وقد مرّ أنّ الحدوث والقدم الدهريين ممّا زادهما السيّد المحقّق الداماد في القيسات: ١٧. وهذا ما استحسّنه الحكيم السبزواريّ في شرح الأسماء: ٧٣ - ٧٦، فقال: «إنّ ما ذكره سيّد الحكماء وسند العلماء السيّد المحقّق الداماد من الحدوث الدهريّ حقٌّ لا غبار عليه، بل هو مطلبٌ عالٍ ودرٌّ ثمنه غالٍ». ثمّ بيّنه بقوله: «إنّا علمناك أنّ المعبر عنه للعدم ليس إلّا الوجود باعتبار خصوصيّة أنحائه، لفقد كلّ مرتبة للمرتبة الأخرى. فكما أنّ كلّ حدٍّ وقطعةٍ من هذه السلسلة العرّضيّة - التي مرّ أنّها كخطّ ذي أجزاء بالقوّة متّصلٌ واحدٌ بالفعل - عدمٌ لحدٍّ آخر وقطعةٍ أخرى، كذلك كلّ حدٍّ ومرتبةٍ من السلسلة الطوليّة - من جسم الكلّ وطبع ←

بالمعلول هذا النحو من السابق.

وقد اتضح بما بيّناه أن تقررّ عدم المعلول في مرتبة العلة لا ينافي ما تقررّ في محله أن العلة تمام وجود معلولها وكماله، لأنّ المنفيّ من مرتبة وجود العلة هو المعلول بحدّه، لا وجوده من حيث إنّه وجودٌ مأخوذٌ عنها، ولا مناصّ عن المغايرة بين المعلول بحدّه وبين العلة، ولازمها صدق سلب المعلول بحدّه على العلة، وإلاّ اتّحداً^(١).

نعم، يبقى الكلام في ما ادّعي^(٢) من كون القبليّة والبعديّة في هذين - الحدوث والقدم - غير مجامعتين.

→ الكلّ ومثال الكلّ ونفس الكلّ وعقل الكلّ - عدمٌ لحدّ آخر ومرتبّةٍ أخرى. كما أنّ الدورة السابقة عدمٌ واقعيّ وعدمٌ مقابل للدورة اللاحقة لكونهما مرتبتين من الوجود، كذلك كليّة السلسلة العرضيّة بالنسبة إلى عالم من العوالم الطوليّة، لكونهما أيضاً في مرتبتين من الوجود، إلاّ أنّ وعاء العدم في العرّض هو الزمان وفي الطول هو الدهر. فالعالم مسبوق الوجود بالعدم الدهريّ، لكونه مسبوق الوجود بالوجود الدهريّ، كوجود العقل مثلاً. وأمّا وجود العقل فهو مسبوق بالعدم السرمديّ، لكون الوجود السابق عليه وجوداً سرمديّاً، أعني وجود الواجب تعالى. فالعالم حادثٌ دهريّ، والعقل حادثٌ سرمديّ». انتهى كلامه ملخصاً، فراجع شرح الأسماء الحسنی: ٧٤.

(١) أي: وإلاّ اتّحداً في الوجود الخارجيّ بحيث لم يكن وجود العلة إلاّ وجود المعلول وبالعكس. مع أنّهما متضائفان لا يمكن اجتماعهما في محلٍّ واحد في زمانٍ واحد من جهةٍ واحدة.

(٢) والمدعيّ السيد المحقّق الداماد في القبسات ص ١٧.

المرحلة الحادية عشرة في العقل والعامل والمعقول

والمأخوذ في العنوان وإن كان هو العقل الذي يطلق اصطلاحاً
على الإدراك الكلّي دون الجزئيّ، لكنّ البحث يعمّ الجميع.
وفيها خمسة عشر فصلاً

الفصل الأوّل

في تعريف العلم وانقسامه الأوّلي وبعض خواصّه

وجود العلم ضروريٌّ عندنا بالوجدان، وكذلك مفهومه بديهيّ لنا^(١)، وإنّما نريد بالبحث عنه^(٢) في هذا الفصل الحصول على أخصّ خواصّه. فنقول: قد تقدّم في مبحث^(٣) الوجود الذهنيّ^(٤) أنّ لنا علماً بالأشياء الخارجة عنّا في الجملة، بمعنى أنّها تحضر عندنا بماهيّاتها بعينها، لا بوجوداتها الخارجيّة التي تترتب عليها آثارها الخارجيّة^(٥)، فهذا قسمٌ من العلم، ويسمّى: «علماً حصوليّاً». ومن العلم أيضاً علم الواحد منّا بذاته^(٦) التي يشير إليها ويعبر عنها بـ«أنا»، فإنّه لا يلهو عن نفسه ولا يغفل عن مشاهدة ذاته، وإن فرضت غفلته عن بدنه

(١) كما في الأسفار ٣: ٢٧٨-٢٧٩، والمباحث المشرقيّة ١: ٣٢١-٣٢٢، وشرح الإشارات ٢: ٣١٤.

(٢) وفي النسخ: «بالبحث في هذا الفصل» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) وفي النسخ: «في بحث» والأولى ما أثبتناه.

(٤) راجع المرحلة الثالثة من المتن.

(٥) والمراد من ماهيّات الأشياء هو مفاهيمها الماهويّة، لا الماهيّات التي هي حدّ وجود الأشياء في الخارج.

(٦) أو علم العلة التامّة بمعلولاته، أي علم الواجب تعالى بمخلوقاته.

وأجزائه وأعضائه.

وليس علمه هذا بذاته بحضور ماهية ذاته^(١) عند ذاته حضوراً مفهوماً وعلماً حصولياً، لأنّ المفهوم الحاضر في الذهن - كيفما فرض - لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين^(٢)، وإنما يتشخص بالوجود الخارجي، وهذا الذي يشاهده من نفسه ويعبر عنه بـ «أنا» أمرٌ شخصيٌ بذاته غير قابل للشركة بين كثيرين. وقد تحقّق أنّ التشخص بالوجود^(٣)، فعلمنا بذاتنا إنّما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو عين وجودنا الشخصي المترتب عليه الآثار^(٤).

وأيضاً لو كان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها هو ماهية ذواتنا دون وجودها - والحال أنّ لوجودنا ماهية قائمةً به - كان لوجود واحدٍ ماهيتان موجودتان به، وهو اجتماع المثليين، وهو محال^(٥). فإذا علمنا بذواتنا بحضورها لنا وعدم غيبتها عنّا بوجودها الخارجي، لا بماهيتها فقط. وهذا قسمٌ آخر من العلم، ويسمّى: «العلم الحضورى».

وانقسام العلم إلى القسمين قسمةٌ حاصرةٌ، فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيته^(٦) وهو العلم الحضورى، أو بوجوده وهو العلم الحضورى. هذا ما يؤدّي إليه النظر البدويّ من انقسام العلم إلى الحضورى والحضورى، والذي يهدي إليه النظر العميق أنّ الحضورى منه أيضاً ينتهي إلى علم حضورى. بيان ذلك: أنّ الصورة العلمية - كيفما فرضت - مجردةٌ من المادّة عاريةٌ من القوّة، وذلك^(٧) لوضوح أنّها - بما أنّها معلومة - فعليةٌ لا قوّة فيها لشيءٍ ألبتة، فلو

(١) أي: بحضور مفهوم ذاته.

(٢) ولا يخفى أنّ المفهوم الحاضر في الذهن من حيث إنّهُ مقيس إلى الخارج كلياً، ومن حيث إنّهُ كيف نفساني قائمٌ بالنفس غير مقيسٍ إلى الخارج جزئياً خارجياً يترتب عليه آثارها الخاصّة الخارجيّة. (٣) راجع الفصل الثالث من المرحلة الخامسة. (٤) أي: الآثار الخاصّة.

(٥) أورد عليه بعض الأساتيد من تلامذة المصنّف رحمته الله نقضاً وحلاً، فراجع تعليقه على نهاية الحكمة: ٣٥٠.

(٧) أي: تجرّد الصورة العلميّة من المادّة. والمصنّف اكتفى لإثباته بذكر الدليلين المذكورين. وقد ←

فُرِضَ أَيُّ تَغْيِيرٍ فِيهَا كَانَتِ الصُّورَةُ الْجَدِيدَةُ مَبَايِنَةً لِلصُّورَةِ الْمَعْلُومَةِ سَابِقاً^(١) ولو كانت الصورة العلمية مادية لم تَأْبَ التَّغْيِيرَ.

وأيضاً لو كانت مادية لم تفقد خواص المادة اللازمة، وهي: الانقسام والزمان والمكان. فالعلم - بما أنه علمٌ - لا يقبل النصف والثالث مثلاً، ولو كان منطبعاً في مادة جسمانية لا تقسم بانقسامها. ولا يتقيّد بزمان، ولو كان مادياً - وكلّ مادّي متحرّكٌ - لتغيّر بتغيّر الزمان. ولا يشار إليه في مكان، ولو كان مادياً حلّ في مكان^(٢).

فإن قلت: عدم انقسام الصورة العلمية - بما أنها علمٌ - لا ينافي انطباقها في جسم كجزءٍ من الدماغ مثلاً، وانقسامها بعرض المحلّ، كما أنّ الكيفيّة - كاللون العارض لسطح جسم - تأبى الانقسام بما أنّها كيفيّة، وتنقسم بعرض المحلّ، فلم لا يجوز أن تكون الصورة العلمية مادية منطبعةً في محلّ منقسمةً بعرض محلّها وخاصة بناءً على ما هو المعروف من كون العلم كيفيّة نفسانيّة؟

وأيضاً انطباق العلم على الزمان وخاصة في العلوم الحسيّة والخياليّة ممّا لا ينبغي أن يرتاب فيه، كإحساس الأعمال المادية في زمان وجودها. وأيضاً اختصاص أجزاء من الدماغ بخاصّة العلم - بحيث يستقيم باستقامتها ويختل باختلالها على ما هو المسلّم في الطبّ - لا شكّ فيه، فللصورة العلميّة مكان، كما أنّ لها زماناً.

قلنا: إنّ إباء الصورة العلميّة وامتناعها عن الانقسام بما أنّها علمٌ لا شكّ فيه كما ذكر^(٣). وأمّا انقسامها بعرض انقسام المحلّ - كالجاء العصبّي مثلاً - فممّا لا شكّ في بطلانه أيضاً، فإننا نحسّ ونتخيّل صوراً هي أعظم كثيراً ممّا فرض محللاً

→ عقد الفخر الرازيّ وصدرا المتألّهين فصلاً لذكر الأدلّة المشهورة التي أقاموا على تجرّد النفس،

وهي اثني عشر دليلاً، راجع المباحث المشرقيّة ٢: ٣٤٥ - ٣٧٩، والأسفار ٨: ٢٦٠ - ٣٠٣.

(١) فما يتوهم أنّه تغيّر فيها ليس بتغيّر فيها، بل هو زوال صورة علميّة وحدوث صورة علميّة جديدة.

(٢) ويمكن الإشارة الحسيّة إليه.

(٣) راجع المباحث المشرقيّة ٢: ٣٤٦، والأسفار ٨: ٢٦١ - ٢٦٨.

لها من ^(١) الجزء العصبي، كالسماء بأرجائها والأرض بأقطارها والجبال الشاهقة والبراري الواسعة والبحور الزاخرة، ومن الممتنع انطباع الكبير في الصغير. وما قيل: «إن إدراك الكبر والصغر في الصورة العلمية إنما هو بقياس أجزاء الصورة العلمية بعضها إلى بعض» لا يفيد شيئاً، فإن المشهود هو الكبير بكبره دون النسبة الكليّة المقداريّة التي بين الكبيرة والصغيرة، وإن النسبة بينهما مثلاً نسبة المائة إلى الواحد.

فالصورة العلمية المحسوسة أو المتخيّلة - بما لها من المقدار - قائمة بنفسها في عالم النفس من غير انطباع في جزء عصبي أو أمر ماديّ غيرها، ولا انقسام لها بعرض انقسامه. والإشارة الذهنيّة إلى بعض أجزاء المعلوم وفصله عن الأجزاء الأخر - كالإشارة إلى بعض أجزاء زيد المحسوس أو المتخيّل ثم إلى بعضها الآخر - ليس من التقسيم في شيء، وإنما هو إعراض عن الصورة العلمية الأوليّة وإيجاد لصورتين أخريين.

وإذ لا انطباع للصورة العلمية في جزء عصبي ولا انقسام لها بعرض انقسامه، فارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبي وما يعمل من عمل عند الإدراك ارتباط إعدادي، بمعنى أن ما يأتيه الجزء العصبي من عمل تستعدّ به النفس لأن تحضر عندها وتظهر في عالمها الصورة العلمية الخاصّة بما للمعلوم من الخصوصيات ^(٢).

وكذلك المقارنة التي تتراءى بين إدراكاتنا وبين الزمان إنما هي بين العمل الماديّ الإعدادي التي تعمله النفس في آلة الإدراك ^(٣) وبين الزمان، لا بين الصورة العلمية بما أنه علم وبين الزمان. ومن الدليل على ذلك أننا كثيراً ما ندرك شيئاً من المعلومات ونخزنها عندنا ثم نذكره بعينه بعد انقضاء سنين متمادية من غير

(١) بيان للمحلّ المفروض.

(٢) فليس الجزء العصبي إلا آلة للإحساس تستعدّ بها النفس للإدراك. وفي النسخ: «لأن يحضر عندها ويظهر في عالمها. فالصورة العلمية...» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) وهو الجزء العصبي.

أيّ تغييرٍ، ولو كان مقيداً بالزمان لتغيّر بتغيّره (١).

فقد تحصّل بما تقدّم أنّ الصورة العلميّة - كيفما كانت - مجردة من المادّة خالية عن القوّة. وإذ كانت كذلك فهي أقوى وجوداً من المعلوم المادّي الذي يقع عليه الحسّ وينتهي إليه التخيّل والتعقل، ولها آثار وجودها المجرّد. وأمّا آثار وجودها الخارجيّ المادّي الذي نحسبه متعلّقاً للإدراك (٢) فليست آثاراً للمعلوم بالحقيقة الذي يحضر عند المدرك حتّى ترتّب عليه أو لا ترتّب، وإنّما هو الوهم يوهّم للمدرك أنّ الحاضر عنده حال الإدراك هو الصورة المتعلّقة بالمادّة خارجاً، فيطلب آثارها الخارجيّة، فلا يجدها معها، فيحكم بأنّ المعلوم هو الماهيّة بدون ترتّب الآثار الخارجيّة.

فالمعلوم - عند العلم الحصوليّ بأمرٍ له نوعٌ تعلّق بالمادّة - هو موجودٌ مجرّد، هو مبدأ فاعليّ لذلك الأمر (٣)، واجدٌ لما هو كماله، يحضر بوجوده الخارجيّ للمدرك، وهو علمٌ حضوريّ، ويتعقّب انتقال المدرك إلى ما لذلك الأمر من الماهيّة والآثار المترتبة عليه في الخارج (٤). وبتعبيرٍ آخر: العلم الحصوليّ اعتبارٌ عقليّ يضطرّ إليه العقل، مأخوذاً من معلومٍ حضوريّ هو موجودٌ مجرّدٌ مثاليّ أو عقليّ،

(١) كما أنّه لو كان الجزء العصبيّ مكاناً له لتغيّر بتغيّره بعد انقضاء سنين متمادية. وجذب موادّ غذائيّة ربما يوجب تغيّر الجزء العصبيّ بجميع ذرّاته.

(٢) وفي النسخ: «التي نحسبها متعلّقة للإدراك» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) وفيه: أنّه لا مبدأ فاعليّاً للأمر بحقيقة معنى الكلمة إلا الواجب تعالى. مضافاً إلى أنّ مجرّد كون الشيء موجوداً مجرّداً لا يكفي دليلاً على كونه مبدأ فاعليّاً ومؤثراً حقيقياً في غيره، ولو كان أقوى وجوداً من غيره، فإنّ الكيفيّات النفسانيّة الحاصلة للنفس مجردة وليست مبدأ فاعليّاً لشيء.

(٤) ولا يخفى أنّ كلامه هذا ينقض بما ذكره تعليقياً على الأسفار ٦: ٤٢٤ حيث قال - تعليقياً - على قول صدر المتألّهين: «بل حقيقة الابصار عندنا هي إنشاء النفس...»: «ما ذكره جرحه في الابصار يجري في مدركات سائر الحواسّ، كالمشمومات والمذوقات والملموسات، وهي جميعاً مدركة في الحسّ المشترك، كما سيأتي في علم النفس. ومدركات هذه القوّة من سنخٍ واحد، وليس بإدراك حضوريّ، بل علمٌ حصوليّ.»

حاضرٌ بوجوده الخارجي للمدرك وإن كان مدركاً من بعيد.
ولنرجع إلى ما كنا بصدده من الكلام في تعريف العلم^(١)، فنقول: حصول العلم
ووجوده للعالم ممّا لا ريب فيه. وليس كلّ حصول كيف كان، بل حصول أمرٍ هو
بالفعل فعليةً محضةً لا قوّة فيه لشيءٍ أصلاً، فإننا نجد بالوجدان أنّ الصورة العلميّة
من حيث هي لا تقوى على صورة أخرى، ولا تقبل التغيّر عمّا هي عليه من
الفعلية. فهو حصول المجرّد من المادّة عارٍ من نواقص القوّة، ونسمي ذلك:
«حضوراً».

فحضور شيءٍ لشيءٍ حصوله له بحيث يكون تامّ الفعلية غير متعلّق بالمادّة
بحيث يكون ناقصاً من جهة بعض كمالاته التي في القوّة.
ومقتضى حضور العلم للعالم أن يكون العالم أيضاً تامّاً ذا فعلية في نفسه، غير
ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنة له، وهو كونه مجرّداً من المادّة خالياً عن
القوّة. فالعلم حصولٌ أمرٍ مجرّدٍ من المادّة لأمرٍ مجرّد، وإن شئت قلت: حضور
شيءٍ لشيءٍ.

(١) أعلم أنّ في تعريف العلم مذاهب مختلفة:

الأول: ما ذهب إليه الشيخ الإشراقي، وهو أنّ العلم عبارة عن الظهور راجع حكمة
الإشراق: ١١٤ - ١١٥.

الثاني: ما ذهب إليه أبو الحسين البصري وأصحابه والفخر الرازي، وهو أنّ العلم حالة
إضافية بين العالم والمعلوم. راجع شرح مسألة العلم: ٢٩، والمباحث المشرقية ١: ٣٣١،
وشرحي الإشارات ١: ١٣٣ - ١٣٤.

الثالث: ما ذهب إليه صاحب الملخص - على ما نقل عنه في الأسفار ٣: ٢٩٠ - وهو أنّ
العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة.

الرابع: ما ذهب إليه بعض آخر، وهو أنّ العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العقل.
وتعرض لهذه الأقوال ولنقدّها صدر المتألّهين في الأسفار ٣: ٢٨٤ - ٢٩٦.
والخامس: ما ذهب إليه الأشاعرة، وهو أنّه صفة ذات تعلّق. راجع شرح المواقف: ٢٧٢.
وعرفوه أيضاً بتعاريف آخر، ذكرها المحقّق الطوسي في شرح مسألة العلم: ٢٣ - ٢٦.

الفصل الثاني

في اتّحاد العالم بالمعلوم

وهو المعنون عنه باتّحاد العاقل بالمعقول^(١)

(١) نصّ الشيخ الرئيس في أكثر كتبه على إبطال القول باتّحاد العاقل بالمعقول، كما في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من طبيعيات الشفاء، وشرح الإشارات ٣: ٢٩٢-٢٩٣. ولكن قد قرّر هذا القول وأقام الحجّة عليه في كتاب المبدأ والمعاد: ص ٦-١٠، والرسالة العرشية: ٨. وقال صدر المتألّهين - بعد التعرّض لما قال الشيخ الرئيس في كتاب المبدأ والمعاد -: «ولست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لأجل غرضٍ من الأغراض أو كان اعتقاديّاً له لاستبصارٍ وقع له من إضاءة نور الحقّ من أفق الملكوت». راجع الأسفار ٣: ٣٣٥.

وأقول: الظاهر أنّه أراد أن يفرّق بين علم الواجب بغيره وعلمنا بغيرنا، بأنّ الاتّحاد مختصّ بعلم الواجب بغيره، كما هو الظاهر ممّا ذكره في المبدأ والمعاد والرسالة العرشية، وأمّا في علمنا بغيرنا فلا، كما هو الظاهر من كلامه في سائر كتبه. وصرّح باختصاص الاتّحاد بعلم الواجب بغيره في التعليقات: ١٥٩ حيث قال: «كلّ ما يعقل ذاته فإنّه هو العقل والعاقل والمعقول، وهذا الحكم لا يصحّ إلّا في الأوّل». وقال أيضاً: «أمّا ما يقال: إنّنا إذا عقلنا شيئاً فإنّنا نصير ذلك المعقول فهو محال».

وأوّل من ذهب إلى اتّحاد العاقل بالمعقول هو فرفوريوس من المشائين. قال الشيخ الرئيس في النمط السابع من الإشارات: «وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمّل في العقل والمعقولات كتاباً يُثني عليه المشاؤون، وهو حشف كلّه».

علمُ الشيء بالشيء^(١) هو حصول المعلوم - أي الصورة العلميّة - للعالم كما تقدّم^(٢). وحصول الشيء وجوده، ووجوده نفسه^(٣) فالعلم هو عين المعلوم بالذات. ولازمُ حصول المعلوم للعالم وحضوره عنده اتّحاد العالم به، سواء كان معلوماً حضورياً أو حصولياً، فإنّ المعلوم الحصولي إن كان أمراً قائماً بنفسه كان وجوده لنفسه، وهو مع ذلك للعالم، فقد اتّحد العالم مع المعلوم، ضرورة امتناع كون الشيء موجوداً لنفسه ولغيره معاً؛ وإن كان أمراً وجوده لغيره - وهو الموضوع - وهو مع ذلك للعالم، فقد اتّحد العالم بموضوعه، والأمر الموجود لغيره متّحدٌ بذلك الغير، فهو متّحدٌ بما يتّحد به ذلك الغير. ونظير الكلام يجري في المعلوم الحضوريّ مع العالم به.

فإن قلت: قد تقدّم في مباحث الوجود الذهني^(٤) أنّ معنى كون العلم من مقولة المعلوم كون مفهوم المقولة مأخوذاً في العلم - أي صدقت^(٥) المقولة عليه بالحمل الأوّليّ دون الحمل الشائع الذي هو الملاك في اندراج الماهيّة تحت المقولة

(١) تلويحٌ إلى أنّ مورد الخلاف في مسألة اتّحاد العالم بالمعلوم هو علم الشيء بغيره. وأمّا علمه بذاته فلا ريب في أنّه ليس أمراً خارجاً عن ذاته، واتّحاد العالم بالمعلوم في علمه بذاته ممّا اتّفق عليه الحكماء.

ولا يخفى أنّ المسألة من غوامض المسائل الحكميّة. واعترف بصعوبتها الشيخ الإشراقيّ حيث قال: «وكان يصعب عليّ مسألة العلم، وما ذكر في الكتب لم ينقح لي». (راجع التلويحات: ٧٠)، كما اعترف بها صدر المتألّهين فقال: «إنّ مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكميّة التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا. ونحن لمّا رأينا صعوبة المسألة ولم نر في كتب القوم سيّما كتب أبي عليّ ما يشفي العليل بل وجدناه وكلّ من في طبقتنا كبهمنيار وشيخ اتباع الرواقيين والمحقّق الطوسيّ لم يأتوا بشيء يمكن التعويل عليه فتوجّهنا إلى مسبب الأسباب وتضرّعنا إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب، فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علماً جديداً. وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء». انتهى كلامه ملخصاً. (راجع الأسفار ٣: ٣١٢ - ٣١٣). (٢) في الفصل السابق. (٣) أي: وجوده المحدود تمام ذاته.

(٥) أي: حملت.

(٤) راجع المرحلة الثالثة من المتن.

وترتّب الآثار التي منها كون الوجود لنفسه أو لغيره - فلا الجوهر الذهني من حيث هو ذهنيّ جوهرًا بالحمل الشائع موجودًا لنفسه، ولا العَرَضُ الذهنيّ من حيث هو ذهنيّ عَرَضٌ بالحمل الشائع موجودًا لغيره. وبالجملة: لا معنى لاتحاد العاقل وهو موجودٌ خارجيٌّ مترتبٌ عليه الآثار بالمعقول الذهنيّ الذي هو مفهومٌ ذهنيّ لا ترتّب عليه الآثار^(١).

وأما العلم الحضوريّ فلا يخلو إمّا أن يكون المعلوم فيه نفس العالم كعلمنا بنفسنا أم لا. وعلى الثاني إمّا أن يكون المعلوم علّةً للعالم أو معلولاً للعالم أو هما معلولان لأمرٍ ثالث. أمّا علم الشيء بنفسه فالمعلوم فيه عين العالم ولا كثرة هناك حتّى يصدق الاتّحاد، وهو ظاهر. وأمّا علم العلّة بمعلولها أو علم المعلول بعلّته فلا ريب في وجوب المغايرة بين العلّة والمعلول، وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه بالوجود وتأخّره عن نفسه بالوجود، وهو ضروريّ الاستحالة. وأمّا علم أحد معلوليّ علّةٍ ثالثة بالآخر فوجوب المغايرة بينهما في الشخصيّة يأبى الاتّحاد. على أنّ لازم الاتّحاد كون جميع المجرّدات - وكلّ واحدٍ منها عاقلًا للجميع ومعقولًا للجميع^(٢) - شخصاً واحداً^(٣).

قلنا: أمّا ما استشكل به في العلم الحضوريّ، فيدفعه ما تقدّم^(٤) أنّ كلّ علم حصوليّ ينتهي إلى علم حضوريّ، إذ المعلوم الذي يحضر للعالم حينئذٍ موجودٌ مجردٌ بوجوده الخارجيّ الذي هو لنفسه أو لغيره.

(١) أي: الآثار الخارجيّة.

وحاصل الإشكال: أنّ البرهان المذكور إنّما يجري على القول بأنّ وجود العلم وجودٌ لغيره، وهو ممنوع، لأنّ الوجود لغيره قسمٌ من الوجود الخارجيّ الذي وجوده في نفسه، كالأعراض الخارجيّة التي يحمل عليها العرض بالحمل الشائع. وأمّا العرض الذهنيّ - كالعلم - فليس مندرجاً تحت مقولة، فلا يكون موجوداً في نفسه حتّى يكون موجوداً لنفسه أو لغيره، فلا معنى لاتّحاد العالم بالمعلوم.

(٢) أي: كون كلّ واحد منها عاقلًا للجميع ومعقولًا للجميع.

(٣) خبرٌ لقوله: «كون».

(٤) في الفصل السابق.

وأما ما استشكل به في العلم الحضوريّ فليتذكر أنّ للموجود المعلول اعتبارين: اعتباره في نفسه - أي مع الغض عن علته - فيكون ذا ماهية ممكنة موجوداً في نفسه طارداً للعدم عن ماهيته يحمل عليه وبه، واعتباره بقياس وجوده إلى وجود علته. وقد تقدّم في مباحث العلة والمعلول^(١) أنّ وجود المعلول - بما أنّه مفترق في حدّ ذاته - وجودٌ رابطٌ بالنسبة إلى علته، لا نفسيةً فيه، وليس له إلاّ التقوّم بوجود علته من غير أن يحمل عليه بشيءٍ أو يحمل به على شيءٍ.

إذا تمهّد هذا ففيما كان العالم هو العلة والمعلوم هو المعلول كانت النسبة بينهما نسبة الرابط والمستقلّ النفسي، وظاهرٌ أنّ الموجود الرابط يأبى الموجودية لشيءٍ، لأنّها فرع الوجود في نفسه وهو موجودٌ في غيره، ومن شرط كون الشيء معلوماً أن يكون موجوداً للعالم^(٢)، لكنّ المعلول رابط متقوّم بوجود العلة - بمعنى ما ليس بخارج وليس بغائب عنها - فكون وجوده للعلة إنّما يتمّ بمقوّمه الذي هو وجود العلة، فمعلومُ العلة^(٣) هو نفسها بما تقوّم وجود المعلول، فالعلة تعقل ذاتها والمعلول غير خارج منها، لا بمعنى الجزئية والتركّب^(٤). والحمل بينهما^(٥) حمل المعلول متقوّم بالعلة على العلة، وهو نوعٌ من حمل الحقيقة والرقيقة. ونظير الكلام يجري في العلم بالرابط، فكلّ معلومٍ رابطٍ معلومٌ بالعلم بالمستقلّ الذي يتقوّم به ذاك الرابط.

وفيما كان العالم هو المعلول والمعلوم هو العلة - لما كان من الواجب وجود المعلوم للعالم ويستحيل في الوجود الرابط أن يوجد له شيء - إنّما يتمّ وجود العلة للمعلول بتقوّمه بالعلة، فالعلة بنفسها موجودة لنفسها - والحال أنّ المعلول غير

(١) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.

(٢) أي: موجوداً لغيره، وهو فرع كونه موجوداً في نفسه.

(٣) أي: معلومُ العالم الذي هو العلة.

(٤) بل بمعنى أنّ المعلول مرتبة دانية لوجود العلة، والعلة مرتبة عالية لوجود المعلول.

(٥) أي: بين العالم والمعلوم.

خارج منها - عالمة بالعلّة نفسها، ويُنسب إلى المعلول بما أنّه غير خارج منها، ولا ينال من العلم بها إلا ما يسعه من وجودها^(١)، والحمل بينهما حمل العلة على المعلول متقوّمًا بالعلّة، والحمل أيضاً نوعٌ من حمل الحقيقة والرقيقة.

فمآل علم المعلول بعلته إلى علم العلة - وهي مأخوذة مع معلولها - بنفسها وهي مأخوذة وحدها. ومآل علم العلة بمعلولها إلى علم العلة - وهي مأخوذة في نفسها - بنفسها وهي مأخوذة مع معلولها.

وفيما كان العالم والمعلوم معلولين لعلّةٍ ثالثةٍ فليس المراد من اتّحاد العالم والمعلوم انقلاب الشخصين شخصاً واحداً، بل انتزاع ماهيّتي العالم والمعلوم من العالم. وأمّا عدّ علم الشيء بنفسه من اتّحاد العالم والمعلوم فهو باعتبار انتزاع مفهومَي العالم والمعلوم منه، وهما مفهومان متغايران، فسُمّي ذلك: «اتّحاداً»، وإن كان في نفسه واحداً.

وبما تقدّم يظهر فساد الاعتراض بلزوم كون جميع المجرّدات شخصاً واحداً لما ظهر أنّ شخصيّة العالم أو المعلوم لا تبطل بسبب الاتّحاد المذكور.

(١) وفي النسخ: «وجوده» والصحيح ما أثبتناه.

الفصل الثالث

في انقسام العلم الحسوليّ إلى كليّ وجزئيّ وما يتّصل به

ينقسم العلم الحسوليّ^(١) إلى كليّ وجزئيّ. والكليّ ما لا يمتنع العقل من فرض صدقه على كثيرين، كالإنسان المعقول، حيث يجوز العقل صدقه على كثيرين في الخارج. والجزئيّ ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين، كالعلم بهذا الإنسان الحاصل بنوع من الاتّصال بمادّته الحاضرة، ويسمّى: «علماً حسّياً وإحساسياً»، وكالعلم بالإنسان المفرد من غير حضور مادّته ويسمّى: «علماً خيالياً»^(٢).

(١) والمراد من العلم الحسوليّ هو التصرّ، فكان الأولى أن يقدّم انقسام العلم الحسوليّ إلى التصرّ والتصديق.

(٢) المشهور أن أقسام العلم الحسوليّ أربعة، فزادوا على الثلاثة التوهم. وذهب المصنّف في المقام - تبعاً لصدر المتألّهين في الأسفار ٣: ٣٦٢ - إلى أنّها ثلاثة: الإحساس والتخيّل والتعقل. ولكنه ذهب في تعليقه على الأسفار ٣: ٣٦٢ إلى أن العلم الحسوليّ ينقسم إلى قسمين: العلم الحسوليّ العقليّ، والعلم الحسوليّ الخياليّ؛ فقال - بعد إسقاط الوهم بأنّ الوهم إنّما ينال أموراً جزئية موجودة في باطن الإنسان، كالمحبّة والعداوة، ولا مانع من نسبة ←

وعَدُّ هذين القسمين من العلم جزئياً ممتنعاً الصدق على كثيرين إنما هو من جهة اتصال أدوات الحسِّ بمادّة المعلوم الخارجي في العلم الحسيّ وتوقُّف العلم الخياليّ على سبق العلم الحسيّ [في العلم الخياليّ] ^(١) وإلا فالصورة العلميّة - سواء كانت حسّيّة أو خياليّة أو غيرهما ^(٢) - لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين.

فروع:

الأوّل: ظهر ممّا تقدم أنّ اتّصال أدوات الحسِّ بالمادّة الخارجيّة وما في ذلك - من الفعل والانفعال المادّيّين - لحصول الاستعداد للنفس لإدراك صورة المعلوم جزئيّةً أو كليّةً.

ويظهر منه أنّ قولهم: «إنّ التعقّل إنّما هو بتقشير المعلوم ^(٣) عن المادّة وسائر الأعراض المشخّصة المكتنفة بالمعلوم حتّى لا يبقى إلّا الماهيّة المعرّاة من القشور، بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادّة واكتناف الأعراض المشخّصة، وبخلاف التخيل المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخّصة دون حضور المادّة» ^(٤) قولٌ على سبيل التمثيل للتقريب. وحقيقة الأمر أنّ الصورة المحسوسة بالذات صورةٌ مجردةٌ علميّةٌ، واشترط حضور المادّة واكتناف

→ إدراكها إلى الحسّ المشترك -: «والحقّ أنّه نوعان بإسقاط الإحساس كما أسقط الوهم، فإنّ حضور المادّة المحسوسة وغيبتها لا يوجب مغايرةً بين المدرك في حال الحضور وعدمه. نعم، الغالب هو كون الصورة أقوى جلاءً عند النفس مع حضور المادّة، وربما كان المتخيل أقوى وأشدّ ظهوراً مع عناية النفس به».

(١) وما بين المعقوفين ليس في النسخ، والصحيح اثباته.

(٢) من الوهميّة والعقليّة.

(٣) أي: بتعرّي المعلوم.

(٤) راجع الأسفار ٣: ٣٦٠ - ٣٦١، والتحصيل: ٧٤٥ - ٧٤٦، وشرح الإشارات ٢:

ص ٣٢٢ - ٣٢٤، وشرح المقاصد ١: ٢٢٩، والمبدأ والمعاد للشيخ الرئيس: ١٠٢ - ١٠٣. وفي

الجميع زادوا نوعاً آخر من العلم الحسولي غير الحسيّ والعقليّ والخياليّ، وهو الوهميّ.

الأعراض المشخصة^(١) لحصول الاستعداد في النفس للإدراك الحسي، وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيّل، وكذا اشتراط التقشير في التعقل للدلالة على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقل الماهية الكلية المعبر عنه بانتزاع الكلّي من الأفراد.

الثاني: أن أخذ المفهوم وانتزاعه من مصداقه يتوقف على نوع من الاتصال بالمصداق والارتباط بالخارج^(٢) سواء كان بلا واسطة كاتصال أدوات الحس في العلم الحسي بالخارج، أو مع الواسطة كاتصال الخيال في العلم الخيالي بواسطة الحس بالخارج^(٣) وكاتصال العقل في العلم العقلي من طريق إدراك الجزئيات بالحس والخيال بالخارج^(٤).

فلو لم تستمدّ القوّة المدركة في إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج وكان الإدراك بإنشاءٍ منها من غير ارتباط بالخارج استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصداقها وغيره، فكان من الواجب أن تصدق على كلّ شيءٍ أو لا تصدق على شيءٍ أصلاً، والحال أنّها تصدق على مصداقها دون غيره، وهذا خلف.

فإن قلت: انتهاء أكثر العلوم الحصوليّة إلى الحس لا ريب فيه، لكن ما كلُّ علمٍ حصوليّ حاصلًا بواسطة الحس الظاهر، كالحبّ والبغض والإرادة والكراهة وغيرها المدركة بالحواسّ الباطنة، فصورها الذهنيّة مدركة لا بالاتصال بالخارج. وأيضاً لا تدرك الحواسّ إلا الماهيات العرضيّة، ولا حسّ ينال الجوهر بما هو جوهر، فصورته الذهنيّة مأخوذة لا من طريق الحسّ واتّصاله بالخارج.

قلت: أمّا الصور الذهنيّة المأخوذة بالإحساسات الباطنة - كالحبّ والبغض وغيرهما - فالنفس تأخذها ممّا تدركه من الصفات المذكورة بوجودها الخارجي

(١) من الأين والتمى والوضع والكيف وغيرها.

(٢) أي خارج المفاهيم.

(٣) قوله: «بالخارج» متعلّق بقوله: «كاتصال الخيال».

(٤) أي: كاتصال العقل بالخارج من طريق إدراك الجزئيات.

في النفس، فالإتصال بالخارج محفوظٌ فيها. وأما الجوهر، فما ذُكِرَ - أن لا حسَّ ظاهراً ولا باطناً يعرف الجوهر ويناله - حقٌ لا ريب فيه، لكن للنفس في بادئ أمرها علمٌ حضوريٌّ بنفسها، تنال به نفس وجودها الخارجي وتشاهده، فتأخذ من معلومها الحضوريِّ صورةً ذهنيّةً، كما تأخذ سائر الصوَر الذهنيّة من معلومات حضوريّة على ما تقدّم، ثمّ تحسّ بالصفات والأعراض القائمة بالنفس وتشاهد حاجتها بالذات إلى النفس الموضوعّة لها وقيام النفس بذاتها من غير حاجةٍ إلى شيءٍ تقوم به، ثمّ تجد صفات عرضيّة تهجم عليها وتطرؤها من خارج فتتفاعل عنها، وهي ترى أنّها أمثال الأعراض المعلولة للنفس القائمة بها، وحكم الأمثال واحدٌ، فتحكم بأنّ لها موضوعاً هي قائمة به، كما أنّ النفس موضوعة لصفات العرضيّة، فيتحصّل بذلك مفهوم الجوهر، وهو أنّه ماهيّة إذا وجدت وجدت لا في موضوع.

الثالث: أنّه تبين بما تقدّم أنّ الوجود ينقسم من حيث التجرد عن المادّة وعدمه إلى ثلاثة عوالم كليّة:

أحدها: عالم المادّة والقوّة^(١).

وثانيها: عالم التجرد عن المادّة دون آثارها من الشكل والمقدار والوضع وغيرها، ففيه الصوَر الجسمانيّة وأعراضها وهيآتها الكماليّة من غير مادّةٍ تحمل القوّة، ويسمّى: «عالم المثال»^(٢) و«عالم البرزخ»^(٣)، لتوسّطه بين عالمي المادّة

(١) وهو عالم الأجسام والجسمانيّات الصرفة المختلطة بالمادّة والصورة. ويسمّى أيضاً: «عالم الناسوت».

(٢) والوجه في تسميته بعالم المثال أنّه مثالٌ لما فوقه من عالم المجرّدات، حيث كان مجرداً عن المادّة، ومثالٌ لما دونه في كونه صورةً لعالم الأجسام.

(٣) أي: البرزخ بين عالم العقل وعالم المادّة، فإنّه لا يكون في التجرد بمرتبة عالم العقل، كما لا يكون في التجسّم بمرتبة عالم المادّة، بل هو بالنسبة إلى عالم الأجسام مجرد وبالنسبة إلى عالم العقل غير مجرد، فهو برزخ بينهما، وقد يعبر عنه بـ«عالم الملكوت».

والتجرّد العقليّ.

وقد قَسَموا عالم المِثال إلى المِثال الأعظم القائم بنفسه^(١) والمِثال الأصغر القائم بالنفس^(٢) الذي تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة، فتنشئ أحياناً صوراً حقّةً سالحةً وأحياناً صوراً جزافيّةً تعبت بها.

وثالثها: عالم التجرّد عن المادّة وآثارها، ويسمّى: «عالم العقل»^(٣).

والعوالم الثلاثة مترتبة طولاً، فأعلاها مرتبةً وأقواها ظهوراً وأقدمها وجوداً وأقربها من المبدأ الأوّل تعاليّ وتقدّس عالم العقول المجرّدة، لتمام فعليّتها وتنزّه وجودها عن شوب المادّة والقوّة، ويليه عالم المِثال المتنزّه عن المادّة دون آثارها، ويليه عالم المادّة موطن النقص والشرّ والإمكان، ولا يتعلّق بما فيه العلم إلاّ من جهة ما يحاذيه من المِثال والعقل على ما تقدّمت الإشارة إليه^(٤)

(١) وهو الصوّر الخياليّة للنفوس الفلكيّة. ويسمّى أيضاً: «الخيال المنفصل» لانفصاله عن الإنسان والحيوان.

(٢) وهو الصوّر الخياليّة للحيوان والإنسان. ويسمّى أيضاً: «الخيال المتّصل».

(٣) وهو عالم المجرّدات المحضة التي مجرّدة عن المادّة ولواحقها والصورة وتوابعها، وهو عالم العقول الكليّة المعبر عنه بـ«عالم الجبروت».

(٤) في السطور السابقة آنفاً.

الفصل الرابع ينقسم العلم الحصولي إلى كليّ وجزئيّ بمعنى آخر

فالكليّ هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ، كصورة البناء التي يتصوّرها البناء فيبني عليها، فإنّها على حالها قبل البناء ومع البناء وبعد البناء وإن انعدم، ويسمّى: «علم ما قبل الكثرة»^(١). والعلم من طريق العلل كليّ من هذا القبيل، كعلم المنجم بأنّ القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى ساعة كذا يرجع فيه الوضع السماويّ بحيث يوجب حيلولة الأرض بين القمر والشمس، فعلمه بذلك على حاله قبل الخسوف ومعه وبعده. والوجه فيه أنّ العلة التامة في علّيتها لا تتغيّر عمّا هي عليه، ولما كان العلم بها مطابقاً للمعلوم فصورتها العلميّة غير متغيّرة، وكذلك العلم بمعلولها لا يتغيّر، فهو كليّ ثابت. ومن هنا يظهر أنّ العلم الحسيّ لا يكون كليّاً، لكون المحسوسات متغيّرة.

والجزئيّ هو العلم الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ، كعلمنا من طريق

(١) والوجه في تسميته بذلك أنّ هذا العلم موجودٌ قبل حدوث المعلوم الخارجيّ ولا يتغيّر بتغيّره.

الرؤية بحركة زيد ما دام يتحرك، فإذا وقف عن الحركة تغير العلم، ويسمى: «علم ما بعد الكثرة».

فإن قيل: تغير العلم - كما اعترفت به في القسم الثاني - دليل كونه مادياً، فإن التغير - وهو الانتقال من حال إلى حال - لازمة القوة، ولازمها المادة، وقد قلتم: «إن العلم بجميع أقسامه مجرد».

قلنا: العلم بالتغير غير تغير العلم^(١)، والتغير ثابت في تغيره، لا متغير؛ وتعلق العلم بالمتغير - أي حضوره عند العالم - إنما هو من حيث ثباته، لا تغيره، وإلا لم يكن حاضراً فلم يكن حضور شيءٍ لشيءٍ، وهذا خلف.

تنبيه:

يمكن أن يعمم التقسيم بحيث يشمل العلم الحضورى. فالعلم الكلّي كعلم العلة بمعلولها من ذاتها الواجدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف، فإنه لا يتغير بزوال المعلول لو جاز عليه الزوال. والعلم الجزئي كعلم العلة بمعلولها الدائر الذي هو عين المعلول، فإنه يزول بزوال المعلول.

(١) قال المصنّف رحمه الله في تعليقه على الأسفار ٣: ٤٠٨: «التحقيق أنّ الصّور العلميّة مجردة غير قابلة للتغيير، سواء كانت كليّة أو جزئية، غير أنّ العلوم الانفعاليّة لما كانت لا تفارق أعمالاً مادّية صادرة عن مظاهر القوى النفسانيّة - كالعين والأذن وغيرهما - كان ظهورها للنفس تابعة للفعل والانفعال المادّيّ الواقع في تلك المظاهر، وبانقطاع ذلك ينقطع الظهور بالتغيّر إنّما يقع في مرحلة المظاهر البدنيّة من حيث أعمالها، وأمّا الصّورة العلميّة وإن كانت جزئية حسّية فلا تغيّر فيها. والدليل على ذلك أنّنا نقدر على إعادة الصّور التي أحسنّاها قبل زمانٍ بعينها، ولو كانت الصّورة المحسوسة مادّية لزالّت بزوال الحركات المادّية وامتنع ذكرها بعينها بالضرورة، هذا. وأمّا العلم الإحساسيّ والخياليّ تعلق بالتغيّرات والحركات والمقادير التي تحتلّ القسمة ووجوب مطابقتها للصّورة العلميّة للمعلوم الخارجيّ. فالعلم بالتغيّر والحركة والانقسام غير تغيّر العلم وحركته وانقسامه».

الفصل الخامس في أنواع التعقل

ذكروا^(١) أن العقل على ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون عقلاً بالقوّة، أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل^(٢) ولا له شيء من المعقولات بالفعل، لخلوّه عن عامّة المعقولات.

الثاني: أن يعقل معقولاً واحداً أو معقولات كثيرة بالفعل، مميّزاً بعضها من بعض، مرتّباً لها، وهو العقل التفصيلي.

الثالث: أن يعقل معقولات كثيرة عقلاً بالفعل من غير أن يتميّز بعضها من بعض، وإنّما هو عقل بسيط إجماليّ فيه كلّ التفاصيل. ومثّلوا له بما إذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التي لك بها علمٌ، فحضرك الجواب في الوقت وأنت في أوّل لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل، لكن لا تميّز بعضها من بعض ولا تفصيل. وإنّما يحصل التميّز والتفصيل بالجواب، كأنّ ما عندك من بسيط العلم منبعّ تنبع وتجري منه التفاصيل. ويسمّى: «عقلاً إجمالياً».

(١) راجع الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من طبيعيات الشفاء، والتحصيل: ٨١٢ - ٨١٤. وتعرّض لها أيضاً الفخر الرازيّ ثمّ ناقش في القسم الأخير، راجع المباحث المشرقيّة ١: ٣٣٥ - ٣٣٧. (٢) حتّى تعقله لنفسه، فإنّه أيضاً بالقوّة.

والذي ذكره من التقسيم إنما أوردوه تقسيماً للعلم الحسولِيّ. وإذ قد عرفت فيما تقدّم^(١) أن كلَّ علم حسولِيّ ينتهي إلى علم حُضوريّ كان من الواجب أن تتلقّى البحث بحيث ينطبق على العلم الحسولِيّ، فلا تغفل^(٢). وكذا فيما يتلو هذا البحث من مباحث العلم الحسولِيّ.

(١) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(٢) ولذلك ذهب المصنّف ﷺ إلى أن علم الواجب تعالى من قبيل القسم الثالث وقال: إن علمه إجماليّ في عين الكشف التفصيليّ.

الفصل السادس في مراتب العقل

ذكروا أنّ مراتب العقل أربع^(١):

إحداها: العقل الهولانيّ، وهي مرتبةٌ كَوْنِ النفس خاليةً عن جميع المعقولات. وتسمّى: «العقل الهولانيّ» لشباهتها الهولوى الأولى في خلوّها عن جميع الفعليات.

وثانيتهما: العقل بالملكة، وهي مرتبةٌ تعقلها^(٢) للبديهيّات من تصوّرٍ أو تصديق، فإنّ العلوم البديهيّة أقدم العلوم، لتوقّف العلوم النظرية عليها.

وثالثتها: العقل بالفعل، وهي مرتبةٌ تعقلها للنظريّات باستنتاجها من البديهيّات. ورابعتها: تعقلها لجميع ما حصّلته من المعقولات البديهيّة أو النظرية المطابقة لحقايق العالم العلويّ والسفليّ، باستحضارها الجميع وتوجّهها إليها من غير شاغل مادّيّ، فتكون عالماً علمياً مظاهياً^(٣) للعالم العينيّ، وتسمّى: «العقل المستفاد»^(٤).

(١) راجع النجاة: ١٦٥ - ١٦٦، والأسفار ٣: ٤٢٨ - ٤٢٣، والفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ٨١٥ - ٨١٧، وشرح الإشارات ٢: ٣٥٣ - ٣٥٧.

(٢) الضمير يعود إلى النفس. (٣) أي: شبيهاً.

(٤) والوجه في تسميته بذلك أنّه مستفادٌ من العقل الفعّال. قال صدر المتألّهين في الأسفار ٣: ←

الفصل السابع

في مفيض هذه الصور العلمية^(١)

مفيض الصور العقلية الكلية جوهرٌ عقليٌّ مفارقٌ للمادة، عنده جميع الصور

→ ٤٦١: «وهو قريب الشبه بالعقل الفعّال، والفرق بينه وبين العقل الفعّال أنّ العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثمّ تجرّدت عنها بعد تحوّلها في الأطوار، والعقل الفعّال هو صورة لم تكن في مادة أصلاً ولا يمكن أن تكون إلا مفارقة».

(١) لا يخفى عليك أنّ ما جاء في هذا الفصل مبنيٌّ على ما ذهب إليه المشاؤون من أنّ الصور العقلية حالة في النفس قائمة به قياماً حلولياً، نظير قيام العرض بمعرضه. فعليه يكون اختراعها من العلة المفيضة إياها على النفس. وهي ما يسمّيه المشاؤون: «العقل الفعّال».

وأما على القول بأنّ الصور العقلية من فعل النفس في مرتبة العقل - كما كانت الصورة الخيالية فعلها في مرتبة الخيال - بحيث يكون قيام الصور العقلية بالنفس قياماً صدورياً، نظير قيام المعلول بالعلّة فلا شك أنّ مخترعها ومفيضها هو النفس.

وعلى القول بأنّ الصور العقلية مجردات قائمة بنفسها في عالم النفس - كما ذهب إليه المصنّف رحمته في الفصل الأوّل من هذه المرحلة - لم تحصل صور عقلية للنفس لكي نحتاج إلى إثبات مبدأ لإفاضتها عليها عند حصول استعداد خاصّ للنفس بالنسبة إليها، بل يقال: إنّ منشأ حضور الصور العقلية القائمة بنفسها في عالم النفس هو الحسّ، لا بمعنى أنّه المفيض لها، بل بمعنى أنّ النفات النفس وارتباطها بالخارج المادّي - بلا واسطة أو بواسطة - يوجب حضور الصور العقلية في عالم النفس من دون قيامها بالنفس قياماً صدورياً أو حلولياً. ولذلك من فقد حاسة من الحواس فقد العلوم المتعلقة بها.

العقلية الكلية^(١). وذلك لما تقدّم^(٢) أن هذه الصور العلمية مجردة من المادة مفاضة للنفس، فلها مفيض، ومفيضة إما هو النفس تفعلها وتقبلها معاً، وإما أمرٌ خارج مادّي أو مجرد. أمّا كون النفس هي المفيضة لها الفاعلة فيها^(٣) فمحال، لاستلزامه كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، وقد تقدّم بطلانه^(٤). وأمّا كون المفيض أمراً مادياً فيبطله أن المادّي أضعف وجوداً من المجرد، فيمتنع أن يكون فاعلاً فيها والفاعل أقوى وجوداً من الفعل؛ على أن فعل العلة المادّية مشروطٌ بالوضع، ولا وضع لمجرد. فتعين أن المفيض لهذه الصور العقلية جوهرٌ مجردٌ عقليّ هو أقرب العقول المجردة من الجوهر المستفيض، فيه جميع الصور العقلية المعقولة عقلاً إجمالياً، تتحد معه النفس المستعدة للتعقل على قدر استعدادها، فتستفيض منه ما تستعدّ له من الصور العقلية^(٥).

فإن قلت: هب^(٦) أن الصور العلمية الكلية بإفاضة الجوهر المفارق - لما تقدّم من البرهان - لكن ما هو السبب لنسبة الجميع إلى عقلٍ واحدٍ شخصيٍّ^(٧)؟ هلاً أسندوها إلى عقولٍ كثيرةٍ مختلفة الماهيات بنسبة كلٍّ واحدٍ من الصور إلى جوهر مفارق غير ما ينسب إليه غيره^(٨)، أو بنسبة كلِّ فريقٍ من الصور إلى عقلٍ غير ما ينسب إليه فريقٌ آخر؟

(١) فهذا الجوهر العقليّ المفارق أوّل ما يصدر من الله تعالى ويسمّى: «العقل الفعّال». والمناهج المذكورة لإثباته كثيرةٌ تعرّض لها صدر المتألّهين في الأسفار ٧: ٢٦٢ - ٢٨١.

(٢) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(٣) وفي النسخ: «الفاعلة لها» والصحيح ما أثبتناه.

(٤) راجع الفصل العاشر من المرحلة الثامنة.

(٥) أي: فتستفيض النفس من الجوهر المستفيض الصور العقلية على قدر استعدادها. وعليه فتكون الصور العقلية قائمةً بالنفس قياماً حلولياً وقائمةً بالعقل الفعّال قياماً صدورياً.

(٦) أي: لنفرض.

(٧) هو العقل الفعّال.

(٨) وفي النسخ: «غير ما ينسب إليه» والصحيح ما أثبتناه.

قلت: الوجه في ذلك ما تقدّم في الأبحاث السابقة^(١) أن كلَّ نوعٍ مجردٍ منحصرٌ في فردٍ، ولازمٌ ذلك أن سلسلة العقول التي يثبتها البرهان ويثبت استناد وجود المادّيات والآثار المادّية إليها، كلٌّ واحدٍ من حلقاتها نوعٌ منحصرٌ في فردٍ، وأن كثرتها كثرةٌ طويلةٌ مترتبةٌ منتظمةٌ من عللٍ فاعلةٍ آخذةٍ من أوّل ما صدر منها من المبدأ الأوّل إلى أن ينتهي إلى أقرب العقول من المادّيات والآثار المادّية، فتعيّن استناد المادّيات والآثار المادّية إلى ما هو أقرب العقول إليها، وهو الذي يسمّيه المشاؤون بـ «العقل الفعّال»^(٢).

نعم، الإشراقيون منهم^(٣) أثبتوا وراء العقول الطويلة ودونها عقولاً عرضيةً هي أرباب الأنواع المادّية، لكنهم يرون وجود كلِّ نوعٍ بأفراده المادّية وكمالاتها مستنداً إلى ربِّ ذلك النوع ومثاله^(٤).

ونظير البيان السابق الجاري في الصوّر العلميّة الكلّيّة يجري في الصوّر العلميّة الجزئيّة، ويتبيّن به أن مفيض الصوّر العلميّة الجزئيّة جوهرٌ مفارقٌ مثاليٌّ، فيه^(٥) جميع الصوّر الجزئيّة على نحو العلم الإجماليّ، تتحدّ به النفس على قدر ما لها من الاستعداد، فيفيض عليها الصوّر المناسبة.

(١) راجع الفصل السابع من المرحلة الخامسة.

(٢) راجع الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من طبيعيات الشفاء، والفصلين الرابع والخامس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء، والمباحث المشرقيّة ٢: ٥٠١ - ٥١٥، والتعليقات للشيخ الرئيس: ١٠٠ - ١٠١، والنجاة: ٢٧٣ - ٢٧٨، والأسفار ٣: ٤٦١ - ٤٦٥ و ٧: ٢٥٨ - ٢٨١.

وقال صدر المتألّهين في الأسفار ٣: ٤٦٤: «إنّ فعل هذا العقل المفارق في العقل الهولانيّ شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات. فلذلك يسمّى بالعقل الفعّال».

(٤) راجع المطارحات: ٤٥٥ - ٤٥٩، وحكمة الإشراق: ١٤٣ - ١٤٤، وشرح حكمة الإشراق:

(٥) أي: في هذا الجوهر المفارق المثاليّ. ٢٥١ - ٢٥٤.

الفصل الثامن

ينقسم العلم الحسولِيّ إلى تصوّرٍ وتصديقٍ

فإنّه إمّا صورة ذهنيّة حاصلة من معلوم واحدٍ من غير إيجاب أو سلب، كالعلم بالإنسان ومقدّم الشرطيّة، ويسمّى: «تصوّرًا». وإمّا صورة ذهنيّة من علومٍ معها إيجاب أو سلب، كالقضايا الحليّة والشرطيّة، ويسمّى: «تصديقًا».

ثمّ إنّ القضية بما أنّها تشتمل على إيجاب أو سلب مركّبة من أجزاء فوق الواحد^(١).

(١) أعلم أنّهم اختلفوا في أجزاء القضية على أقوال:

الأوّل: أنّ جميع القضايا مركّبة من أربعة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة والحكم.

الثاني: التفصيل بين الموجبة والسالبة بأنّ القضايا الموجبة مركّبة من الأجزاء الأربعة المذكورة، والقضايا السالبة مركّبة من ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة. فلا حكم في السوالب، لأنّ مفادها سلب النسبة الحكميّة الثبوتية.

الثالث: أنّ القضايا إمّا موجبة وإمّا سالبة، وكلتاها إمّا هليّة بسيطة وإمّا هليّة مركّبة. أمّا الموجبة من الهليّة المركّبة فهي مركّبة من تلك الأجزاء الأربعة. وأمّا الموجبة من الهليّة البسيطة فهي مركّبة من ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والحكم. وأمّا السالبة من الهليّة المركّبة فهي مركّبة من ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة.

وأما السالبة من الهليّة البسيطة فهي ثنائيّة مركّبة من الموضوع والمحمول. وهذا التفصيل ←

والمشهور أنّ القضية الحملية الموجبة مؤلّفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية - التي هي نسبة المحمول إلى الموضوع - والحكم باتّحاد الموضوع مع المحمول. هذا في الهيئات المركّبة التي محمولاتها غير وجود الموضوع، كقولنا: «الإنسان ضاحك». وأمّا الهيئات البسيطة التي المحمول فيها هو وجود الموضوع، كقولنا: «الإنسان موجود» فهي مركّبة من أجزاءٍ ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، إذ لا معنى لتخلّل النسبة - وهي وجودٌ رابطٌ - بين الشيء ووجوده الذي هو نفسه^(١).

وأنّ القضية الحملية السالبة مؤلّفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية السلبية، ولا حكم فيها^(٢) لأنّها حكماً عديمياً، لأنّ الحكم جعلُ شيءٍ شيئاً وسلْبُ الحكم عدم جعله، لا جعل عدمه.

والحقّ أنّ الحاجة في القضية إلى تصوّر النسبة الحكمية إنّما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس، لا بما هو جزءٌ للقضية. فالنسبة الحكمية على تقدير تحقّقها خارجة عن القضية. وبتعبيرٍ آخر: أنّ القضية هي الموضوع والمحمول

→ ما يظهر من كلام صدر المتألّهين في الأسفار ١: ٣٦٥ - ٣٧٢.

الرابع: أنّ القضايا الموجبة مركّبة من ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والحكم، سواء كانت هليّات بسيطة أو مركّبة. والقضايا السالبة - سواء كانت هليّة بسيطة أو مركّبة - مركّبة من جزئين: الموضوع والمحمول. وأمّا النسبة الحكمية فإنّما هي تصاحب القضية من جهة كون المحمولات في الهيئات البسيطة موجودة للموضوعات، فيضطرّ الذهن إلى تصوّر ارتباطها بالموضوعات، ثمّ يعمّم الذهن ذلك إلى عامّة القضايا غلطاً منه. وهذا ما اختاره المصنّف رحمته الله في المقام وتعليقته على الأسفار ١: ٣٦٦.

(١) فإنّ مفاد الهيئات البسيطة هو الحكم بثبوت الموضوع، لا ثبوت شيءٍ للموضوع حتّى يتخلّل بينهما النسبة.

(٢) وفيه: أنّ القضية لا تتحقّق إلاّ بالحكم، والقول بنفي الحكم في القضايا السالبة، وأنّ النسبة الحكمية خارجة عن القضية - كما قلتم به - يستلزم أن تكون القضية السالبة مركّبة من جزئين: المحمول والموضوع، ولم يقل به أحد، بل هذا حكمٌ بنفي كون القضية السالبة قضيةً.

والحكم، لكنّ النفس تتوصّل إلى الحكم - الذي هو جعلُ الموضوع هو المحمول بتصوّر المحمول منتسباً إلى الموضوع أولاً^(١) - ليتأتى منها الحكم. ويدلّ على ذلك خلوّ الهليّات البسيطة عن النسبة الحكميّة، وهي قضايا، كما تقدّم^(٢). فالقضيّة بما هي قضيّة لا تحتاج في تحقّقها إلى النسبة الحكميّة، هذا.

وأما كون الحكم فعلاً نفسانياً في ظرف الإدراك الذهنيّ فحقيقته في قولنا: «زيدٌ قائم» - مثلاً - أنّ النفس تنال من طريق الحسّ أمراً واحداً هو زيد القائم، ثمّ تنال عمراً قائماً وتنال زيدا غير قائم، فتستعدّ بذلك لتجزئة زيد القائم إلى مفهوميّ: «زيد» و«القائم»، فتجزّأ وتخزنهما عندها. ثمّ إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج أخذت زيدا والقائم المخزونين عندها وهما اثنان، ثمّ جعلتهما واحداً. وهذا هو الحكم الذي ذكرنا أنّه فعلٌ - أي جعلٌ وإيجادٌ - منها، تحكي به الخارج.

فالحكم فعلٌ من النفس، وهو مع ذلك من الصوّر الذهنيّة الحاكية لما وراءها. ولو كان تصوّراً مأخوذاً من الخارج لم تكن القضيّة مفيدة لصحة السكوت، كما في أحد جزئيّ الشرطيّة. ولو كان تصوّراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة واستمدادٍ من الخارج لم يحك الخارج. وسيوافيك بعض ما يتعلّق بالمقام^(٣). وقد تبين بما مرّ أنّ كلّ تصديق يتوقّف على تصوّرات أكثر من واحد، فلا تصديق إلاّ عن تصوّر.

(١) وفي النسخ جاء «أولاً» قبل قوله: «بتصوّر المحمول» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

(٣) في السطور السابقة.

الفصل التاسع

ينقسم العلم الحسولي إلى بديهي ونظري

البديهي - ويسمى ضرورياً أيضاً - ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتسابٍ ونظرٍ، كتصوّر مفهوم الوجود والشيء والوحدة، والتصديق بأن الكلّ أعظم من جزئه، وأن الأربعة زوج. والنظري ما يحتاج في تصوّره - إن كان علماً تصوّرياً - أو في التصديق به - إن كان علماً تصديقياً - إلى اكتسابٍ ونظرٍ، كتصوّر ماهية الإنسان والفرس، والتصديق بأنّ الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين، وأنّ الإنسان ذو نفسٍ مجردة.

وقد أنّهوا البديهيّات إلى ستة أقسام، هي: المحسوسات والمتواترات والتجريبيّات والفطريّات والوجدانيّات والأوليّات، على ما بيّنه في المنطق^(١). وأولى البديهيّات بالقبول الأوليّات، وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها مجرد تصوّر الموضوع والمحمول، كقولنا: «الكلّ أعظم من جزئه» و«الشيء ثابت

(١) راجع شرح المنظومة (قسم المنطق): ٨٨ - ٩١، وشرح حكمة الإشراف: ١١٨ - ١٢٣، وشرح الإشارات ١: ٢١٣ - ٢١٤، وشرح المطالع: ٢٣٣ - ٢٣٤، وأساس الاقتباس: ٣٤٥، والتحصيل: ١٩٣، والفصل الرابع من المقالة الأولى والفصل الخامس من المقالة الثالثة من الفن الخامس من منطق الشفاء.

لنفسه» أو المقدم والتالي كقولنا: «العدد إمّا زوج وإمّا فرد».
وأولى الأوليات بالقبول قضية «امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما» التي
يفصح عنها قولنا: «إمّا أن يصدق الإيجاب ويكذب السلب، أو يصدق السلب
ويكذب الإيجاب». وهي منفصلة حقيقية^(١) لا تستغني عنها في إفادة العلم قضية
نظرية ولا بديهية حتى الأوليات^(٢)، فإن قولنا: «الكلّ أعظم من جزئه» - مثلاً -

(١) وهي قضية حكم فيها بتنافي طرفيها صدقاً وكذباً في الإيجاب، فلا يمكن اجتماعهما
ولا ارتفاعهما في الإيجاب، وعدم تنافي طرفيها صدقاً وكذباً في السلب، فيجتمعان ويرتفعان فيه.
(٢) لا يقال: لا ريب في عدم استغناء القضايا النظرية عن قضية امتناع اجتماع النقيضين
وارتفاعهما. إنّما الكلام في عدم استغناء القضايا البديهية عنها، فإنّه ينافي بدايتها، ضرورة
أنّ البديهي - كما مرّ - هو ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتسابٍ ونظر، كما أنّ النظريّ ما يحتاج
في إفادة العلم إلى ضمّ ضميمة والنظر في قضية. فإذا لم تكن قضية مستغنية عن الضميمة
كانت نظرية، فالقول بعدم استغناء القضايا البديهية عن قضية امتناع اجتماع النقيضين
وارتفاعهما يستلزم أن تكون البديهية نظرية، وهذا خلف.

لأنّه يقال: التحقيق أنّ البديهيّ والنظريّ مفهومان إضافيان، فربّ متصوّر كان بديهيّاً
بالنسبة إلى متصوّر ونظريّاً بالنسبة إلى متصوّر آخر، وربّ قضية كانت بديهية بالنسبة إلى
قضية ونظرية بالنسبة إلى قضية أخرى. ولذا كان الأولى أن يقال في تعريفهما في باب
التصورات: أنّ التصرّو النظريّ ما يجوز أن يسأل عنه «ما هو؟» حتّى يقع في جوابه ما يكون
شرحاً له. والتصرّو البديهيّ ما يقع في جواب السؤال عن الشيء «ما هو؟» فإن كان هو أيضاً
مما يجوز أن يسأل عنه «ما هو؟» يكون بديهيّاً بالنسبة إلى ما قبله الذي كان هذا شرحاً له،
ونظريّاً بالنسبة إلى ما يقع في الجواب عن السؤال عنه «ما هو؟» ولم ينقطع السؤال حتّى
تنتهي السلسلة إلى ما لا يجوز أن يسأل عنه «ما هو؟» فهو أبده البديهيّات وأول الأوائل في
التصورات، وهو الوجود.

فالإنسان - مثلاً - نظريّ، أي يجوز أن يسأل عنه «ما هو؟» فيقال: «حيوان». وهذا
بالنسبة إلى الإنسان بديهيّ، ولكن لما كان يجوز أن يسأل عنه بـ «ما هو؟» فهو نظريّ ويسأل
عنه «ما هو؟» فيقال: «نام حسّاس متحرّك بالإرادة». وهذا الجواب بديهيّ من جهة أنّه وقع
في جواب السؤال عن الحيوان «ما هو؟» ونظريّ من جهة أنّه يجوز أن يسأل عنه «ما هو؟»
فيقال: «موجود». وهذا بديهيّ غير نظريّ، لعدم جواز السؤال عنه «ما هو؟»، بل إذا سئل
عنه «ما هو؟» فيقال: «موجود». فهذا أول الأوائل في باب التصورات. ←

إنّما يفيد العلم إذا منع النقيض وكان نقيضه^(١) كاذباً. فهي أوّل قضيةٍ يتعلّق بها التصديق، وإليها تنتهي جميع العلوم النظرية والبدئية في قياس استثنائي^(٢) يتمّ به العلم^(٣). فلو فرض فيها شكّ سرى ذلك في جميع القضايا وبطل العلم من أصله.

ويتفرّع على ذلك:

أولاً: أنّ لنا في كلّ قضية مفروضة قضية حقة، إمّا هي نفسها أو نقيضها. وثانياً: أنّ نقيض الواحد واحد، وأن لا واسطة بين النقيضين.

→ وأيضاً كان الأولى أن يقال في تعريفهما في باب التصديقات: أنّ التصديق النظريّ قضية يجوز أن يسأل عنها «لم هي؟» لكي يقع في الجواب قضية تتضح بها وجه الحكم فيها. والتصديق البديهيّ قضية تقع في جواب السؤال عن قضية «لم هي؟» وهذه القضية إن كانت بحيث يجوز أن يسأل عنها «لم هي؟» تكون بدئية بالنسبة إلى القضية السابقة، ونظرية بالنسبة إلى القضية التي تقع في جواب السؤال عنها «لم هي؟». ولم ينقطع السؤال حتّى ينتهي الجواب إلى قضية لا يجوز أن يسأل عنها «لم هي؟» وهي قضية «اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال»، فهي أولى الأوليات في التصديقات، وإليها ينتهي كلّ قضية نظرية أو بدئية.

وبما ذكرنا يرفع التنافي بين كون القضية بدئية وكونها غير مستغنية عن قضية أولى الأوائل.

وشبه صدر المتألّهين نسبة هذه القضية إلى غيرها من القضايا بنسبة الوجود الواجبيّ إلى وجود الماهيات، فقال: «كلّ قضية غير أولى الأوليات - بدئية كانت أو نظرية - فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص». ثمّ صرح برجوع كلّ القضايا إلى هذه القضية عند التحليل. راجع الأسفار ٣: ٤٤٣ - ٤٤٥.

ولكن أورد عليه المصنّف رحمه الله في تعليقه على الأسفار ٣: ٤٤٥ وقال: «أمّا الرجوع بالتحليل بمعنى تحصيل الحدود الوسطى وتأليف المقدمات فغير جارٍ البتّة، فإنّ أوّل الأوائل قضية منفصلة حقيقية لا ينحلّ إليها القضايا الحملية».

(١) وهو قولنا: «ليس الكلّ بأعظم من جزئه».

(٢) بأن يقال: إنّ هذه القضية إمّا أن تكون صادقةً ونقيضها كاذباً، وإمّا أن تكون كاذبةً ونقيضها صادقاً، لكنّها صادقة فيكون نقيضها كاذباً بالضرورة، فإنّ اجتماع النقيضين وارتفاعهما ممتنعان. (٣) أي: العلم بصدق أصل القضية وكذب نقيضها.

وثالثاً: أنّ التناقض بين التصورين مرجعه إلى التناقض بين التصديقين، كالتناقض بين الإنسان واللاإنسان الراجعين إلى وجود الإنسان وعدمه الراجعين إلى قولنا: «الإنسان موجود، وليس الإنسان موجود».

تنبيه:

السوفسطي - وهو المنكر لوجود العلم مطلقاً - لا يسلم قضية أولى الأوائل^(١) إذ لو سلمها كان ذلك اعترافاً منه بأنّ كلّ قضيتين متناقضتين فإنّ إحداهما حقة صادقة، وفيه اعترافٌ بوجود علمٍ ما.

ثمّ إنّ السوفسطي - بما يُظهر من الشكّ في كلّ عقد - إمّا أن يعترف بأنّه يعلم أنّه شاكٌ، وإمّا أن لا يعترف. فإن اعترف بعلمه بشكّه فقد اعترف بعلم ما، فيضاف إليه تسليمه لقضية أولى الأوائل، ويتبعه العلم بأنّ كلّ قضيتين متناقضتين فإنّ إحداهما حقة صادقة، وتعقب ذلك علوم أخرى. وإن لم يعترف بعلمه بشكّه بل أظهر أنّه شاكٌ في كلّ شيءٍ وشاكٌ في شكّه ليس يجزم بشيءٍ لغتٌ محاجته ولم ينجح^(٢) فيه برهان، وهذا الإنسان إمّا مصابٌ بأفةٍ اختلّ بها إدراكه فليراجع الطبيب، وإمّا معاندٌ للحقّ يُظهر ما يُظهر ليدحض به الحقّ فيتخلص من لوازمه فليضرب وليعذب وليمنع ممّا يحبه وليجبر على ما يبغضه، إذ كلّ شيءٍ ونقيضه عنده سواء.

نعم، بعض هؤلاء المظهرين للشكّ ممّن راجع العلوم العقلية - وهو غير مسلح بالأصول المنطقية ولا متدرّب في صناعة البرهان - فشهد اختلاف الباحثين في المسائل بالإثبات والنفي ورأى الحجج التي أقاموها على طرفي النقيض ولم يقدر - لقلّة بضاعته - على تمييز الحقّ من الباطل فتسلم طرفي النقيض في المسألة

(١) وللسوفسطيين شبهاتٌ تعرّض لها وللإجابة عليها الشيخ الرئيس في الفصل الثامن من المقالة الأولى من الهيئات الشفاء. وتبعه على ذلك غيره من المتأخرين. وأشار إليها وإلى دفعها المصنّف رحمه الله هاهنا.

(٢) وفي النسخ: «لم ينجح» والصحيح ما أثبتناه ومعناه: لم يؤثر فيه برهان.

بُعدِ المسألة^(١)، فأساء الظنّ بالمنطق، وزعم أن لا طريق إلى إصابة الواقع يؤمن معه الخطأ في الفكر ولا سبيل إلى العلم بشيءٍ على ما هو عليه. وهذا - كما ترى - قضاءً بتّي منه بأمرٍ كثيرة، كتباين أفكار الباحثين وحُجَجهم من غير أن يترجّح بعضها على بعض، واستلزام ذلك قصور الحجّة مطلقاً عن إصابة الواقع، فعسى أن يرجع بالتنبيه عن مزعمته، فليعالج بإيضاح القوانين المنطقيّة وإراءة قضايا بديهيّة لا تقبل الشكّ في حالٍ من الأحوال، كضرورة ثبوت الشيء لنفسه وامتناع سلبه عن نفسه، وليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا، وليؤمر أن يتعلّم العلوم الرياضيّة.

وهناك طائفتان من الشكّاكين دون من تقدّم ذكرهم. فطائفة يسلمون الإنسان وإدراكاته ويظهرون الشكّ فيما وراء ذلك، وطائفة أخرى تفتنوا بما في قولهم: «نحن وإدراكاتنا» من الاعتراف بأنّ للواحد منهم علماً بوجود غيره من الأناسيّ وإدراكاتهم، ولا فرق بين هذا العلم وبين غيره من الإدراكات في خاصّة الكشف عمّا في الخارج، فبدّلوا الكلام من قولهم: «أنا وإدراكاتي». ويدفعه: أنّ الإنسان ربّما يخطئ في إدراكاته، كأخطاء الباصرة واللامسة وغيرها من أغلاط الفكر، ولولا أنّ هناك حقائق خارجيّة يطابقها الإدراك أو لا يطابقها لم يستقم ذلك. على أنّ كون إدراك النفس وإدراك إدراكاتها إدراكاً علميّاً، وكون ما وراء ذلك من الإدراكات شكوكاً مجازفةً بيّنة.

ومن السفسطة قول القائل: «إنّ الذي يفيد البحث التجريبيّ أنّ المحسوسات بما لها من الوجود الخارجي ليست تطابق صورها التي في الحسّ، وإذ كانت العلوم تنتهي إلى الحسّ فلا شيء من المعلوم يطابق الخارج بحيث يكشف عن حقيقته».

ويدفعه: أنّه إذا كان الحسّ لا يكشف عن حقيقة المحسوس على ما هو عليه

(١) ويحتمل أن تكون العبارة: «بعد المسألة» كما في بداية الحكمة.

في الخارج وسائر العلوم منتهية إلى الحسّ حكمها حكمه فمن أين ظهر أنّ الحقائق الخارجيّة على خلاف ما يناله الحسّ؟ والمفروض أنّ كلّ إدراكٍ حسّيٍّ أو منتهٍ إلى الحسّ، ولا سبيل للحسّ إلى الخارج. فمآل هذا القول إلى السفسطة، كما أنّ مآل القول بأنّ الصّور الذهنيّة أشباحٌ للأُمور الخارجيّة إلى السفسطة. ومن السفسطة أيضاً قول القائل: «إنّ ما نعدّه علوماً ظنونٌ ليست من العلم المانع من النقيض في شيء».

ويدفعه: أنّ هذا القول: «إنّ ما نعدّه علوماً ظنونٌ» بعينه قضية علميّة، ولو كان ظنيّاً لم يفد أنّ العلوم ظنونٌ، بل أفاد الظنّ بأنّها ظنونٌ، فتأمّله واعتبر. وكذا قول القائل: «إنّ علومنا نسبيّةٌ مختلفةٌ باختلاف شرائط الوجود، فهناك بالنسبة إلى كلّ شرطٍ علمٌ، وليس هناك علمٌ مطلقٌ، ولا هناك علمٌ دائمٌ، ولا كليٌّ، ولا ضروريٌّ».

وهذه أقوال ناقضة لنفسها. فقولهم: «العلوم نسبيّة» إن كان نفسه قولاً نسبيّاً أثبت أنّ هناك قولاً مطلقاً فنقض نفسه، ولو كان قولاً مطلقاً ثبت به قولٌ مطلق فنقض نفسه. وكذا قولهم: «لا علم مطلقاً» وقولهم: «لا علم كليّاً» إن كان نفسه كليّاً فنقض نفسه، وإن لم يكن كليّاً ثبت به قولٌ كليٌّ فنقض نفسه. وكذا قوله: «لا علم دائماً» وقوله: «لا علم ضرورياً» ينقضان أنفسهما كيفما فرضا.

نعم، في العلوم العمليّة شوّبٌ من النسبيّة، ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى (١).

الفصل العاشر

ينقسم العلم الحسولِيّ إلى حقيقيّ واعتباريٍّ^(١)

والحقيقيّ هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فتترتب عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا تترتب عليه آثاره الخارجيّة، كمفهوم الإنسان. ولازم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم. وهذا هو الماهيّة المقولة على الشيء في جواب ما هو.

والاعتباريّ خلافُ الحقيقيّ^(٢)، وهو إمّا من المفاهيم التي حيثيّةُ مصداقها حيثيّةُ أنّه في الخارج مترتباً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيثيّةُ حيثيّةُ عدم ترتب الآثار الخارجيّة، لاستلزام ذلك إنقلابه عمّا هو عليه، كالوجود وصفاته

(١) لا يخفى أن مراده من العلم الحسولِيّ هو العلم التصوُّري، فإنّه ينقسم إلى حقيقيّ واعتباريٍّ، وأمّا التصديقات فلا تنقسم بهما، وإنّما وصفت بهما باعتبار التصوُّرات المتعلقة بهما.

(٢) أي: هو المفهوم الذي إمّا يوجد مصداقه في الخارج دون الذهن كمفهوم الوجود، وإمّا يوجد في الذهن دون الخارج كمفهوم الكلّيّ.

ولا يخفى أن البحث التفصيليّ عن المفاهيم الاعتباريّة يحتاج إلى وضع رسالة خاصّة يبحث فيها عن تعريفها وأقسامها ودائرة شمولها والفرق بينها وبين المفاهيم الحقيقيّة وغيرها من المباحث الهامّة التي ذكر بعضها المصنّف رحمته الله في كتابه: «اصول فلسفه وروش رئاليسم» و«الرسائل السبعة».

الحقيقيّة - كالوحدة والوجوب ونحوها - أو حيثيّة أنّه ليس في الخارج، كالعدم^(١) فلا يدخل الذهن وإلاّ لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجي، فلا^(٢) وجود ذهنيّاً لما لا وجود خارجيّاً له؛ وإمّا من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الذهن، كمفهوم الكلّي والجنس والفصل، فلا يوجد في الخارج وإلاّ لانقلب.

فهذه مفاهيم ذهنيّة معلومة، لكنّها مصداقاً إمّا خارجيّة محضة لا تدخل الذهن كالوجود وما يلحق به، أو بطلان محض كالعدم؛ وإمّا ذهنيّة محضة لا سبيل لها إلى الخارج، فليست بمنزعة من الخارج؛ فليست بماهيّات موجودة تارةً بوجود خارجيّ وأخرى ذهنيّ، لكنّها منتزعة من مصاديق، بشهادة كونها علوماً حصوليّة لا تترتب عليها الآثار، فتنزع من مصاديق في الذهن.

أمّا المعاني التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّها في الذهن فإنّه كان لأذهاننا أن تأخذ بعض ما تنتزعه من الخارج - وهو مفهوم - مصداقاً تنظر إليه، فيضطرّ العقل إلى أن يعتبر له خواصّ تناسبه، كما أن تنتزع مفهوم الإنسان من عدّة من أفراد - كزيد وعمرو وبكر وغيرهم -، فتأخذه وتنصبه مصداقاً وهو مفهوم، تنظر فيما تحفّه من الخواصّ، فتجده تمام ماهيّة المصاديق وهو النوع، أو جزء ماهيّتها وهو الجنس أو الفصل، أو خارجاً مساوياً أو أعمّ وهو الخاصّة أو العرض العامّ، وتجده تقبل الصدق على كثيرين - وهو الكلّيّة - وعلى هذا المنهج.

وأمّا المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّها في الخارج أو ليست فيه^(٣) فيشبه أن تكون منتزعةً من الحكم الذي في القضايا الموجبة وعدمه في السالبة.

(١) والأولى أن يقول: وإمّا من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها المفروض أنّه ليس في الخارج كالعدم، ضرورة أنّه لا مصداق للعدم حتّى يقال: «مفهوم عدم من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها أنّه ليس في الخارج». ولعلّه لم يأت به المصنّف رحمته في بداية الحكمة: ١٨٦، بل قسّم المفاهيم الاعتباريّة إلى المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّها في الخارج والمفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّها في الذهن.

(٢) استعملت الفاء للتعليل، أي: فإنّه لا وجود ذهنيّاً لما لا وجود خارجيّاً له.

(٣) أي: أو المفاهيم التي حيثيّة مصداقها المفروضة أنّها ليست في الخارج.

بيان ذلك^(١): أن النفس عند أول ما تنال من طريق الحسّ بعض الماهيات المحسوسة أخذت ما نالته فاخترته في الخيال، وإذا نالته ثانياً أو في الآن الثاني وأخذته للاختزان وجدته عين ما نالته أولاً ومنطبقاً عليه. وهذا هو الحمل الذي هو اتحاد المفهومين وجوداً^(٢). ثم إذا أعادت النفس المفهوم مكرراً بالإعادة بعد الإعادة ثم جعلتهما واحداً^(٣) كان ذلك حكماً منها وفعلاً لها، وهو مع ذلك مُحاكٍ للخارج، وفعله هذا نسبة وجودية ووجوداً رابطاً قائم بالطرفين اعتباراً.

ثم للنفس أن تتصور الحكم الذي هو فعلها، وتنظر إليه نظراً استقلالياً مضافاً إلى موصوفه بعد ما كان رابطاً، فتتصور وجود المفهوم، ثم تجرده فتتصور الوجود مفرداً من غير إضافة. فهذا يتحصّل انتزاع مفهوم الوجود^(٤) من الحكم ويقع على مصداقه الخارجي، وإن كانت حيثيته حيثية أنه في الخارج، فهي مصاديق له، وليست بأفراد مأخوذ فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها، ثم تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصة به، كالوجوب والوحدة والكثرة والقوة والفعل وغيرها.

ثم^(٥) إذا نالت النفس شيئاً من الماهيات المحسوسة فاخترته ثم نالت ماهية أخرى مباينة لها لم تجد الثانية عين الأولى منطبقاً عليها^(٦)، كما كانت تجد ذلك

(١) وحاصل بيانه: أمّا في القضايا الموجبة فإن النفس تنشئ وجوداً رابطاً بين الموضوع والمحمول، ثم تنتزع عنه مفهوم وجود المحمول، ثم تجرده عن الإضافة، فيحصل مفهوم الوجود. فالنفس تنشئ وجوداً رابطاً بين «زيد» و«قائم» مثلاً، ثم تنتزع عنه مفهوم الوجود المضاف إلى القيام، لكنه معنى حرفي ولا يمكن أن يحكي عن الوجودات المستقلة، فتتصور إليه نظراً استقلالياً وتجرده عن الإضافة، فتتصور مفهوم الوجود المستقل من دون الإضافة إلى المحمول. وأمّا في القضايا السالبة فتنشئ النفس عدماً رابطاً بين الموضوع والمحمول، ثم تنتزع عنه مفهوم عدم المضاف إلى المحمول، ثم تجرده عن الإضافة فتتصور مفهوم عدم مفرداً من غير إضافة.

(٢) وفي النسخ: «ثم جعلتها واحداً» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) أي: الوجود على نعت الإطلاق.

(٤) شروع في بيان كيفية انتزاع المفاهيم الاعتبارية من عدم الحكم في القضايا السالبة.

(٥) أي: ولم تجد الثانية منطبقاً على الأولى.

في الصورة السابقة، فإذا أحضرتهما بعد الاختزان لم تفعل فيهما ما كانت تفعله في الصورة السابقة في الماهية المكررة من الحكم، لكنها اعتبرت ذلك^(١) فعلاً لها، وهو سلب الحمل المقابل للحمل، ثم نظرت إليه^(٢) مستقلاً^(٣) مضافاً^(٤) فتصوّرت له سلب المحمول عن الموضوع، ثم مطلقاً^(٥) فتصوّرت له سلباً وعدمًا، ثم اعتبرت له خواص اضطراراً، كعدم الميز بين الأعدام وتمييزها بالإضافة إلى الموجودات. وقد تبين ممّا تقدّم:

أولاً: أن ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن معاً - كالعلم والحياة - فهو اعتباري، وإلا كان الواجب ذا ماهية، تعالى عن ذلك. وثانياً: أن ما كان منها محمولاً على أزيد من مقولة واحدة - كالحركة - فهو اعتباري، وإلا كان مجنساً بأزيد من جنس واحد، وهو محال. وثالثاً: أن المفاهيم الاعتبارية لا حدّ لها، ولا تؤخذ في حدّ ماهية جنساً لها، وكذلك سائر الصفات الخاصة بالماهيات كالكلية، إلا بنوع من التوسّع.

تنبيه

وللاعتباري فيما اصطلحوا عليه معانٍ آخر غير ما تقدّم خارجه من بحثنا: أحدها: ما يقابل الأصالة - بمعنى منشئية الآثار بالذات - المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية^(٦).

الثاني: الاعتباري - بمعنى ما ليس له وجود منحاز عن غيره - قبال الحقيقي الذي له وجود منحاز، كاعتبارية مقولة الإضافة الموجودة بوجود طرفيها، على

(١) أي: عدم الحكم وعدم الانطباق. (٢) أي: إلى سلب الحمل.

(٣) أي: نظراً استقلالياً.

(٤) أي: المضاف إلى المحمول. فتنظر إلى سلب الحمل مضافاً إلى المحمول، بمعنى أنها تنتزع مفهوم سلب حمل المحمول على الموضوع.

(٥) أي: ثم تنظر إلى سلب الحمل من غير إضافة إلى المحمول، فتصوّر السلب - وهو العدم - على نعت الإطلاق.

(٦) وفي النسخ: «أصالة الوجود والماهية» والصحيح ما أثبتناه.

خلاف الجوهر الموجود في نفسه.

الثالث: المعنى التَصَوُّريُّ أو التصديقيُّ الذي لا تحقُّق له فيما وراء ظرف العمل. ومآل الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأُمريَّة الحقيقيَّة بحدودها لأنواع الأعمال - التي هي حركات مختلفة - ومتعلقاتها للحصول على غايات حيويَّة مطلوبة، كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أموره وهداية أعضائه إلى واجب العمل؛ واعتبار المالكيَّة لزيد - مثلاً - بالنسبة إلى ما حازه من المال ليكون له الاختصاص بالتصرُّف فيه كيف شاء، كما هو شأن المالك الحقيقي في ملكه، كالنفس الإنسانيَّة المالكة لقواها؛ واعتبار الزوجيَّة بين الرجل والمرأة ليشترك الزوجان فيما يترتب على المجموع، كما هو الشأن في الزوج العددي، وعلى هذا القياس.

ومن هنا يظهر أنَّ هذه المعاني الاعتباريَّة لا حدَّ لها ولا برهان عليها. أمَّا أنَّها لا حدَّ لها فلاَّنها لا ماهيَّة لها داخلَّة في شيءٍ من المقولات، فلا جنس لها، فلا فصل لها، فلا حدَّ لها. نعم، لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها^(١).

وأما أنَّها لا برهان عليها فلاَّنَّ من الواجب في البرهان أن تكون مقدّماته^(٢) ضروريَّة دائمة كليَّة. وهذه المعاني لا تتحقَّق إلا في قضايا حقة تُطابق نفس الأمر، وأنَّي للمقدّمات الاعتباريَّة ذلك وهي لا تتعدَّى حدَّ الدعوى؟! ويظهر أيضاً أنَّ القياس الجاري فيها جدلٌ مؤلَّف من المشهورات والمسلّمات، والمقبول منها ما له أثرٌ صالح بحسب الغايات، والمردود منها اللغو الذي لا أثر له.

(١) كما أنَّ الوجوب المستعمل في هذا الباب مستعار من الوجوب بالغير الذي هو من المعقولات الفلسفيَّة. كذا قال المصنّف ﷺ في مبحث الاعتباريَّات من كتابه الموسوم بـ: «أصول فلسفه وروش رئاليسم» ٢: ٣١٥-٣١٦ و ٣٦١.

(٢) وفي النسخ: «مقدّماتها» والصحيح ما أثبتناه.

الفصل الحادي عشر في العلم الحضوريّ وأنّه لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه

قد تقدّم^(١) أنّ كلّ جوهرٍ مجردٍ فهو لتمام ذاته حاضرٌ لنفسه بنفسه وهويّته الخارجيّة، فهو عالمٌ بنفسه علماً حضورياً.

وهل يختصّ العلم الحضوريّ بعلم الشيء بنفسه أو يعمّه وعلم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلمته؟ ذهب المشاؤون^(٢) إلى الأوّل^(٣)، والإشراقيون إلى

(١) لا يخفى أنّه لم يقدّم في هذا الكتاب، بل إنّما أشار إليه في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة.

(٢) ومنهم الشيخان الفارابي وابن سينا، وبهمنيار، وأبو العباس اللوكريّ، كما في الأسفار ٦: ١٨٠.

(٣) راجع التحصيل: ٥٧٤ - ٥٧٥، وشرح الإشارات ٣: ٣٠٤. ونسبه إليهم صدر المتألّهين في الأسفار ٦: ١٨٠، والشواهد الربويّة: ٣٩.

وأما انتساب هذا القول إلى أفلاطون أمرٌ خلاف الواقع، كما في الشواهد الربويّة: ٥٥ - ٥٦. والحكيم السبزواريّ - بعد نسبته إياه إليهم في تعليقاته على الأسفار ٦: ١٦٤ - ذهب في موضعين من تعليقاته على الأسفار ٦: ١٦٠ و ٢٣٠ إلى أنّ العلم الحضوريّ منحصر في موردين: علم الشيء بنفسه وعلم الشيء بمعلوله. وذهب في موضع آخر من تعليقاته على الأسفار ٣: ٢٨٨ إلى أنّ للعلم الحضوريّ ثلاثة موارد: علم الشيء بنفسه، علمه بمعلوله، وعلمه بما هو فانٍ فيه.

الثاني (١) وهو الحقّ، وذلك لأنّ وجود المعلول وجودُ رابطٍ بالنسبة إلى وجود علته قائمٌ به غيرٌ مستقلٌّ عنه (٢) بوجه. فهو - أعني المعلول - حاضرٌ بتمام وجوده لعلته غيرٌ محجوبٍ عنها، فهو بنفس وجوده معلومٌ لها علماً حضورياً إن كانا مجردين. وكذلك العلة حاضرةٌ بوجودها لمعلولها الرابط لها القائم بها المستقلّ باستقلالها، فهي معلومةٌ لمعلولها علماً حضورياً إذا كانا مجردين، وهو المطلوب.

وقد تقدّم (٣) أنّ كلّ علمٍ حصوليٍّ ينتهي إلى علمٍ حضوريٍّ. ومن العلم الحصوليٍّ ما ليس بين العالم والمعلوم علّة ولا معلويّة، بل هما معلولا علّةً
ثالثة (٤).

(١) راجع المطارحات: ٤٨٨، والتلويحات: ٧٠-٧٤، وشرح حكمة الإشراف: ٣٥٨-٣٦٦.

(٢) أي: عن وجود علته.

(٣) راجع الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(٤) فالعلم الحضوريّ عند المصنّف رحمته الله يعمّ علم الشيء بنفسه وعلم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلته وعلم المعلول بمعلولٍ آخر إذا كانا معلولي علّةً ثالثة.

الفصل الثاني عشر

كل مجرد فإنه عقلٌ وعاقلٌ ومعقولٌ

أمّا أنّه عقلٌ فلاّنه - لتمام ذاته وكونه فعليّةً محضةً لا قوّة معها - يمكن أن يوجد ويحضر لشيءٍ بالإمكان، وكلّ ما كان للمجرّد بالإمكان فهو له بالفعل، فهو معقولٌ بالفعل. وإذ كان العقل متّحداً مع المعقول فهو عقلٌ^(١). وإذ كانت ذاته موجودةً لذاته فهو عاقلٌ لذاته. فكلّ مجردٍ عقلٌ وعاقلٌ ومعقولٌ. وإن شئت فقل: إنّ العقل والعاقل والمعقول مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجودٍ واحد. والبرهان المذكور آنفاً كما يجري في كون كلّ مجردٍ عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لنفسه يجري في كونه عقلاً ومعقولاً لغيره.

(١) هذا البرهان مركّب من قياسات أربعة مترتّبة:

ألف) هذا مجرد، وكلّ مجرد بما هو مجرد يكون أمراً بالفعل، فهذا المجرد يكون أمراً بالفعل.

ب) ثمّ نجعل النتيجة صغرى قياسٍ آخر، فيقال: هذا المجرد يكون أمراً بالفعل، وكلّ ما يكون بالفعل يمكن أن يكون معلوماً، فهذا المجرد يمكن أن يكون معلوماً.

ج) ثمّ نجعل النتيجة صغرى قياسٍ آخر، فيقال: هذا المجرد يمكن أن يكون معلوماً، وكلّ ما كان للمجرّد بالإمكان فهو له بالفعل، فهذا المجرد معلوم بالفعل.

د) ثمّ نجعل النتيجة صغرى قياسٍ آخر، فيقال: هذا المجرد معلوم بالفعل، وكلّ علم متّحد مع معلومه، فهذا المجرد المعلوم متّحد مع العلم.

فإن قيل^(١): لازم ذلك أن تكون النفس الإنسانية لتجردها عاقلة لنفسها ولكل مجرد مفروض^(٢) وهو خلاف الضرورة.

قلنا^(٣): هو كذلك لو كانت النفس المجردة مجردة تجرداً تاماً ذاتاً وفعلاً، لكنها مجردة ذاتاً ومادية فعلاً، فهي لتجردها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل، وأما تعقلها لغيرها فيتوقف على خروجها من القوة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة التي تكتسبها. فلو تجردت تجرداً تاماً ولم يشغلها تدبير البدن حصل لها^(٤) جميع التعقلات حصولاً بالفعل بالعقل الإجمالي وصارت عقلاً مستفاداً^(٥).

(١) هذا الإشكال أورده بعض من عاصر الشيخ الرئيس عليه، كما نقل في المباحث المشرقية ١: ٣٧٣ والأسفار ٣: ٤٥٨.

(٢) فكانت عالمة بجميع المعلومات، وهو خلاف الوجدان.

(٣) كما أجاب عنه الشيخ الرئيس على ما في المباحث المشرقية ١: ٣٧٣، والأسفار ٣: ٤٥٨-٤٥٩.

(٤) وفي النسخ: «حصلت له» والصحيح ما أثبتناه.

(٥) وناقش فيه صدر المتألهين ثم أجاب عن الإشكال بوجه آخر:

أما المناقشة فحاصلها: أن كلام الشيخ غير وافٍ بالمقصود، إذ يمكن أن يقال: إن النفس الناطقة عند الشيخ جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته الجوهرية ولا يكتنفه شيء من العوارض المادية. والبرهان المذكور - إن تم - جارٍ في كل ذات مجردة، فيجب أن تكون كل نفس - لو فرض زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالكلية - عاقلة بجميع المعقولات دفعة واحدة بلا اكتساب، لكن التالي باطل، فإن من المعلوم أن نفوس الصبيان - لو فرض زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم - لا تكون عالمة بجميع المعقولات دفعة واحدة، وإذا بطل التالي بطل المقدم.

وأما الجواب عن الإشكال فقال: «إن النفس الإنسانية في أوائل نشأتها ليست عقلاً بالفعل، لأنها وإن تجردت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية. ودلائل اثبات تجردها إنما يدل على تجردها عن العالم الطبيعي. فللنفوس غير النشأة الحسية نشأتان أخريان: نشأة الخيال ونشأة العقل. فكل نفس إنسانية إذا استحکم فيه إدراك الصور الخيالية حتى يصير خيالاً بالفعل ومتخيلاً. فحينئذ يتحقق فيه أن ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي. وجميع ما فيه من ذوات الجهات والأوضاع ←

وليتنبّه أنّ هذا البيان إنّما يجري في الذوات المجرّدة التي وجودها في نفسها لنفسها^(١). وأمّا الأعراض التي وجودها في نفسها لغيرها فالعقل لها - الذي يحصل له المعقول - موضوعها لا أنفسها. وكذلك الحكم في النسب والروابط التي وجوداتها في غيرها.

→ لصيرورتها عين الصوّر الخياليّة التي وجودها ليس في هذا العالم، لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوضعيّة. وإذا استحكم فيه إدراك الصورة العقليّة فعند ذلك يصير عقلاً ومعقولاً بالفعل، فيتحقّق تجرّده عن الكونين، فله أن يعقل كلّ حقيقة وماهيّة متى شاء وأراد لصيرورتها عين الصوّر العقليّة بالفعل بعد ما كان كذلك بالقوّة عند كونه صورة خياليّة». انتهى كلامه ملخصاً، فراجع الأسفار ٣: ٤٥٩ - ٤٦١.

(١) وهي الذوات المجرّدة الجوهريّة.

الفصل الثالث عشر

في أن العلم بذى السبب لا يحصل

إلا من طريق العلم بسببه وما يتصل بذلك السبب^(١)

ونعني به العلة الموجبة للمعلول بخصوصية عليته، سواء كانت علةً بماهيتهما كالأربعة التي هي علةٌ للزوجية^(٢) أو كانت علةً بوجودها الخارجي، وهي الأمر

-
- (١) الغرض من عقد هذه المسألة بيان البرهان المفيد لليقين. قال المصنّف رحمته الله - تعليقاً على الأسفار ٣: ٣٩٦ -: «هذه المسألة أوردوها في كتاب البرهان من المنطق (راجع الفصلين الثامن والتاسع من المقالة الأولى من كتاب البرهان من منطق الشفاء) وهي: أن اليقين بما له سبب لا يحصل إلا من جهة اليقين بسببه. ويبتوه بأنه لو تحقّق العلم بوجود ذي سبب وجب تحقّق العلم بوجود سببه قبله، وإلاّ جاز عدمه، وهو مساوق لجواز عدم السبب، وقد فرض العلم بأنه موجود بالضرورة، هذا خلف. وفرّعوا على ذلك عدم إفادة أحد قسمي البرهان الإنّي للعلم، وهو القياس الذي أوسطه علةٌ لوجود الأصغر، وذلك أن العلم بالمعلول لا يتمّ إلاّ مع العلم بوجود علته قبله، فيكون إثبات وجود العلة به ثانياً لغواً لا أثر له، فينحصر البرهان - وهو القياس المفيد لليقين - في قسمين: (أحدهما) البرهان اللمّي الذي يسلك فيه من إثبات العلة إلى إثبات المعلول. و(ثانيهما) البرهان الإنّي الذي يسلك فيه من بعض اللوازم العامة إلى بعضها، كالبراهين الإنية المستعملة في الفلسفة الأولى» انتهى كلامه ملخصاً.
- (٢) ولا يخفى أن الماهية من أسباب القوام، لا أسباب الوجود. ومن هنا يظهر أن المراد من السبب الذي لا يحصل العلم بذى السبب إلا من طريق العلم به هو ما يعمّ سبب القوام وسبب الوجود.

الذي يستند إليه وجود المعلول، ممتنعاً استناده إلى غيره، وإلا لكان لمعلولٍ واحدٍ علّتان مستقلّتان^(١). ولما كان العلم مطابقاً للمعلوم بعينه^(٢) كانت النسبة بين العلم بالمعلول والعلم بالعلّة هي النسبة بين نفس المعلول ونفس العلّة. ولازمُ ذلك توقّف العلم بالمعلول وترتبه على العلم بعلّته. ولو ترتّب على شيءٍ آخر غير العلم بعلّته^(٣) كان لشيءٍ واحدٍ أكثر من علّة واحدة^(٤) وهو محال^(٥).

وظاهرٌ من هذا البيان أنّ هذا حكم العلم بذات المسبّب مع العلم بذات السبب^(٦)

(١) وصدور الواحد عن الكثير ممتنع لقاعدة الواحد لا يصدر إلا من الواحد، أو امتناع توارد علّتين على معلولٍ واحد.

(٢) وفي النسخ: «غير علّته» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) أي: لو ترتّب العلم بالمعلول على شيءٍ آخر غير العلم بعلّته كان للمعلوم الواحد من جهة واحدة علّتان مستقلّتان إحداهما علّة يحصل بها وجوده وثانيتها علّة يحصل بها العلم بوجوده.

(٥) لأنّ المفروض أنّ العلم بالمعلوم مطابق للمعلوم بعينه بل متّحد به.

ولكن يرد عليه: أنّ العلم بالعلّة الموجبة للمعلول إمّا يكون من حيث إنّها علّة لذلك المعلول أولاً. فإن كان العلم بها من حيث إنّها نفسها - من دون لحاظ أنّها علّة المعلول - فلا يكون العلم بها مستلزماً للعلم بالمعلول، كما أنّ العلم بالمعلول من حيث إنّها شيء لا من حيث إنّها معلول للعلّة لا يستلزم العلم بالعلّة. وإن كان من حيث إنّها علّة لذلك المعلول فالعلم بالعلّة - من هذه الحيثية - وإن كان مستلزماً للعلم بالمعلول إلا أنّه لا وجه لاختصاص هذا الحكم بالعلم بالعلّة، بل العلم بالمعلوم أيضاً من حيث إنّها معلول لتلك العلّة مستلزم للعلم بالعلّة، فإنّ المعلول أثرٌ من آثار العلّة، ولما كان بين الأثر والمؤثر سخيّة فالعلم بالأثر يستلزم العلم بمؤثره.

نعم، يمكن أن يقال: العلم بالعلّة من حيث إنّها علّة يستلزم العلم بالمعلول علماً تفصيلياً، وأمّا العلم بالمعلول من حيث إنّها معلول يستلزم العلم بالعلّة علماً إجمالياً، وذلك لأنّ العلّة تعطي المعلول وتوجده بتمام حقيقته ومحيطه عليه، والعلم بالمعطي والمحيط يستلزم العلم بالعطاء والمحاط. وأمّا المعلول فهو أثرٌ من آثار العلّة ومظهرٌ من مظاهرها وجهة من جهاتها، فالعلم به لا يوجب إلا العلم بالعلّة بوجهٍ ما.

(٦) وفيه: أنّه إن كان المراد من ذاتي السبب والمسبّب هو ذاتهما من جهة أنّ المسبّب شيءٌ والسبب شيءٌ آخر فلانسلم أنّ العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبّب، وإن كان المراد منهما ←

دون العلم بوصفي العلية والمعلولة المتضائفتين^(١)، فإن ذلك - مضافاً إلى أنه لا جدوى فيه، لجريانه في كل متضائفتين مفروضين من غير اختصاص بالعلم بالسبب^(٢) - إنما يفيد المعية دون توقُّف العلم بالمعلول على العلم بالعلّة، لأنّ المتضائفتين معان قوّة وفعلاً وذهناً وخارجاً.

فإن قلت: نحن كثيراً ما ندرك أموراً من طريق الحسّ، نقضي بتحققها الخارجي ونصدّق بوجودها، مع الجهل بعلتها، فهناك علمٌ حاصلٌ بالمعلول مع الجهل بالعلّة. نعم، يكشف ذلك إجمالاً أنّ علتها موجودة.

قلنا: الذي يناله الحسّ هو صور الأعراض الخارجية من غير تصديق بثبوتها أو ثبوت آثارها، وإنما التصديق للعقل. فالعقل يرى أنّ الذي يناله الإنسان بالحسّ وله آثار خارجة منه لا صنّع له فيه، وكلّ ما كان كذلك كان موجوداً في خارج النفس الإنسانيّة. وهذا سلوكٌ علميٌّ من أحد المتلازمين إلى الآخر.

والذي تقدّم هو توقُّف العلم بذي السبب على سببه، وأمّا ما لا سبب له فإنّما يعلم ثبوته من طريق الملازمات العامّة^(٣) كما حُقِّقَ في صناعة البرهان^(٤). فكون الشيء مستقلاً عن شيءٍ آخر ولا صنّع له فيه وكونه مغايراً لذلك وخارجاً عنه صفتان عامّتان متلازمتان لا سببَ لهما، بل الملازمة ذاتية كسائر

→ هو ذاتهما من جهة أنّ أحدهما سببٌ والآخر مسبّب منه وكان العلم بهما بوصفي السببية والمسببية والعلية والمعلولة فحينئذٍ وإن كان العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبّب إلاّ أنّه لا وجه لاختصاص هذا الحكم بالعلم بالسبب، بل العلم بالمسبّب أيضاً يستلزم العلم بالسبب.

ومن هنا يظهر أنّه لا معنى لقوله الآتي: «دون العلم بوصفي العلية والمعلولة المتضائفتين».

(١) وفي النسخ: «المتضائفتين» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) وفي النسخ: «من غير اختصاص بالعلم» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) فيستدلّ بما هو بيّنٌ منها على ما ليس بيّن. ويسمّى بالبرهان الإنّي المطلق.

(٤) راجع الفصل الثامن من المقالة الأولى من الفن الخامس من منطق الشفاء.

موضوعات الحكمة الإلهية. ووجود المحسوس في الخارج من النفس من مصاديق هاتين المتلازمتين، ينتقل العقل من أحدهما إلى الآخر. وهذا كما أن الملازمة بين الشيء وبين ثبوته لنفسه ذاتية، وثبوت هذا الشيء لنفسه من مصاديقه، والعلم به لا يتوقف على سبب.

فقد ظهر ممّا تقدّم أنّ البحث عن المطلوب إنّما يفيد العلم به بالسلوك إليه عن طريق سببه إن كان ذا سبب^(١)، أو من طريق الملازمات العامة^(٢) إن كان ممّا لا سبب له. وأمّا السلوك إلى العلة من طريق المعلول^(٣) فلا يفيد علماً بالبتة^(٤).

(١) وهذا يسمّى: «البرهان اللّمّي».

(٢) وهذا يسمّى: «البرهان الإنّي المطلق».

(٣) وهذا يسمّى: «البرهان الإنّي» أو «الدليل».

(٤) مرّ ما فيه.

الفصل الرابع عشر في أنّ العلوم ليست بذاتية للنفس

قيل^(١): «إنّ ما تناله النفس من العلوم ذاتية لها، موجودة فيها بالفعل في بدء كينونتها».

ولمّا أورد عليهم أنّ ذلك ينافي الجهل المشهود من الإنسان ببعض العلوم والحاجة في فعليتها إلى الاكتساب؛ أجابوا^(٢) بأنّها ذاتية فطرية لها، لكنّ اشتغال النفس بتدبير البدن أغفلها عن علومها^(٣) وشغلها عن التوجّه إليها. وفيه: أنّ نحو وجود النفس - بما أنّها نفس - أنّها صورة مدبّرة للبدن، فتدبير البدن ذاتي لها حيثما فرضت نفساً^(٤). فلا يؤول الجمع بين ذاتية العلوم لها وبين شاغلية تدبير البدن لها عن علومها إلاّ إلى المناقضة^(٥).

(١) والقائل بعض القائلين بقدم النفوس البشرية على ما نقل في المباحث المشرقية ١: ٣٥٧، والأسفار ٣: ٤٨٧.

(٢) وتعرّض له الفخر الرازي ونقده في المباحث المشرقية ١: ٣٧٥. وتبعه على ذلك صدر المتألّهين في الأسفار ٣: ٤٨٩ - ٤٩٠.

(٣) وفي النسخ: «أغفلها علومها» والصحيح ما أثبتناه.

(٤) لا يخفى عليك أنّه ينافي القول ببقاء النفس بعد مفارقة البدن.

(٥) وأورد عليهم صدر المتألّهين في الأسفار ٣: ٤٩٠ بما حاصله: أنّ الصور العقلية إمّا أن ←

نعم، يتّجه هذا القول بناءً على ما نُسب إلى أفلاطون^(١) أنّ النفوس قديمة زماناً، والعلوم ذاتية لها، وقد سنع لها التعلّق التديريّ بالأبدان فأنساها التديريّ علومها المرتكزة في ذواتها.

لكنّه فاسدٌ بما تحقّق في علم النفس من حدوث النفوس بحدوث الأبدان على ما هو المشهور أو بحركة جواهر الأبدان بعد حدوثها^(٢).

وربّما وُجّه القول بقدمها بأنّ المراد به قدم نشأتها العقلية المتقدّمة على نشأتها النفسانية^(٣). لكن لا يثبت بذلك أيضاً أنّ حصول العلم بالذكر لا بالانتقال الفكريّ من الأسباب إلى المسبّبات أو من بعض اللوازم العامة إلى بعضٍ آخر، كما تقدّم^(٤).

→ تكون حاضرة في النفس بالفعل أو لا تكون، فعلى الأوّل وجب أن تكون عالمة بها، لأنّه لا معنى للعلم إلّا بحضور المجرّد عند المجرّد، وهو خلاف الوجدان. وعلى الثاني لم يكن تعقلها أمراً ذاتياً، وهو المطلوب.

(١) راجع الأسفار ٨: ٣٣١.

(٢) راجع الأسفار ٨: ٣٣٠ - ٣٨٠.

(٣) كما في الأسفار ٣: ٤٨٧ - ٤٨٨.

(٤) في الفصل السابق.

الفصل الخامس عشر في انقسامات آخر للعلم

قال في الأسفار ما ملخصه: «إنّ العلم عندنا نفس الوجود غير المادّي، والوجود ليس في نفسه طبيعة كليّة جنسيّة أو نوعيّة حتّى ينقسم بالفصول إلى الأنواع، أو بالمشخصات إلى الأشخاص، أو بالقيود العرضيّة إلى الأصناف، بل كلّ علم هويّة شخصيّة بسيطة غير مندرجة تحت معنى كليّ ذاتيّ. فتقسيم العلم باعتبار عين تقسيم المعلوم، لا تحاده مع المعلوم اتّحاد الوجود مع الماهيّة.

فعلى هذا نقول: إنّ من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأوّل تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهيّة، ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه. وينقسم إلى ما هو جوهر كعلوم الجواهر العقلية بذواتها، وإلى ما هو عرض، وهو في المشهور جميع العلوم الحصوليّة المكتسبة لقيامها بالذهن عندهم، وعندنا العلم العرضيّ هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس، وقد بيّنا أنّ العلم عقلياً كان أو خيالياً ليس بحلول المعلومات في العقل أو النفس، بل على نحو المثول بين يدي العالم واتّحاد النفس بها.

قسمة أخرى، قالوا: من العلم ما هو فعليّ، ومنه ما هو انفعاليّ، ومنه ما ليس بفعليّ ولا انفعاليّ. أمّا العلم الفعليّ فكعلم البارئ تعالى بما عدا ذاته وعلم سائر

العلل بمعلولاتها. وأمّا العلم الانفعاليّ فكعلم ما عدا البارئ تعالى بما ليس بمعلولٍ له ممّا لا يحصل إلا بانفعالٍ ما وتغيّرٍ ما للعالم. وبالجملة: بارتسام صورٍ تحدث في ذات النفس أو آلاتها. والعلم الذي ليس بفعليّ ولا انفعاليّ فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها وبالأُمور التي لا تغيب عنها^(١). وقد يكون علمٌ واحدٌ فعلياً من وجهٍ وانفعاليّاً من وجهٍ كالعلوم الحادثة التي لها آثار خارجية كتأثير الأوهام في الموادّ الخارجية^(٢).

وقال أيضاً: «إنّ العلم يقع على مصاديقه بالتشكيك كالوجود، فيختلف بالشدة والضعف، والأوليّة والألويّة وخلافهما، والأقدميّة وغيرها. فإنّ العلم بذات الأوّل تعالى - وهو علمه تعالى بذاته الذي هو عين ذاته - أولى في كونه علماً من العلم بغيره، وهو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم، وهو أشدّها جلاءً وأقوى ظهوراً في ذاته. وأمّا خفاؤه علينا فلما علمت من أنّه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن إدراكه، فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه وجلائه. وهكذا كلّ علم بحقيقة علّة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها. وكذا العلم بحقيقة كلّ جوهر هو أشدّ من العلم بحقيقة كلّ عرض، وهو أولى وأقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر، لكونه علّة له، لا بحقيقة سائر الأعراض غير القائمة به.

وأمّا إطلاق العلم على الفعل والانفعال والإضافة كالتعليم والتعلّم والعالميّة فعلى سبيل الاشتراك أو التجوّز^(٣) إنتهى.

(١) كحياتها وقدرتها وعلمها بعلمها ونحوها.

(٢) راجع الأسفار ٣: ٣٨٢ - ٣٨٣.

(٣) راجع الأسفار ٣: ٣٨٣ - ٣٨٤.

المرحلة الثانية عشرة في ما يتعلّق بالواجب الوجود

عزّ اسمه من المباحث

وهي في الحقيقة مسائل متعلّقة بمرحلة الوجوب والإمكان، أفردوا

للّكلام فيها مرحلةً مستقلّةً اهتماماً بها واعتناءً بشرافة موضوعها

وفيها أربعة وعشرون فصلاً

الفصل الأوّل

في إثبات الوجود الواجبيّ

البراهين الدالّة على وجوده تعالى كثيرة^(١) متكاثرة^(٢). وأوثقها وأمتها هو البرهان المتضمّن للسلوك إليه من ناحية الوجود^(٣) وقد سمّوه «برهان

-
- (١) منها: برهان الحركة وبرهان الحدوث وبرهان الإمكان وبرهان النظم وغيرها. وإليه يلوح قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾.
- (٢) مبالغة في الكثرة وتلميح إلى قولهم: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق». وإن شئت تفصيلها فراجع الأسفار ٦: ١٢ - ٤٧، وشرح الهداية الأثيرية لصدر المتألّهين: ٢٧٩ - ٢٨٣، والتعليقات للشيخ الرئيس: ٧٠، وشرح الإشارات ٣: ٢٠ - ٣٠ و٦٦ - ٦٧، والمبدأ والمعاد للشيخ الرئيس: ٢٢، وكشف المراد: ٢٨٠، وشرح المقاصد ٢: ٥٧ - ٦٠، وشرح المواقف: ٤٦٥ - ٤٧٠، ورسالة إثبات الواجب للمحقّق الدواني، وغيرها من المطوّلات.
- (٣) هذا مذهب الحكماء الإلهيين، كما نسبه إليهم الشيخ الرئيس في رسالة الفصول حيث قال - بعد التعرّض لمسلك الطبيعيين -: «والإلهيون سلكوا غير هذا المسلك وتوصّلوا إلى إثباته من وجوب الوجود» انتهى كلامه في رسالة الفصول على ما نقل في شوارق الإلهام: ٤٩٥. ومن هنا يظهر ضعف كلام من زعم أن الشيخ أوّل من سلك هذا المنهج، فإنّ كلامه في رسالة الفصول صريح في أنّه تبع غيره من الإلهيين. نعم، أنّه أوّل من وسم الحكماء الإلهيين بالصدّيقين، كما قال المحقّق الطوسي: «ولمّا كان طريقة قومه أصدق الوجهين وسمّهم بالصدّيقين، فإنّ الصدّيق هو ملازم الصدق». راجع شرح الإشارات ٣: ٦٧.
- وقال الحكيم السبزواري: «أشرف الطرق وأوثقها طريقة الحكماء الإلهيين، بل المتألّهين ←

الصدّيقين»^(١) لما أنّهم يعرفونه تعالى به^(٢) لا بغيره^(٣). وهو كما ستقف عليه برهانٌ
إِنِّي يُسلك فيه من لازمٍ من لوازم الوجود إلى لازمٍ آخر^(٤).
وقد قرّر بغير واحدٍ من التقرير^(٥):
وأوجز ما قيل أنّ حقيقة الوجود إمّا واجبة وإمّا تستلزمها، فإذا الواجب
بالذات موجود، وهو المطلوب^(٦).

→ الذين يستشهدون به لا بغيره عليه. وهي طريقة الوجود والموجود من حيث هو موجود». ثمّ
قال في هامشه: «الفرق بين الطريقتين [طريقة الإلهيين وطريقة المتألّهين] أنّ المتألّهين
يعتقدون أصالة الوجود وأنّ الوجود العامّ البديهيّ عنوان لحقيقة بسيطة مبسّطة نوريّة،
ويقولون: «إن كانت واجبة فهو المطلوب» فهم ناظرون إلى حقيقة الوجود. والإلهيون ناظرون
إلى مفهوم الوجود وأنّ له فرداً واجب الوجود وكونه من قبيل الاستدلال من ذاته على ذاته،
لأنّ وجه الشيء هو الشيء بوجه». راجع شرح دعاء الصباح: ٢٦.

(١) وأوّل من سمّاه بـ «برهان الصدّيقين» هو الشيخ الرئيس، حيث قال: «أقول: إنّ هذا حكمٌ
للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه». راجع شرح الإشارات ٣: ٦٦.
(٢) أي: بنفسه تعالى. فيستدلّون بذاته على ذاته من دون واسطة كالإمكان والحدوث
وغيرهما، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿أولم يكف بربك أنّه على كلّ شيءٍ شهيد﴾ فصلت:
٥٣، وقوله ﷻ في دعاء الصباح «يا من دلّ على ذاته بذاته»، وقوله ﷻ في دعاء عرفة:
«الغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك؟! متى غبت حتّى تحتاج إلى دليلٍ
يدلّ عليك؟!».

(٣) بخلاف المتكلّمين فإنّهم استدلّوا عليه بالحدوث، والطبيعيّين حيث استدلّوا عليه تارةً من
طريق الحركة وتارةً أخرى من طريق النفس الإنسانيّة، وبعض الحكماء حيث استدلّوا عليه
بالإمكان والماهية.

(٤) فيسلك - مثلاً - من كون الوجود حقيقة مشكّكة ذات مراتب تامّة صرفة وناقصة مشوبة إلى
كون المرتبة التامّة الصرفة منه واجب الوجود، وكلاهما لازم الوجود. أو يسلك من أنّ لحقيقة
الوجود سعة لا يشدّ شيء عن حيطتها إلى عدم العلة لها، وكلاهما لازم الوجود.

(٥) راجع شرح المنظومة: ١٤٥ - ١٤٦، والأسفار ٦: ١٤ - ١٦، والمبدأ والمعاد للشيخ الرئيس:
٢٢، وكشف المراد: ٢٨٠، وشوارق الإلهام: ٤٩٤ - ٤٩٨، وتهافت التهافت: ٤٦٠.

(٦) وأوجز منه أن يقال: «الوجود الحقيقيّ إن كان واجباً فهو المطلوب، وإلاّ استلزمه
لامحالة».

وفي معناه ما قرّر^(١) - بالبناء على أصالة الوجود - أن حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان وحاقّ الواقع حقيقةً مرسلّةً يمتنع عليها العدم، إذ كلّ مقابل غير قابلٍ لمقابله^(٢)، والحقيقة المرسلّة التي يمتنع عليها العدم واجبة الوجود بالذات، فحقيقة الوجود الكذائيّة واجبة بالذات، وهو المطلوب^(٣).

فإن قلت: امتناع العدم على الوجود لا يوجب كونه واجباً بالذات، وإلا كان وجود كلّ ممكنٍ واجباً بالذات، لمناقضته عدمه، فكان الممكن واجباً وهو ممكن، وهذا خلف.

(١) والمقرّر هو الحكيم السبزواريّ في حاشية الأسفار ٦: ١٦ - ١٧، وحاشية شرح المنظومة: ١٤٦، وشرح دعاء الصباح: ٢٦ - ٢٧.

والتقرير المذكور يتشكّل من قياسين على نحو الشكل الأوّل، فيقال: حقيقة الوجود حقيقة مرسلّة، والحقيقة المرسلّة يمتنع عليها العدم، فحقيقة الوجود يمتنع عليها العدم. ثمّ يجعل النتيجة صغرى قياس آخر ويقال: حقيقة الوجود يمتنع عليها العدم، وكلّ ما يمتنع عليه العدم واجبٌ، فحقيقة الوجود واجبة، وهو المطلوب.

(٢) وإلّا لزم اجتماع المتقابلين، وهو ممنوع. بيان ذلك: أن التقابل امتناع اجتماع شيئين في محلّ واحد من جهة واحدة في زمانٍ واحد، فالسواد لا يقبل البياض ولا العكس، والاتصال الحقيقي لا يقبل الانفصال ولا العكس، والوجود لا يقبل العدم ولا العكس.

(٣) وجديرٌ بالذكر كلام الحكيم السبزواريّ في تقرير البرهان، حيث قال: «الوجود الحقيقيّ إن كان واجباً فهو المطلوب وإلّا استلزمه، لا لأنّه إذا لم يكن واجباً كان ممكناً فيلزم إمّا الدور وإمّا التسلسل أو المطلوب، بل لأنّه يلزم من الرفع الذي في النظرة الأولى - وهي حمقاء - الوضع في النظرة الثانية بلا مؤونة زائدة، لأنّ حقيقة الوجود لا يتطرّق إليها الإمكان بمعنى سلب الضرورتين، ولا بمعنى جواز الطرفين، ولا بمعنى تساوي النسبتين، بناءً على بطلان الأوليّة، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ وسلبه عن نفسه محال، ونسبة الشيء إلى نفسه كيف تساوي نسبة نقيضه إليه؟! ولا يتطرّق إليها الافتقار والتعلّق بوجوده، لأنّه المفروض الحقيقة بقولٍ مرسل، وكلّ حقيقة جامعة لجميع ما هو من نسخها عريّة بذاتها عمّا هو من غرائبها، وغرائب الوجود ما هو من نسخ العدم».

ثمّ قال: «فانظر أنا لم نستدلّ في هذا المنهج القويم بغيره تعالى عليه، فإنّ الوجود الذي نستدلّ به على الوجوب ليس غريباً عنه، بل الوجود الحقيقيّ كاشفٌ عن الوجوب الذاتيّ، بل هو هو». راجع شرح دعاء الصباح: ٢٦ - ٢٧.

قلت: هذا في الوجودات الممكنة، وهي محدودة بحدودٍ ماهويّةٍ لا تتعدّها، فينتزع عدما ممّا وراء حدودها^(١). وهو المراد بقولهم: «كلّ ممكن فهو زوجٌ تركيبيّ»^(٢). وأمّا حقيقة الوجود المرسلة - التي هي الأصيلة لا أصيل غيرها، فلا حدٌّ يحدّها ولا قيدٌ يقيدّها - فهي بسيطةٌ صرفةٌ تُمانع العدمَ وتُناقضه بالذات، وهو الوجوب بالذات.

وقرّر صدر المتألّهين قَدِيرُ البرهان على وجهٍ آخر، حيث قال: «وتقريره أنّ الوجود - كما مرّ - حقيقة عينيّة واحدة بسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلّا بالكمال والنقص والشدة والضعف أو بأمور زائدة، كما في أفراد ماهيّة نوعيّة. وغاية كمالها ما لا أتمّ منه، وهو الذي لا يكون متعلّقاً بغيره، ولا يتصوّر ما هو أتمّ منه، إذ كلّ ناقصٍ متعلّقٌ بغيره مفتقرٌ إلى تمامه. وقد تبين فيما سبق أنّ التمام قبل النقص، والفعل قبل القوّة، والوجود قبل العدم؛ وبين أيضاً أنّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه.

فإذاً الوجود إمّا مستغنٍ عن غيره وإمّا مفتقرٌ بالذات^(٣) إلى غيره. والأوّل هو واجب الوجود، وهو صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص. والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره، ولا قوام لما سواه إلّا به، لما مرّ أنّ حقيقة الوجود لا نقص لها وإنّما يلحقه النقص لأجل المعلوليّة، وذلك لأنّ المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلته. فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذا قاهرٍ يوجده ويحصّله كما يقتضيه لا يتصوّر أن يكون له نحو من القصور، لأنّ حقيقة الوجود - كما علمت - بسيطةٌ لا حدّ لها ولا تعيّن إلّا محض الفعلية

(١) وبعبارة أخرى: ينتزع عدما من وجود غيرها، فإنّ كلّ وجود ممكنٍ محدودٌ بحدٍّ لا يتعدّاه، فهو من حيث إنّهُ يترتب عليه آثار خاصّة وجوديّة ومن حيث إنّهُ لا يترتب عليه الآثار المترتبة على غيره فهو عدم غيره، فعدمه ينتزع من وراء حدّه، وليس وراء حدّه إلّا وجود محدودٍ آخر.

(٢) راجع الفصل السابع من المقالة الأولى من الهيئات الشفاء.

(٣) وفي المصدر: «لذاته».

والحصول، وإلا لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الوجودية^(١).
وقد مرّ أيضاً أنّ الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً وكان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل وهو متعلّق الجوهر والذات بجاعله.
فإذاً قد ثبت واتّضح أنّ الوجود إمّا تامّ الحقيقة واجب الهوية وإمّا مفتقر الذات إليه متعلّق الجوهرية. وعلى أيّ القسمين يثبت ويتبيّن أنّ وجود واجب الوجود غنيّ الهوية عمّا سواه، وهذا هو ما أردناه»^(٢) انتهى.

(١) وفي المصدر: «غير الوجودية». وهو الصحيح.

(٢) راجع الأسفار ٦: ١٤ - ١٦.

الفصل الثاني في بعضٍ آخرٍ ممّا اقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين

من البراهين عليه^(١) أنّه لا ريب أنّ هناك موجوداً ما، فإن كان هو أو شيء منه واجباً بالذات فهو المطلوب، وإن لم يكن واجباً بالذات - وهو موجود - فهو ممكن بالذات بالضرورة، فرجّح وجوده على عدمه بأمرٍ خارج من ذاته وهو العلة، وإلا كان مرجّحاً بنفسه فكان واجباً بالذات وقد فرض ممكناً، وهذا خلف.

(١) هذا هو البرهان المنسوب إلى الإلهيين. وهو نفس برهان الصديقين الذي ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات، وتمسك به المحقق الطوسي، وتبعه العلامة الحلّي، راجع كشف المراد: ٢٨٠، وشوارق الإلهام: ٤٩٤ - ٥٠٠، وشرح القوشجي: ٢١٠، والنافع يوم الحشر: ٨ - ٩، ومفتاح الباب ٨٣ - ٩٧.

والفرق بينه وبين البرهان السابق المنسوب إلى المتألهين هو ما ذكره الحكيم السبزواري في شرح دعاء الصباح: ٢٦ من أنّ المتألهين ناظرون إلى حقيقة الوجود والإلهيون ناظرون إلى مفهوم الوجود.

وحاصل البرهان: أنّ النظر إلى مفهوم الوجود يعطي أنّه لا يمكن تحقّقه إلا بالواجب، فإنّ الموجود لا يمكن أن ينحصر في الممكن، وإلا لم يتحقّق موجود أصلاً، لأنّه على هذا التقدير إمّا تحقّق بنفسه وهو محال أو بغيره، وذلك الغير إمّا يكون ممكناً فيلزم إمّا الدور أو التسلسل وكلاهما محال، وإمّا يكون واجباً فثبت المطلوب.

وعلته إمّا ممكنة مثله أو واجبة بالذات، وعلى الثاني يثبت المطلوب، وعلى الأوّل ينقل الكلام إلى علته، وهلمّ جراً، فإمّا أن يدور أو يتسلسل وهما محالان، أو ينتهي إلى علة غير معلولة هي الواجب بالذات وهو المطلوب.

واعترض عليه^(١): بأنه ليس بياناً برهانياً مفيداً لليقين، فإنّ البرهان إنّما يفيد اليقين إذا كان السلوك فيه من العلة إلى المعلول، وهو البرهان اللمّي^(٢). وأمّا البرهان الإتيّ السلوك فيه من المعلول إلى العلة فلا يفيد يقيناً كما بين في المنطق. ولما كان الواجب تعالىّ علةً لكلّ ما سواه غير معلولٍ لشيءٍ بوجه كان السلوك إلى إثبات وجوده - من أيّ شيءٍ كان - سلوكاً من المعلول إلى العلة غير مفيدٍ لليقين، وقد سلك في هذا البيان من الموجود الممكن الذي هو معلوله إلى إثبات وجوده^(٣). والجواب عنه^(٤): أنّ برهان الإن لا ينحصر فيما يسلك فيه من المعلول إلى العلة، وهو لا يفيد اليقين، بل ربّما يسلك فيه من بعض اللوازم العامة التي للموجودات المطلقة^(٥) إلى بعضٍ آخر^(٦)، وهو يفيد اليقين، كما بيّنه الشيخ في كتاب البرهان من منطق الشفاء^(٧).

وقد سلك في البرهان السابق من حالٍ لازمةٍ لمفهوم موجودٍ ما^(٨) - وهي كونه مساوقاً^(٩) للموجود من حيث هو موجود - إلى حالٍ لازمةٍ أخرى له،

(١) هذا الاعتراض تعرّض له صدر المتألّهين في الأسفار: ٦: ٢٧.

(٢) والواجب تعالىّ ليس معلولاً لشيءٍ أصلاً، بل هو علةٌ لجميع ما عداه.

(٣) فالبرهان المذكور برهانٌ إتيّ غير مفيدٍ لليقين.

(٤) كذا أجاب عنه المصنّف رحمه الله في تعليقه على الأسفار: ٦: ٦٧. وقال المحقّق اللاهيجي في

شوارق الإلهام: ٤٩٨: «وأيضاً قالوا: من القياسات الآتية ما هو أقرب إلى اللّم، بل كاد أن

يكون في مرتبته في الوثوق، وهو ما يكون من اللوازم المنتزعة من حاقّ الملزوم وحقيقته

من غير اعتبار أمرٍ آخر على ما صرّح به الشيخ في الحكمة المشرقيّة « انتهى.

(٥) وهو كونها حقيقةً ثابتة. (٦) وهو كون بعضها واجباً بالذات.

(٧) راجع الفصل الثامن من المقالة الأولى من الفنّ الخامس من منطق الشفاء.

(٨) وفي النسخ: «لمفهوم و موجودٍ ما» والصحيح ما أثبتناه.

(٩) وفي النسخ: «وهو مساوق للموجود...» والصحيح ما أثبتناه.

وهي ^(١) أن من مصاديقه وجودَ علّةٍ غير معلولة يجب وجودها لذاتها ^(٢).
فقد تبين بذلك أن البيان المذكور برهان إنّي مفيدٌ لليقين كسائر البراهين
الموضوعة في الفلسفة لبيان خواصّ الموجود من حيث هو موجود المساوية
للموجود العامّ.

تنبيه:

محصلّ البيان السابق أن تحقّق موجودٍ ما ملازمٌ لترجّح وجوده إمّا لذاته
فيكون واجباً بالذات، أو لغيره وينتهي إلى ما ترجّح بذاته، وإلاّ دار أو تسلسل
وهما مستحيلان.

ويمكن تبديل ترجّح الوجود بوجود الوجود، فيكون سلوكاً إنّيّاً من مسلكٍ
آخر. تقريره: أنّه لا ريب أن هناك موجوداً ما، وكلّ موجودٍ فإنّه واجب، لأنّ
الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإن كان هو أو شيءٌ منه واجباً لذاته فهو المطلوب،
وإن كان واجباً لغيره - وهو علته الموجودة الواجبة - فعلته ^(٣) إمّا واجبة لذاتها
فهو، وإمّا واجبة لغيرها، فننقل الكلام إلى علّة علته، وهلمّ جراً، فإمّا أن يدور أو
يتسلسل أو ينتهي إلى واجب لذاته، والشقّان الأوّلان مستحيلان، والثالث هو
المطلوب.

برهانٌ آخر، أقامه الطبيعيّون من طريق الحركة والتغيّر ^(٤). تقريره: أنّه قد ثبت
فيما تقدّم - في مباحث القوّة والفعل ^(٥) - أن المحرّك غير المتحرّك، فلكلّ متحرّك

(١) وفي النسخ: «وهو» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) وقال الحكيم السبزواري - تعليقا على الأسفار ٦: ٢٨ - «هذه الحال كون الموجود إمّا
واجباً وإمّا ممكنات متسلسلة وإمّا ممكنات دائرة وإمّا ممكنات مترجّحة الوجود من جهة
ماهياتها على حالٍ أخرى هي كون بعض منه واجباً وبعض آخر منه ممكناً على البتّ
واليقين».

(٣) وفي النسخ: «فعليته» والصحيح ما أثبتناه.

(٤) نُسب إليهم في المباحث المشرقيّة ٢: ٤٥١، وشوارق الإلهام: ٤٥٩، وشرح الإشارات ٣:

٦٦، والأسفار ٦: ٤٢.

(٥) راجع الفصل العاشر من المرحلة التاسعة.

محرك غيره^(١)، ولو كان المحرك متحركاً فله محرك أيضاً غيره، ولا محالة تنتهي سلسلة المحركات إلى محرك غير متحركٍ دفعاً للدور والتسلسل. وهو لبراءته من المادة والقوة، وتنزُّهه عن التغيّر والتبدّل، وثباته في وجوده^(٢) واجب الوجود بالذات أو ينتهي إليه في سلسلة علله.

برهان آخر، أقامه الطبيعيون أيضاً من طريق النفس الإنسانية^(٣). تقريره: أن النفس الإنسانية مجردة عن المادة ذاتاً، حادثة بما هي نفس بحدوث البدن، لامتناع التمايز بدون الأبدان، واستحالة التناسخ - كما بين في محله^(٤) - فهي ممكنة مفقورة إلى علة غير جسم ولا جسمانية؛ أمّا عدم كونها جسماً فلأنها لو كانت جسماً كان كلّ جسم ذات نفس، وليس كذلك؛ وأمّا عدم كونها جسمانية فلأنها لو كانت جسمانية - سواء كانت نفساً أخرى أو صورةً جسميةً أو عرضاً جسمانياً - كان تأثيرها بتوسط الوضع، ولا وضع للنفس مع كونها مجردة. على أن النفس لتجردها أقوى تجوهرًا وأشرف وجوداً من كلّ جسم وجسمانيّ، ولا معنى لعلية الأضعف الأخس للأقوى الأشرف. فالسبب الموجد للنفس أمرٌ وراء عالم الطبيعة، وهو الواجب تعالى بلا واسطة أو بواسطة علل مترتبة تنتهي إليه.

(١) إذ المتحرك لا يتحرك عن نفسه.

(٢) وذلك لأنّ الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل، والخروج كذلك ملازم للمادة والتغيّر وعدم الثبات، وإذا فرض أن شيئاً غير متحرك فهو بريء من المادة والتغيّر وعدم الثبات، بل هو بالفعل من جميع الجهات، وهو إمّا واجب الوجود أو مجرد ينتهي إلى واجب الوجود.

(٣) راجع الأسفار ٦: ٤٤، والمطارحات: ٤٠٢ - ٤٠٣. ووصفه صدر المتألهين بأنه شريفٌ جداً. وقال الحكيم السبزواري - تعليقا على الأسفار ٦: ٤٤ -: «ويجوز جعل هذا المسلك للإلهي جوازاً متساوي الطرفين لو لم يكن راجحاً بملاحظة ابتناؤه بالنحو الأوثق الأشرف على معرفة النفس المستلزمة لمعرفة الربّ، كما قال عليه السلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» وبملاحظة أخذ تجرّد النفس في الدليل وأنّ النفس السالكة عين المسلك، بل بما هي مجردة عين المسلك إليه ظهوراً في مقام الفعل، إذ لا آية كبرى من النفس المجردة بالفعل، الكاملة علماً وعملاً، والنفس بهذه الملاحظات موضوع من موضوعات الإلهي».

(٤) راجع تعليقات صدر المتألهين على شرح حكمة الإشراق: ٤٧٦.

برهان آخر، للمتكلِّمين من طريق الحدوث^(١). تقريره: أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام كلّها حادثة، وكلّ حادث مفتقر إلى محدث غير حادث، دفعاً للدور والتسلسل، فمحدثها أمرٌ غير جسم ولا جسماني^(٢)، وهو الواجب تعالى^(٣).
والحجّة غير تامّة، فإنّ المقدّمة القائلة: «إنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» لا بيّنة ولا مبيّنة، وتغيّر أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغيّر الجوهر الذي هو موضوعها. نعم، لو بنى على الحركة الجوهرية تمت المقدّمة ونجحت الحجّة.

وهذه الحجّة كما ترى - كالحجج الثلاث السابقة - مبنية على تناهي العلل وانتهائها إلى علّة غير معلولة هو الواجب تعالى.

(١) راجع شرح المواقف: ٤٦٦، وشرح المقاصد ٢: ٥٧.

(٢) لأنّ كلّ جسم أو جسمانيّ حادث، ولا يخلو عن الحركة والتغيّر.

(٣) وفي النسخ: «وكلّ حادث مفتقر إلى محدث، فمحدثها أمرٌ غير جسم ولا جسمانيّ، وهو الواجب تعالى، دفعاً للدور والتسلسل». والصحيح ما أثبتناه.

الفصل الثالث

في أنّ الواجب لذاته لا ماهيّة^(١) له^(٢)

وقد تقدّمت المسألة في مرحلة الوجوب والإمكان^(٣) وتبيّن هناك أنّ كلّ ما له ماهيّة فهو ممكن، وينعكس إلى أنّ ما ليس بممكنٍ فلا ماهيّة له، فالواجب بالذات لا ماهيّة له، وكذا الممتنع بالذات.

وأوردنا هناك أيضاً الحجّة المشهورة التي أقاموها لنفي الماهيّة عن الواجب تعالى وتقدّس، وهي: أنّه لو كانت للواجب تعالى ماهيّة وراء وجوده كانت في ذاتها لا موجودة ولا معدومة^(٤)، فتحتاج في تلّبسها بالوجود إلى سبب، والسبب إمّا ذاتها أو أمرٌ خارج منها، وكلا الشقيّين محال. أمّا كون ذاتها سبباً لوجودها فلأنّ

(١) والمراد من الماهيّة هو الماهيّة بالمعنى الأخصّ، أي ما يقال في جواب ما هو؟ فهذا لا ينافي قولهم: «إنّ الواجب الوجود بالذات ماهيّة إنّيته» فإنّ المراد من الماهيّة هناك هو الماهيّة بالمعنى الأعمّ، أي ما به الشيء هو هو.

(٢) لا يخفى أنّ هذه المسألة من مهمّات مسائل الإلهيّات، فإنّه يبتني عليها كثيرٌ من المسائل الإلهيّة. منها: إثبات بساطة وجود الواجب تعالى. ومنها: عدم وجود جنس مشترك بينه وبين غيره من الموجودات. ومنها: إثبات أنّ كنهه في غاية الخفاء ولا يقدر العقل على معرفة كنهه. ومنها: إثبات توحيده. (٣) راجع الفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

(٤) لأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة.

السبب متقدّم على مسببه وجوداً بالضرورة، فيلزم تقدّمها بوجودها على وجودها، وهو محالٌّ. وأمّا كون غيرها سبباً لوجودها فلاّنه يستلزم معلوليّة الواجب بالذات لذلك الغير فيكون ممكناً، وقد فرض واجباً بالذات، وهذا خلفٌ، فكون الواجب بالذات ذا ماهيّة وراء وجوده محالٌّ، وهو المطلوب.

وهذه حجة برهائيّة تامّة لا غبار عليها. ونقضها بالماهيّة الموجودة التي للممكنات^(١) - بتقريب أنّ فرض كون الماهيّة المفروضة للواجب علّة فاعليّة لوجودها، لو اقتضى تقدّم الماهيّة على وجودها المعلول لها لزم نظيره في الماهيّات الموجودة للممكنات، فإنّ ماهيّة الممكن قابلة لوجوده والقابل كفاعل في وجوب تقدّمه على ما يستند إليه - غير مستقيم، لأنّ وجوب تقدّم القابل على مقبوله بالوجود إنّما هو في القابل الذي هو علّة مادّيّة، فهي المتقدّمة على معلولها الذي هو المجموع من الصورة والمادّة^(٢)، وماهيّة الممكن ليست علّة مادّيّة بالنسبة إلى وجوده ولا بالنسبة إلى الماهيّة الموجودة، وإنّما قابليّتها اعتباراً عقليّ منشؤه تحليل العقل الممكن إلى الماهيّة ووجود واتّخاذ الماهيّة موضوعه والوجود محمولاً لها.

وبالجملة: ليست الماهيّة علّة قابليّة للوجود، لكن لو فرضت علّة فاعليّة لوجودها كانت علّة حقيقيّة واجبة التقدّم حقيقة، فإنّ الحاجة إلى علّة الوجود حاجة حقيقيّة تستتبع علّة حقيقيّة، بخلاف الحاجة إلى قابل ماهويّ يقبل الوجود، فإنّها اعتباراً عقليّ والماهيّة في الحقيقة عارضة للوجود لا معروضة له^(٣).
حجة أخرى^(٤) وهي: أنّ الوجود إذا كان زائداً على الماهيّة تقع الماهيّة

(١) هذا النقص أوردّه الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ١: ٣٧، وقرّره على ذلك صدر المتألّهين في الأسفار ٦: ٤٨.

(٢) وفيه ما مرّ في بعض تعليقاتنا على الفصل السادس من المرحلة السادسة، فراجع.

(٣) وفي النسخ: «لا معروضته لها» والصحيح ما أثبتناه.

(٤) هذه الحجة أقامها الشيخ الإشراقيّ في المطارحات: ٣٩١ - ٣٩٢، والتلويحات: ٣٩.

لا محالة تحت إحدى المقولات، وهي لا محالة مقولة الجوهر دون مقولات الأعراض، سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور أو غير مشهور أو زادت عليه، لأن الأعراض - أيًا ما كانت - قائمةٌ بغيرها^(١)، فإذا كانت الماهية المفروضة تحت مقولة الجوهر فلا بد أن يتخصّص بفصلٍ بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع الجوهرية، فتحتاج إلى المخصّص. وأيضاً لا شبهة في حاجة بعض الأنواع الجوهرية إلى المخصّص والمرجّح، وإذا صحّ الإمكان على بعض ما تحت الجنس من الأنواع صحّ على الجنس، فالجائز على بعض الأنواع التي تحت الجنس جائزٌ على الجنس، والممتنع أو الواجب على الجنس ممتنعٌ أو واجبٌ على كلِّ نوعٍ تحته، فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المقولة لزم فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس، فلم يكن واجباً بل ممكناً، وهذا خلف، وإذا استحال دخول الماهية المفروضة تحت مقولة الجوهر استحال كون الواجب ذا ماهية، وهو المطلوب^(٢).

وقد تبين ممّا تقدّم أنّ ضرورة الوجود ووجوبه في الواجب تعالى أزلية هي منتزعة من حاقّ الذات التي هي وجودٌ لا ماهية له^(٣).

(١) والمفروض أنه الوجود الواجبي غير القائم بغيره.

(٢) واستدلّ المصنّف رحمته الله على إثبات المطلوب - تعليقاً على الأسفار ٦: ٥٥ - بوجهٍ آخر. حاصله: أنه لازمٌ فرض وجوب الواجب بالذات ثبوت الوجود له على أيّ تقدير، فأبى موجودٍ مفروض - كيفما فرض - موجود معه، كما أنه لو لم يفرض شيئاً فهو موجود أيضاً، فله الوجود من دون قيدٍ أو شرط، فهو مطلقٌ غير محدود، فلا ماهية له، إذ لو كانت له ماهية لامتازت عن سائر الماهيات وارتفعت بالضرورة مع ثبوتها، والمفروض ثبوته على أيّ تقدير، وهذا خلف. فواجب الوجود بالذات لا ماهية له.

(٣) فهو واجب الوجود بالذات من دون حاجة إلى انضمام حيثية تعليلية أو تقييدية، بخلاف الماهيات الممكنة، فإنها تحتاج في عرض الوجوب لها إلى الوسطة في العرض. وبخلاف الوجودات الخاصة بالإمكانية، فإنها تحتاج في ثبوت الوجوب لها إلى الوسطة في الثبوت.

الفصل الرابع في أنّ الواجب تعالى بسيطٌ غير مركّب من أجزاءٍ خارجيّةٍ ولا ذهنيّةٍ^(١)

وقد تقدّم أنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له^(٢)، فليس له حدٌّ^(٣)، وإذ لا حدّ له فلا أجزاء حدّيّة له من الجنس والفصل، وإذ لا جنس ولا فصل له فلا أجزاء خارجيّة له من المادّة والصورة الخارجيتين، لأنّ المادّة هي الجنس بشرط لا والصورة هي الفصل بشرط لا، وكذا لا أجزاء ذهنيّة له من المادّة والصورة العقليّتين، وهما الجنس والفصل المأخوذان بشرط لا في البسائط الخارجيّة كالأعراض.

وبالجملة: لا أجزاء حدّيّة له من الجنس والفصل، ولا خارجيّة من المادّة والصورة الخارجيتين، ولا ذهنيّة عقليّة من المادّة والصورة العقليّتين.

(١) ولا من الأجزاء الحملية، ولا من الأجزاء المقدارية. أمّا الأجزاء الخارجيّة فهي المادّة والصورة الخارجيتين، والذهنيّة هي المادّة والصورة الذهنيّتين، والحملية «الحدّيّة» هي الأجزاء لا بشرط كالجنس والفصل، والمقدارية هي الأجزاء المتباينة في الوضع الموجودة بالقوّة.

(٢) راجع الفصل الثالث من المرحلة الرابعة، والفصل السابق من هذه المرحلة.

(٣) فإنّ الماهيات منتزعة من حدود الوجودات.

برهان آخر: لو كان له جزءٌ لكان متقدماً عليه في الوجود وتوقف الواجب عليه في الوجود، ضرورة تقدم الجزء على الكل في الوجود وتوقف الكل فيه عليه، ومسبوقية الواجب وتوقفه على غيره وهو واجب الوجود محال^(١).

برهان آخر^(٢): لو تركبت ذات الواجب تعالى من أجزاء لم يخل إما أن يكون جميع الأجزاء واجبات بذواتها، وإما أن يكون بعضها واجباً بالذات وبعضها ممكناً، وإما أن يكون جميعها ممكنات. والأول محال، إذ لو كانت الأجزاء واجبات بذواتها كان بينها إمكان بالقياس كما تقدم^(٣)، وهو ينافي كونها أجزاءً حقيقيةً لمركب حقيقي ذي وحدة حقيقية، إذ من الواجب في التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلق ذاتي يحصل به أمر جديد وراء المجموع، له أثر وراء آثار كل واحد من الأجزاء^(٤). والثاني محال، للزوم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن^(٥)؛ على أن لازمه دخول الماهية في حقيقة الواجب، لما تقدم في مرحلة الوجوب والإمكان أن كل ممكن فله ماهية^(٦). والثالث أيضاً محال بمثل

(١) قال في الأسفار ٦: ١٠: «وهذا البيان يجري فيما سوى الأجزاء المقدرية، لأن تلك الأجزاء ليست في الحقيقة متقدمة، بل نسبة الجزئية إليها بالمسامحة والتشبيه، فلا بد في نفي تلك الأجزاء عنه من بيان آخر».

وقال المصنف - تعليقا على الأسفار ٦: ١٠١: «والأولى الاعتماد في نفي الأجزاء

المقدارية على برهان نفي مطلق الحد عنه تعالى من جهة كونه واجب الوجود بالذات».

(٢) ذكره صدر المتألهين في الأسفار ٦: ١٠٢ - ١٠٣.

(٣) في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة.

(٤) والحاصل: أن الأجزاء لو كانت واجبات بذواتها لم يخل إما أن يكون بينها تلازم وتعلق فيركب منها مركب حقيقي، وهذا ينافي كونها واجبات بذواتها، لأن المتلازمين إما أن يكون أحدهما علّة والآخر معلولاً فلا يكون ما هو المعلول واجباً بالذات، أو يكونا معلولي علّة ثلاثة فلا يكون شيء منهما واجباً وإلا لزم تعدد الواجبات المستقلة وهو ينافي توحيد الواجب الثابت بالبراهين، وإما أن لا يكون بينهما تلازم أصلاً وهذا ينافي كونها أجزاء حقيقية لمركب حقيقي ذي وحدة حقيقية.

(٥) لأن المفروض أن بعض أجزائه ممكن. (٦) راجع الفصل الأول من المرحلة الرابعة.

ما تقدّم (١).

وهذه البراهين غير كافية في نفي الأجزاء المقداريّة - كما قالوا (٢) -، لأنّها أجزاء بالقوّة لا بالفعل - كما تقدّم في بحث الكمّ من مرحلة الجواهر والأعراض (٣) -.

وقد قيل (٤) في نفيها (٥): «إنّه لو كان للواجب جزءٌ مقداريّ فهو إمّا ممكن فيلزم أن يخالف الجزء المقداريّ كلّ في الحقيقة وهو محال، وإمّا واجب فيلزم أن يكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوّة وهو محال».

ثمّ إنّ من التركّب ما يتّصف به الشيء بهويّته الوجوديّة من السلوب، وهو منفيٌّ عن الواجب بالذات تعالى وتقدّس.

بيان ذلك: أنّ كلّ هويّة صحّ أن يسلب عنها شيء بالنظر إلى حدّ وجودها، فهي متحصّلة من إيجاب وسلب، كالإنسان - مثلاً - هو إنسان وليس بفرس في حاقّ وجوده، وكلّ ما كان كذلك فهو مركّب من إيجاب هو ثبوت نفسه له وسلب هو نفي غيره عنه، ضرورة مغايرة الحثيّتين (٦). فكلّ هويّة يسلب عنها شيء فهي مركّبة.

(١) لأنّه لو كان جميع أجزاء الواجب تعالى أجزاءً ممكنة - والكلّ متوقّفاً في وجوده على أجزاء - يلزم منه أن يكون الواجب متوقّفاً في وجوده على أجزائه الممكنة، وهو ينافي كونه تعالى واجباً، فإنّ الواجب مستغن عن غيره.

(٢) في فاعل قوله: «قالوا» وجهان: (أحدهما) أن يكون فاعله من أثبت الأجزاء المقداريّة للواجب تعالى، وهو المشبّهة كما في الأسفار ٦: ١٠١. (ثانيهما) أن يكون فاعله من قال بعدم كفاية البراهين المذكورة في نفي الأجزاء المقداريّة عن الواجب تعالى، كما قال به صدر المتألّهين. (٣) راجع الفصل التاسع من المرحلة السادسة.

(٤) والقائل هو صدر المتألّهين في الأسفار ٦: ١٠١ - ١٠٢.

(٥) أي نفي الأجزاء المقداريّة عن الواجب.

(٦) فحيثيّة كون الإنسان انساناً ليست بعينها حيثيّة كونه ليس بفرس، وإلاّ لكان مفهوم «الإنسان» نفس مفهوم «ليس بفرس»، وهو باطل، ضرورة أنّه ليس ما يفهم من كلمة «الإنسان» ما يفهم من كلمة «ليس بفرس».

ومعنى دخول النفي في هويّة وجوديّة - والوجود مناقض للعدم - نقص وجودي في وجود مقيس إلى وجود آخر، ويتحقّق بذلك مراتب التشكيك في حقيقة الوجود وخصوصيّاتها. وتنعكس النتيجة بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ذات بسيطة الحقيقة فإنّها لا يسلب عنها كمال وجودي.

والواجب بالذات وجود بحث لا سبيل للعدم إلى ذاته ولا يسلب عنه كمال وجودي، لأنّ كلّ كمال وجودي ممكن فإنّه معلول مفاض من علّة، والعلل منتهية إلى الواجب بالذات، ومعطي الشيء لا يكون فاقداً له، فله تعالى كلّ كمال وجودي من غير أن يداخله عدم، فالحقيقة الواجبيّة بسيطة بحثة، فلا يسلب عنها شيء^(١)، وهو المطلوب.

فإن قيل^(٢): إنّ له تعالى صفات سلبية بالبرهان، ككونه ليس بجسم ولا جسماني ولا بجوهر ولا بعرض.

قلنا: الصفات السلبية راجعة إلى سلب النقائص والأعدام، وسلب السلب وجوداً، وسلب النقص كمال وجود - كما قيل^(٣) -.

فإن قيل: لازم ما تقدّم من البيان^(٤) صحّة الحمل بينه تعالى وبين كلّ موجود

(١) فلا يتصور فيه التركيب الدقيق العقلي، وهو التركيب من الإيجاب والسلب.

والحكيم السبزواري تعرّض لإيراد آخر وقد أجاب عنه، فينبغي ذكرهما في المقام: أمّا الإيراد فحاصله: أن اللاكون نفي وسلب، وليس شيء يحاذيه، فلا يستدعي التركيب حتّى تنعكس النتيجة بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ذات بسيطة الحقيقة - كالواجب - لا يسلب عنه كمال، فلا تركيب فيه.

وأما الجواب، فقال: «شرّ التراكيب هو التركيب من الإثبات والسلب إذا كان ذلك السلب سلب الكمال - كما هو المفروض - بل إن سألت الحقّ فلا تركيب إلا هو، إذ التركيب يستدعي سنخين: أحدهما الوجود والحقيّة، والآخر هو العدم والبطلان، إذ الوجود والوجود ليسا سنخين، حيث إنّ ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك». راجع تعليقاته على الأسفار ١١١: ٦ - ١١٢. (٢) هذا الإشكال تعرّض له في الأسفار: ١١٤.

(٣) والقائل هو صدر المتألّهين في الأسفار: ١١٤.

(٤) من أنّ للحقيقة الواجبيّة كلّ كمال وجودي، بل هو كلّ الأشياء وتماها.

وكمالٍ وجوديٍّ^(١)، ولازمه عينية الواجب والممكن، تعالى الله عن ذلك، وهو خلاف الضرورة.

قلنا: كلاً، ولو حُمِلَ الوجودات الممكنة عليه تعالى حملاً شائعاً صدقت عليه تعالى بكلتا جهتي إيجابها وسلبها وحيثيَّتَي كمالها ونقصها اللتين تركبت ذواتها منهما^(٢) فكانت ذات الواجب مركبة وقد فرضت بسبب الحقيقة، وهذا خلف. بل وجد أنه تعالى بحقيقته البسيطة كمال كل موجود وجدانه له بنحو أعلى وأشرف، من قبيل وجدان العلة كمال المعلول، مع ما بينهما من المباينة الموجبة لامتناع الحمل.

وهذا هو المراد بقولهم: «بسيط الحقيقة كل الأشياء»^(٣)، والحمل حمل الحقيقة والرقية^(٤) دون الحمل الشائع^(٥).

وقد تبين بما تقدم أن الواجب لذاته تمام كل شيء.

(١) لأن كل كمال وجوديٍّ ممكن لا يسلب عنه، فلا يسلب حمله عليه، فيحمل عليه.

(٢) وفي النسخ: «منها» الصحيح ما أثبتناه. (٣) راجع الأسفار ٦: ١١٠ - ١١٤.

(٤) وهو حمل بعض مراتب الوجود المشكك على بعض وليس شيء من مراتب الوجود عين الأخرى، بل كل مرتبة عالية منها مقومة للمرتبة الدانية، والدانية متقومة بالعالية، والعالية واجدة لكمال نفسها وكمال الدانية.

(٥) قال المصنّف رحمه الله - تعليقا على الأسفار ٦: ١١٠ - : «ليس من قبيل الحمل الشائع، فإن الحمل الشائع (كقولنا: زيد إنسان وزيد قائم) يحمل فيه المحمول على موضوعه بكلتا حيثيَّتَي إيجابه وسلبه اللتين تركبت ذاته منهما. ولو حمل شيء من الأشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركب صدق عليه ما فيه من السلب، فكان مركباً وقد فرض بسيط الحقيقة، هذا خلف. فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجودية فحسب. وإن شئت فقل: إنه واجد لكل كمال، أو أنه مهيمن على كل كمال. ومن هذا الحمل حمل المشوب على الصرف وحمل المحدود على المطلق».

الفصل الخامس

في توحيد الواجب لذاته

و^(١) أنه لا شريك له في وجوب الوجود^(٢)

قد تبين في الفصول السابقة^(٣) أن ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي لا ماهية له ولا جزء عدميّ فيه، فهو صرف الوجود، وصرف الشيء واحد بالوحدة الحقّة التي لا تتشّى ولا تتكرّر، إذ لا تتحقّق كثرة إلاّ بتمييز آحادها، باختصاص كلّ منها بمعنى لا يوجد في غيره، وهو ينافي الصرافة، فكلّ ما فرضت له ثانياً عاد أولاً، فالواجب لذاته واحد لذاته، كما أنه موجود بذاته واجب لذاته، وهو المطلوب. ولعلّ هذا هو مراد الشيخ بقوله في التعليقات: «وجود الواجب عين هويّته، فكونه موجوداً عين كونه هو، فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره»^(٤) انتهى.

(١) الواو تفسيرية.

(٢) أي: لا شريك له في الوجوب الذاتي، وأمّا الشريك في الوجوب الغيريّ فينتفي بانتفاء موضوعه، فإنّ الوجوب الغيريّ ينتفي عن الواجب، فلا وجوب غيريّ له لكي يبحث عن وجود الشريك وعدمه له في الوجوب الغيريّ.

(٣) راجع الفصل الثالث من هذه المرحلة، والفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

(٤) راجع التعليقات للشيخ الرئيس: ١٨٣ - ١٨٤.

برهان آخر^(١): لو تعدد الواجب بالذات، كأن يفرض واجبان بالذات وكان وجوب الوجود مشتركاً بينهما، وكان تميّزهما بأمر وراء المعنى المشترك بينهما^(٢)، فإن كان داخلياً في الذات لزم التركب^(٣)، وهو ينافي وجوب الوجود^(٤)، وإن كان خارجاً منها كان عرضياً معللاً، فإن كان معلولاً للذات كانت الذات متقدّمة على تميّزها بالوجود، ولا ذات قبل التميّز فهو محال، وإن كان معلولاً لغيره كانت الذات مفتقرة في تميّزها إلى غيرها وهو محال. فتعدّد واجب الوجود على جميع تقاديره محال^(٥).

(١) هذا البرهان استدللّ به المشهور بتقرير آخر غير ما في المتن. راجع الأسفار ٦: ٥٧، وشرح المقاصد ٢: ٦١، والمباحث المشرقيّة ٢: ٤٥١ - ٤٥٤.

(٢) فإن ما به الامتياز غير ما به الاشتراك بالضرورة.

(٣) في تفسير قوله: «فإن كان داخلياً في الذات لزم التركب» وجهان.

الأوّل: أن يكون معناه: فإن كان ذلك الأمر الذي كان تميّزهما به داخلياً في ذات كلٍّ منهما كما كان ما به الاشتراك - وهو وجوب الوجود - داخلياً في ذات كلٍّ منهما لزم تركيب ذاتهما ممّا به الاشتراك وما به الاختلاف، والتركب يستلزم الحاجة إلى الأجزاء، وهي تنافي الوجوب الذاتي الذي هو مناط الغنى.

ويؤيد هذا المعنى ما رآه المصنّف رحمته الله في تقرير البرهان في بداية الحكمة: ١٩٥.

الثاني: أن يكون معناه: فإن كان مميّز كلٍّ واحدٍ منهما داخلياً في ذاته كان الاختلاف بينهما بالنوع بأن يكون كلٍّ واحدٍ منهما مغايراً مع النوع الآخر، فيلزم أن يكون كلٍّ منهما مركّباً من الجنس والفصل، ويكون ما به الاشتراك - وهو وجوب الوجود - محمولاً عليهما بالحمل العرضي، وكلاهما محال. أمّا الأوّل فلإنّ لازم التركب هو الحاجة إلى الأجزاء وهي تنافي وجوب الوجود، وأمّا الثاني فلأنّ كلّ عرضيّ معلّل ويحتاج إلى غيره وهو أيضاً ينافي الوجوب الذاتي. وهذا المعنى هو المناسب لتقرير ذكره المشهور في بيان البرهان.

(٤) لأنّ المركب يحتاج بعض أجزائه إلى بعض، وكلّ محتاج ممكن. أو لأنّ المركب من الجنس والفصل ماهيّة، وكلّ ماهيّة ممكن.

(٥) ويمكن تقريب البرهان ببيان آخر، هو: أنّه لو تعدد الواجب لذاته فلا بدّ من امتياز كلٍّ منهما عن الآخر لكي يتمّ الاثنيّة، وحينئذٍ إمّا أن يكون ما به الامتياز في كلٍّ منهما داخلياً في ذاته، وإمّا أن يكون خارجاً عنه، وعلى التقديرين يلزم التركب. أمّا على الأوّل فيكون الاختلاف بينهما بالنوع، بأن يكون كلٍّ واحدٍ منهما مغايراً مع النوع الآخر، فيلزم أن يكون ←

وأورد عليه الشبهة المنسوبة إلى ابن كمّونة^(١) - وفي الأسفار^(٢) أن أول من ذكرها الشيخ الإشراقي في المطارحات^(٣) ثم ذكرها ابن كمّونة، وهو من شراح كلامه في بعض مصنّفاته^(٤) واشتهرت باسمه - بأنّه لم لا يجوز أن تكون هناك ماهيتان بسيطتان مجهولتا الكنه متباينتان بتمام الذات ويكون قول واجب الوجود^(٥) عليهما قولاً عرضياً؟!^(٦)

وهذه الشبهة كما تجري على القول بأصالة الماهية المنسوب إلى الإشراقيين تجري على القول بأصالة الوجود وكون الوجودات حقائق بسيطة متباينة بتمام الذات المنسوب إلى المشائين^(٧). والحجّة مبنية على أصالة الوجود وكونه حقيقة

→ كلّ منهما مركّباً من الجنس والفصل. وأمّا على الثاني فيكون الاختلاف بينهما بالشخص، بأن يكون كلّ منهما مركّباً ممّا يكون مشتركاً بينهما وعارضٍ شخصيٍّ يمتاز به كلّ واحد منهما عن الآخر، والتركيب ينافي وجوب الوجود.

(١) قال: «الشبهة المنسوبة إلى ابن كمّونة» ولم يقل: «شبهة ابن كمّونة». والوجه في ذلك أن ابن كمّونة ليس أول من اعترته هذه الشبهة، بل هو مقرّرها بأتمّ وجه فاشتهرت باسمه.

قال السيّد الداماد: «وهذا الإعضال معزّيٌّ على ألسن هؤلاء المحدثّة إلى رجل من المتفلسفين المحدثين يُعرف بابن كمّونة. وليس أول من اعتراه هذا الشك، كيف؟ والأقدمون كالعاقبين قد وكدوا الفصية عنه وبذلوا جهودهم في سبيل ذلك قروناً ودهوراً». انتهى كلامه في التقديسات على ما نقله عنه الحكيم السبزواري في شرح الأسماء: ٣٧٣.

وقال صدر المتألّهين: «ما ينسب إلى ابن كمّونة وقد سمّاه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بإبداء هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحلّ، فإنّي قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممّن تقدّمه زماناً». راجع الأسفار: ١، ١٣٢، وشرح الهداية الأثيرية: ٢٩١. والمراد من قوله: «ممّن تقدّمه زماناً» هو الشيخ الإشراقي كما صرّح به في الأسفار: ٦٣.

(٢) راجع الأسفار: ٦٣. راجع المطارحات: ٣٩٥.

(٤) وهو كتاب التلويحات، فراجع: ٣٧.

(٥) وفي النسخ: «قول الوجود» والصحيح ما أثبتناه أو «قول وجوب الوجود».

(٦) وبتعبيرٍ آخر: لم لا يجوز أن نعتقد أن كلّ واحدٍ من الواجبين ممتاز عن الآخر بتمام ذاته البسيطة، ويكون حمل واجب الوجود على كلّ منهما حملاً عرضياً؟!.

(٧) وقد أكّد صدر المتألّهين أن هذه الشبهة شديدة الورد على القائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، حيث إنّ الأمر المشترك بين الموجودات ليس عندهم إلا هذا الأمر ←

واحدة مشكّكة ذات مراتب مختلفة.

وأجيب عن الشبهة بأنها مبنية على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة بما هي كثيرة متباينة، وهو محال^(١).

→ الانتزاعي، وليس للوجود المشترك فردٌ حقيقيٌّ عندهم. راجع الأسفار ٦: ٥٨ - ٥٩. وقال الحكيم السبزواري - تعليقاً على الأسفار ٦: ٥٨ - ما حاصله: «شبهة ابن كمونة شديدة الورود على طائفتين: (إحداهما) القائلون بأصالة الماهية، فإنهم لما قالوا بأصالتها والماهيات مثار الكثرة والاختلاف كان الوجود المشترك بين الواجبين انتزاعياً، وجاز الاختلاف بتمام الذات بين ماهيتيهما البسيطتين. (ثانيتها) الذين قالوا بعدم السخية بين العلة والمعلول، بل بين وجود ووجود، سواء قالوا بالاشتراك اللفظي في الوجود - حذراً من السخية - أو بالاشتراك المعنوي، بل وإن قالوا بأصالة الوجود ولكن قالوا فيه بحقائق متباينة بذواتها البسيطة بحيث لا حيثية اتفاق بينهما تكون عين ما به الاختلاف، فإنهم إذا جوزوا عدم تلك السخية بين العلة والمعلول فليجوزوا بين علتين وواجبين».

(١) لا يخفى عليك: أن الاهتمام بالشبهة - حيث وصفوها بالشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحل - يقتضي الجواب عنها تفصيلاً، كما أجاب عنه مؤسس الحكمة المتعالية ومفسرها. قال صدر المتألهين في دفع الشبهة ما حاصله: «إذا كان للشيء ثانٍ في الوجود لم يكن صرفاً، والواجب تعالى لما كان بسيط الحقيقة وجب أن يكون جامعاً لجميع الخيرات والكمالات، وإلا كان مصداقاً لحصول شيء وفقد شيء، فيلزم التركيب في ذاته، فمن جهة وجوبية ومن جهة أخرى إمكانية أو امتناعية». الأسفار ١: ١٣٥.

وقال في موضع آخر ما لفظه: «وجه الاندفاع أن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها - أية حيثية كانت - أو مع اعتبار تلك حيثية، وكلا الشقين مستحيلان. أما الثاني فلما مرّ أن كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه. وأما الأول فلأن مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات لا يمكن أن يكون حقائق مختلفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي أصلاً». الأسفار ١: ١٣٣.

وأجاب عنه الحكيم السبزواري أيضاً، فراجع شرح الأسماء الحسنی: ٣٧٧. والمصنّف رحمته الله زاد جواباً في بداية الحكمة: ١٩٦ فقال: «على أن فيه إثبات الماهية للواجب، وقد تقدّم أن ماهيته وجوده».

ولكن يرد عليه: أنه لعل المراد من الماهية هاهنا هو «ما به الشيء هو هو» فلا ينافي نفي الماهية عنه بمعنى «ما يقال في جواب ما هو».

برهان آخر^(١): لو تعدّد الواجب بالذات وكان هناك واجبان بالذات - مثلاً - كان بينهما الإمكان بالقياس من غير أن يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية، لأنها لا تتحقّق بين الشئيين إلاّ مع كون أحدهما علّةً والآخر معلولاً أو كونهما معلولين لعلّةٍ ثالثة، والمعلوليّة تنافي وجوب الوجود بالذات.

فإذا لكلّ واحدٍ منهما حظٌّ من الوجود ومرتبّةٌ من الكمال ليس للآخر. فذات كلّ منهما بذاته واجدٌ لشيءٍ من الوجود وفاقدٌ لشيءٍ منه، وقد تقدّم^(٢) أنّه تركّبٌ مستحيلٌ على الواجب بالذات.

برهان آخر: ذكره الفارابيّ في الفصوص: «وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد، وإلاّ لكان معلولاً»^(٣).

ولعلّ المراد أنّه لو تعدّد الواجب بالذات لم تكن الكثرة مقتضى ذاته، لاستلزامه أن لا يوجد له^(٤) مصداق، إذ كلّ ما فرض مصداقاً له كان كثيراً^(٥) والكثير لا يتحقّق إلاّ بأحد، وإذ لا واحد مصداقاً له فلا كثير، وإذ لا كثير فلا مصداق له، والمفروض أنّه واجبٌ بالذات. فبقي أن تكون الكثرة مقتضى غيره، وهو محال، لاستلزامه الافتقار إلى الغير الذي لا يجامع الوجوب الذاتي.

(١) هذا البرهان ذكره صدر المتألّهين في الأسفار: ١٣٦.

(٢) راجع الفصل السابق.

(٣) راجع الفصوص للفارابيّ: ٤.

(٤) أي: مفهوم واجب الوجود.

(٥) لأنّ المفروض أنّه لا واجب إلاّ متعدّداً.

الفصل السادس

في توحيد الواجب لذاته في ربوبيّته وأَنَّهُ لا رَبَّ سِوَاهُ

الفحص البالغ والتدبّر الدقيق العلميّ يعطي أن أجزاء عالمنا المشهود - وهو عالم الطبيعة - مرتبطة بعضها ببعض من أجزائها العلويّة والسفليّة وأفعالها وانفعالاتها والحوادث المترتبة على ذلك، فلا تجد خلالها موجوداً لا يرتبط بغيره في كينونته وتأثيره وتأثره، وقد تقدّم في مباحث الحركة الجوهرية ما يتأيد به ذلك^(١).
فلكلّ حادثٍ - من كينونةٍ أو فعلٍ أو انفعال - استنادٌ إلى مجموع العالم. ويستنتج من ذلك أن بين أجزاء العالم نوعاً من الوحدة، والنظام الواسع الجاري فيه واحدٌ. فهذا أصل.

ثم إن المتحصّل ممّا تقدّم من المباحث وما سيأتي أن هذا العالم المادّي معلول لعالم نوريٍّ مجردٍ عن المادّة متقدّسٍ^(٢) عن القوّة^(٣)، وأن بين العلة والمعلول سخيّة وجوديّة بها يحكي المعلول - بما له من الكمال الوجودي بحسب مرتبته -

(١) راجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

(٢) ولا يخفى أن هذا البيان لا يوافق ما تقدّم ويأتي من أن الفاعليّة والمؤثريّة تختصّ بالواجب

تعالى.

الكمال الوجودي المتحقق في العلة بنحوٍ أعلى وأشرف، والحكم جارٍ إن كان هناك علل عقلية مجردة بعضها فوق بعض حتى تنتهي إلى الواجب لذاته جلّ ذكره. ويستنتج من ذلك أن فوق هذا النظام الجاري في العالم المشهود نظاماً عقلياً نورياً مسانخاً له، هو مبدأ هذا النظام، وينتهي إلى نظام ربّاني في علمه تعالى هو مبدأ الكلّ، وهذا أيضاً أصل.

ومن الضروري أيضاً أن علةً علةً الشيء علةً لذلك الشيء، وأن معلول معلول الشيء معلولٌ لذلك الشيء. وإذ كانت العلة^(١) تنتهي إلى الواجب تعالى، فكلّ موجود كيفما فرض فهو أثره، وليس في العين إلا وجود جواهر وآثارها والنسب والروابط التي بينها، ولا مستقلّ في الوجود^(٢) إلا الواجب بالذات، ولا مفيض للوجود إلا هو.

فقد تبين بما تقدّم أن الواجب تعالى هو المجري لهذا النظام الجاري في نشأتنا المشهودة، والمدبّر بهذا التدبير العامّ المظلّ على أجزاء العالم، وكذا النظمات العقلية النورية التي فوق هذا النظام وبحدائه على ما يليق بحال كلّ منها حسب ماله من مرتبة الوجود، فالواجب لذاته ربّ للعالم مدبّرٌ لأمره بالإيجاد بعد الإيجاد، وليس للعلل المتوسطة^(٣) إلا أنها مسخرة للتوسّط من غير استقلال، وهو المطلوب، فمن المحال أن يكون في العالم ربّ غيره، لا واحد ولا كثير.

على أنه لو فرض كثرة الأرباب المدبّرين لأمر العالم - كما يقول به الثنوية^(٤) -

(١) أي: المعدّات، فإنه لا عليّة بمعنى حقيقة الكلمة إلا للواجب تعالى.

(٢) وفي النسخ: «في وجوده» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) وهي المعدّات كما مرّ مراراً.

(٤) وفي النسخ: «والوثنية» والصحيح ما أثبتناه. والوجه في ذلك أن البحث عن نفي الشريك يقع في جهات أربع:

الجهة الأولى: نفي الشريك عن الله في الوجوب الذاتي. وهي ما مرّت في الفصل السابق.

الجهة الثانية: نفي الشريك عنه في استحقاق العبادة. والوثنية خالفنا في هذه الجهة. ←

أدّى ذلك إلى المحال من جهة أخرى وهي فساد النظام. بيان ذلك: أنّ الكثرة لا تتحقّق إلاّ بالآحاد، ولا آحاد إلاّ مع تميّز البعض من البعض، ولا يتمّ تميّز إلاّ باشمال كلّ واحدٍ من آحاد الكثرة على جهة ذاتية يفقدها الواحد الآخر، فيغاير بذلك الآخر ويتميزان، كلّ ذلك بالضرورة، والسنخية بين الفاعل وفعله تقضي بظهور المغايرة بين الفعلين حسب ما بين الفاعلين، فلو كان هناك أرباب متفرّقون - سواء اجتمعوا على فعلٍ واحدٍ أو كان لكلّ جهةٍ من جهات النظام العالميّ العامّ ربٌّ مستقلٌّ في ربوبيّته، كربّ السماء والأرض وربّ الإنسان وغير ذلك - أدّى ذلك إلى فساد النظام والتدافع بين أجزائه، ووحدة النظام والتلازم المستمرّ بين أجزائه تدفعه.

فإن قيل: إحكام النظام وإتقانه العجيب الحاكم بين أجزائه يشهد أنّ التدبير الجاري تدبيرٌ عن علم، والأصول الحكيمّة القاضية باستناد العالم المشهود إلى

→ وهي خارجة عمّا يبحث عنها في هذا الفصل.

الجهة الثالثة: نفي الشريك عنه في الوجود الحقيقيّ والعلية. وهي ما يبحث عنها في مبحث الوجود. وانعقد له فصل في الأسفار ٦: ١١٠ عنوانه: «أنّ واجب الوجود تمام الأشياء...».

الجهة الرابعة: نفي الشريك عنه في الربوبية والمدبرية والخالقية. وهي ما يبحث عنها في هذا الفصل. ولم تكن الوثنية مخالفةً لنا في هذه الجهة، بل المخالف في هذه الجهة هم الثنوية لا الوثنية. قال في شرح المواقف: «واعلم أنّه لا مخالف في هذه المسألة إلاّ الثنوية دون الوثنية، فإنّهم لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود، ولا يصفون الأوثان بصفات الإلهية، وإن اطلقوا عليها اسم الآلهة، بل اتّخذوها على أنّها تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلاً بها إلى ما هو إله حقيقةً. وأمّا الثنوية فإنّهم قالوا: نجد في العالم خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً وأنّ الواحد لا يكون خيراً شريراً بالضرورة، فلكلّ منهما فاعل على حدة، فالمانوية والديسانية من الثنوية قالوا: فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة... والمجوس منهم ذهبوا إلى أنّ فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن، ويعنون به الشيطان». راجع شرح المواقف: ٤٧٩.

ومن هنا يظهر عدم صواب ما في النسخ من ذكر «الوثنية».

عللٍ مجردةٍ عالميةٍ يؤيد ذلك، فهب أن الأرباب المفروضين متكثرة الذوات ومتغايرتها، ويؤدّي ذلك بالطبع إلى اختلاف الأفعال وتداقُعها، لكن من الجائز أن يتواطوا على التسالم - وهم عقلاء - ويتوافقوا على التلاؤم، رعايةً لمصلحة النظام الواحد وتحفظاً على بقائه.

قلت: لا ريب أن العلوم التي يبني عليها العقلاء أعمالهم صور علمية وقوانين كلية مأخوذة من النظام الخارجي الجاري في العالم، فللنظام الخارجي نوعٌ تقدّم على تلك الصور العلمية والقوانين الكلية وهي تابعة له. ثم هذا النظام الخارجي بوجوده الخارجي فعلٌ أولئك الأرباب المفروضين، ومن المستحيل أن يتأثر الفاعل في فعله عن الصور العلمية المنتزعة عن فعله المتأخرة عن الفعل.

فإن قيل: هب أن الأرباب المفروضين الفاعلين للنظام الخارجي لا يتبعون في فعلهم الصور العلمية المنتزعة عن الفعل وهي علوم ذهنية حصولية تابعة للمعلوم لكن الأرباب المفروضين فواعل علمية لهم علمٌ بفعلهم في مرتبة ذواتهم قبل الفعل. فلم لا يجوز تواطؤهم على التسالم وتوافقهم على التلاؤم في العلم قبل الفعل؟

قلت: علمُ الفاعل العلمي بفعله قبل الإيجاد - كما سيجيء^(١) وقد تقدّمت الإشارة إليه^(٢) - علمٌ حضوريّ، ملاكُهُ وجدانُ العلة كمالَ المعلول بنحوٍ أعلى وأشرف، والسنخية بين العلة ومعلولها. وفرض تواطؤ الأرباب وتوافقهم في مرتبة هذا المعنى من العلم إلغاءً منهم لما في وجوداتهم من التكثّر والتغاير، وقد فرض أن وجوداتهم متكثرة متغايرة، وهذا خلفٌ.

(١) في الفصل الحادي عشر من هذه المرحلة، حيث قال: «وأنّ علمه حضوريّ كيفما صور». (٢) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة، حيث قال: «الذي إليه النظر العميق أنّ الحصوليّ منه أيضاً ينتهي إلى علمٍ حضوريّ».

الفصل السابع

في أن الواجب بالذات لا مشارك له في شيءٍ من المفاهيم من حيث المصادق^(١)

المشاركة بين شيئين أو أزيد^(٢) إنما تتمّ فيما إذا كانا متغايرين متمايزين، وكان هناك مفهومٌ واحدٌ يتّصفان به، كزيد وعمرو المتّحدين في الإنسانيّة، والإنسان والفرس المتّحدين في الحيوانيّة، فهي وحدةٌ في كثرة. ولا تتحقّق الكثرة إلاّ بأحدٍ متغايرةٍ متمايزةٍ، كلّ منها مشتمل على ما يسلب به عنه غيره من الآحاد.

(١) وعنوان الفصل في الأسفار هكذا: «أنّ واجب الوجود لا مشارك له في أيّ مفهوم كان». فزاد المصنّف رحمته هنا قيد «من حيث المصادق». ولعلّ الوجه في ذلك أنّ المفاهيم التي يحمل على الواجب على قسمين: إمّا يحمل عليه ولا يحمل على غيره، كالخالقيّة والرازيّة وغيرهما من الصفات المختصّة به، فهي مفاهيم لا يشاركه غيره فيها. وإمّا يحمل عليه وعلى غيره بالاشتراك المعنويّ، كالوجود والعلم - بناءً على كونه حضورياً مطلقاً - وغيرهما، فهي وإن كانت مفاهيم مشتركة بين الواجب والممكن إلاّ أنّ الممكنات تختلف عن الواجب من حيث المصادق، فإنّ الوجود الذي مصادق الواجب هو الوجود الصرف الواجبيّ اللامتناهي، والوجود الذي مصادق الممكن هو الوجود المحدود المشوب بالعدم، وبينهما بونٌ بعيد. والحاصل: أنّ المراد من العنوان المذكور أنّه لا مفهوم يشارك فيه الواجب الممكن مفهومًا أو مصادقًا، بل كلّ مفهوم إمّا يحمل عليه ولا يحمل على غيره فلا مشاركة مفهومًا، وإمّا يحمل عليهما ولكن يختلفان مصادقًا. ومع ذلك كلّ لا يخلو العنوان عن ابهام.

(٢) وفي النسخ: «وأزيد» والصحيح ما أثبتناه.

فكلّ من المتشاركين مركّب من النفي والإثبات بحسب الوجود^(١). وإذ كان وجود الواجب بالذات حقيقة الوجود الصرف البسيط - لا سبيل للتركيب إليه ولا مجال للنفي فيه - فلا يشاركه شيء في معنى من المعاني.

وأيضاً المفهوم المشترك فيه إمّا شيء من الماهيات أو ما يرجع إليها. فلا سبيل للماهيات الباطلة الذوات إلى حقيقة الواجب بالذات التي هي حقّة محضة، فلا مجانس للواجب بالذات إذ لا جنس له، ولا مماثل له إذ لا نوع له، ولا مشابه له إذ لا كيف له، ولا مساوي له إذ لا كمّ له، ولا مطابق له إذ لا وضع له، ولا محاذي له إذ لا أين له، ولا مناسب له إذ لا إضافة لذاته^(٢).

والصفات الإضافية الزائدة على الذات - كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وغيرها - منتزعة من مقام الفعل كما سيأتي إن شاء الله تعالى^(٣). على أن الصفات الإضافية ترجع جميعاً إلى القيومية، وإذ لا موجد ولا مؤثر سواه فلا مشارك له في القيومية^(٤).

وأما شيء من المفاهيم المنتزعة من الوجود، فالذي للواجب بالذات منها أعلى المراتب غير المتناهي شدة الذي لا يخالطه نقص ولا عدم، والذي لغيره بعض مراتب الحقيقة المشكّكة غير الخالي من نقص وتركيب، فلا مشاركة.

وأما حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات وغيره - كالوجود المحمول عليه وعلى غيره باشتراك المعنوي^(٥)، مع الغض عن خصوصية المصداق، وكذا سائر صفات الواجب المشتركة بمفاهيمها فحسب^(٦)، كالعلم والحياة والرحمة، مع الغض عن الخصوصيات الإمكانية - فليس من الاشتراك المبحوث عنه في شيء.

(١) فالإنسان - مثلاً - حيوان وليس بفرس.

(٢) هذا الدليل ذكره صدر المتألهين في الأسفار ٦: ١٠٧.

(٣) في الفصل الآتي والفصل العاشر من هذه المرحلة.

(٤) هكذا في الأسفار ٦: ١٠٧ - ١٠٨.

(٥) وفي النسخ: «كالوجود المحمول باشتراك المعنوي عليه وعلى غيره» والأولى ما أثبتناه.

(٦) وفي النسخ: «صفات الواجب بمفاهيمها فحسب» والصحيح ما أثبتناه.

الفصل الثامن في صفات الواجب بالذات على وجه كلي^(١) وانقسامها^(٢)

قد تقدّم^(٣) أنّ الوجود الواجبي لا يسلب عنه كمال وجودي قطّ، فما في الوجود من كمالٍ - كالعلم والقدرة - فالوجود الواجبي واجد له بنحوٍ أعلى وأشرف، وهو محمولٌ عليه على ما يليق بساحة عزّته وكبريائه، وهذا هو المراد بالانقسام. ثمّ إنّ الصفة تنقسم انقساماً أولياً إلى ثبوتية تفيد معنى إيجابياً كالعلم والقدرة، وسلبية تفيد معنى سلبياً، ولا تكون إلا سلب سلب الكمال، فيرجع إلى إيجاب الكمال، لأنّ نفي النفي إثبات، كقولنا: «مَنْ ليس بجاهل» و «مَنْ ليس بعاجز» الراجعين إلى العالم والقادر. وأمّا سلب الكمال فقد اتّضح في المباحث السابقة^(٤) أن لا سبيل لسلب شيءٍ من الكمال إليه تعالى. فالصفات السلبية راجعة بالحقيقة إلى الصفات الثبوتية.

(١) أي: على وجه العموم والإطلاق.

(٢) وإن شئت تفصيل أقسام صفات الواجب بالذات فراجع الأسفار ٦: ١١٨ - ١٢٥، وشرح المنظومة: ١٥٧.

(٤) راجع الفصل الرابع من هذه المرحلة.

(٣) في الفصل الرابع من هذه المرحلة.

والصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقية كالحَيِّ، وإضافية كالعالمية والقادرية.
والحقيقية تنقسم إلى حقيقية محضة كالحَيِّ، وحقيقية ذات إضافة كالخالق والرازق.
ومن وجهٍ آخر، تنقسم الصفات إلى صفات الذات وهي التي يكفي في
انتزاعها فرض الذات فحسب، وصفات الفعل وهي التي يتوقف انتزاعها على
فرض الغير، وإذ لا موجود غيره تعالى إلا فعله فالصفات الفعلية هي المنتزعة من
مقام الفعل.

الفصل التاسع في الصفات الذاتية وأَنَّها عين الذات المتعالية

اختلفت كلمات الباحثين في الصفات الذاتية المنتزعة عن الذات الواجبة المقطوعة النظر عمّا عداها على أقوال:

الأوّل: أَنَّها عين الذات المتعالية، وكلّ واحدةٍ منها عين الأخرى^(١). وهو منسوبٌ إلى الحكماء^(٢).

الثاني: أَنَّها معانٍ زائدةٌ على الذات لازمةٌ لها، فهي قديمة بقدمها. وهو منسوبٌ إلى الأشاعرة^(٣).

الثالث: أَنَّها زائدةٌ على الذات حادثَةٌ، على ما نُسب إلى الكراميّة^(٤).

(١) عيناً ومصدّقاً، مع أَنَّها كثيرةٌ مختلفةٌ مفهوماً.

(٢) نُسب إليهم في شرح المواقف: ٤٧٩، وشرح المقاصد ٢: ٧٢. وذهب إليه صدر المتألّهين في الأسفار ٦: ١٣٣، والحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ١٥٨ - ١٥٩.

(٣) ومنهم العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ٢: ٧٢، والعلامة الإيجي والمحقّق الشريف في شرح المواقف: ٤٧٩ - ٤٨٠. وهذا القول نُسب إليهم في الملل والنحل ٢: ٩٥.

(٤) راجع الملل والنحل ١: ١٠٩ - ١١٠، وشرح المقاصد ٢: ٩٥، وشرح المواقف: ٤٧٦.

الرابع: أن معنى اتّصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعلٌ مَنْ تلبّس بالصفة. فمعنى كون الذات المتعالية عالمةً أن الفعل الصادر منها متقنٌ محكمٌ ذو غاية عقلائية، كما يفعل العالم. ومعنى كونها قادرةً أن الفعل الصادر منها كفعل القادر، فالذات نائبةٌ مناب الصفات^(١).

وربّما يظهر من بعضهم^(٢) الميل إلى قول آخر، وهو: أن معنى إثبات الصفات نفي ما يقابلها، فمعنى إثبات الحياة والعلم والقدرة مثلاً نفي الموت والجهل والعجز. ويظهر من بعضهم^(٣) أن الصفات الذاتية عين الذات، لكنّها جميعاً بمعنى واحد والألفاظ مترادفة.

والحقّ هو القول الأوّل^(٤). وذلك لما تحقّق^(٥) أن الواجب بالذات علّة تامّة ينتهي إليها^(٦) كلّ موجودٍ ممكنٍ بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط، بمعنى أن الحقيقة الواجبية هي العلّة بعينها. وتحقّق أيضاً^(٧) أن كلّ كمالٍ وجوديّ في المعلول فعلته في مقام عليّته واجدة له بنحوٍ أعلى وأشرف، فللواجب بالذات كلّ كمالٍ وجوديّ مفروض على أنّه وجودٌ صرفٌ لا يخالطه عدم. وتحقّق^(٨) أن وجوده صرفٌ بسيطٌ

(١) هذا القول منسوبٌ إلى المعتزلة، راجع الفرق بين الفرق: ٧٨.

والمراد من قولهم: «الذات نائبة مناب الصفات» أن ما يترتب من الآثار الكمالية يترتب على ذاته، فالعلم - مثلاً - يترتب عليه الإحكام والإتقان، وهما مترتبان على ذاته تعالى من غير أن تكون فيه صفة العلم. فذاته تعالى تقوم مقام العلم. وكذا إيجاد العالم من آثار القدرة، وهو مترتب على ذاته من غير أن تكون له صفة القدرة، فتقوم ذاته تعالى مقام القدرة. وهكذا في سائر الصفات.

(٢) وهو ضرار بن عمرو. راجع مقالات الإسلاميين ١: ٢٢٦، و٢: ١٥٩، والملل والنحل ١: ٩٠.

(٣) نسبه صدر المتألهين إلى كثير من العقلاء المدققين، راجع الأسفار ٦: ١٤٥.

(٤) أي: قول الحكماء. (٥) في الفصل الخامس من المرحلة الثامنة.

(٦) وفي النسخ: «إليه» والصحيح ما أثبتناه.

(٧) راجع الفصل الثالث من المرحلة الأولى، وآخر الفصل السادس من هذه المرحلة.

(٨) راجع الفصل الثالث من المرحلة الرابعة، والفصل الثالث والفصل الرابع من هذه المرحلة.

واحدٌ بالوحدة الحقة؛ فليس في ذاته تعدُّدٌ جهةً ولا تغايُّرٌ حيثيةً؛ فكلُّ كمالٍ وجوديٍّ مفروضٍ فيه عين ذاته وعين الكمال الآخر المفروض له؛ فالصفات الذاتية التي للواجب بالذات كثيرةٌ مختلفةٌ مفهوماً، واحدةٌ عيناً ومصداقاً، وهو المطلوب (١).

(١) واستدلوا عليه بوجوهٍ كثيرة، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها ملخصاً:

الأوّل: ما أشار إليه الحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ١٥٩ بقوله: «إذ ذاته مطابق للحمل». وحاصله: أنه تعالى لو كان معروضاً للكمال بأن كان ذاته شيئاً وكمالها العارض عليه شيئاً آخر مغايراً معه لكان في مرتبة ذاته خالياً عن الكمال، وحينئذٍ إما يكون مصداقاً لما يقابل الكمال أو يكون خالياً عنه أيضاً، فعلى الأوّل يلزم منه أن يكون في مرتبة ذاته عين الجهل - مثلاً - المقابل للعلم، وهذا - مضافاً إلى كونه محالاً في نفسه - يستلزم امتناع عرض الكمالات عليه في المرتبة المتأخّرة عن ذاته، وإلا يلزم الانقلاب الذاتي، وهو محال بالضرورة. وعلى الثاني كان الخلوّ إمكاناً، والإمكان إمّا ذاتيٌّ موضوعه الماهية وإمّا استعداديٌّ حامله المادة، ولما لم يكن للواجب ماهية ولا مادة فلا يتصور أن يكون الكمال ممكناً له.

الثاني: أنه لو كانت صفاته تعالى زائدةً على ذاته فإمّا أن تكون قديمة أو تكون حادثة. فالأوّل يستلزم تعدّد القدماء وتنفيه براهين التوحيد، والثاني يستلزم كونه محلاً للحوادث وهو محال.

الثالث: أنه لو كانت صفاته تعالى زائدة على ذاته يلزم منه أن يكون الواجب تعالى في مرتبة ذاته عارياً عن الكمال، والعراء عن الكمال نقص، وكلّ ناقص يحتاج إلى غيره، فيلزم منه أن يكون الواجب تعالى محتاجاً، وهو محال.

ويدلّ على المطلوب أيضاً كثيرٌ من الروايات المنقولة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام:
منها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلول وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور». أصول الكافي ١: ١٤٣.

ومنها: ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام: «أنه سميعٌ بصير، يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع». أصول الكافي ١: ١٤٧.

ومنها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام: «هو سميعٌ بصيرٌ، سميعٌ بغير جارحة، وبصيرٌ بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه». أصول الكافي ١: ١٤٧.

ومنها: ما عن أمير المؤمنين الإمام عليّ عليه السلام في خطبته المشهورة: «أول الدين معرفته، ←

وقول بعضهم^(١): «إنَّ علةَّ الإيجاد هي إرادة الواجب بالذات دون ذاته المتعالية» كلامٌ لا محصل له، فإنَّ الإرادة المذكورة عند هذا القائل إن كانت صفةً ذاتيةً هي عين الذات كان إسناد الإيجاد إليها عين إسناده إلى الذات المتعالية، فإسناده إليها ونفيه عن الذات تناقضٌ ظاهرٌ. وإن كانت صفةً فعليةً منتزعةً من مقام الفعل كان الفعل متقدماً عليها، فكان إسناد إيجاد الفعل إليها قولاً بتقدّم المعلول على العلة وهو محال. على أنَّ نسبة العلية إلى إرادة الواجب بالذات ونفيها عن الذات تقضي بالمغايرة بين الواجب وإرادته. فهذه الإرادة إما مستغنية عن العلة فلازمه أن تكون واجبة الوجود ولازمه تعدُّد الواجب وهو محال، وإما مفتقرة إلى العلة، فإن كانت علتها الواجب كانت الإرادة علةً للعالم والواجب علةً لها وعلة العلة علةً فالواجب علة العالم، وإن كانت علتها غير الواجب ولم ينته إليه استلزم واجباً آخر ينتهي إليه وهو محال.

وأما القول الثاني المنسوب إلى الأشاعرة، وهو أنَّ هذه الصفات - وهي على ما عدّوها سبع^(٢): الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة والكلام - زائدة على الذات، لازمة لها، قديمة بقدمها.

ففيه: أنَّ هذه الصفات إن كانت في وجودها مستغنية عن العلة قائمة بنفسها كان هناك واجبات ثمان هي الذات والصفات السبع، وبراهين وحدانية الواجب تبطله وتحيله. وإن كانت في وجودها مفتقرة إلى علة، فإن كانت علتها هي الذات كانت الذات علةً متقدمةً عليها فيأضه لها وهي^(٣) فاقدة لها^(٤) وهو محال، وإن

→ وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة». نهج البلاغة: الخطبة ١.

(١) كما هو ظاهر كلام الأشاعرة، راجع شرح المقاصد ٢: ٩٤ - ٩٥.

(٢) قال الشهرستاني: «قال أبو الحسن: الباري تعالى عالمٌ بعلم، قادرٌ بقدرة، حيٌّ بحياة، مريدٌ بإرادة، متكلمٌ بكلام، سميعٌ يسمع، بصيرٌ يبصر». راجع الملل والنحل ١: ٩٥.

(٣) أي: الذات. (٤) فيلزم منه أن يكون معطي الشيء فاقداً له، وهو محال بالضرورة.

كانت علّتها غير الذات كانت واجبة بالغير وينتهي وجوبها بالغير إلى واجبٍ آخر غير الواجب المتّصف بها، وبراهين وحدانيّة الواجب بالذات تبطله أيضاً، وأيضاً كان لازماً ذلك حاجة الواجب بالذات في اتّصافه بصفات الكمال إلى غيره، والحاجة كيفما كانت تنافي وجوب الوجود بالذات، وأيضاً لازمه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، وقد تقدّم (١) أنّه صرف الوجود الذي لا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي.

وأما القول الثالث المنسوب إلى الكراميّة، وهو كون هذه الصفات زائدةً حادثة. ففيه: أنّ لازمه إمكانها واحتياجها إلى العلة، وعلّتها إمّا هي الذات ولازمه أن تفيض الذات لنفسها ما هي فاقدة له وقد تحققت استحالته، وإمّا غير الذات ولازمه تحقّق جهة إمكانيّة فيها وانسلاّب كمالات وجوديّة عنها وقد تحققت استحالته.

وأما القول الرابع المنسوب إلى المعتزلة، وهو نيابة الذات عن الصفات. ففيه: أنّ لازمه فقدان الذات للكمال وهي فيّاضة لكلّ كمالٍ، وهو محال. وبهذا يبطل أيضاً ما قيل (٢): «إنّ معنى الصفات الذاتيّة الثبوتية سلب مقابلاتها، فمعنى الحياة والعلم والقدرة نفي الموت ونفي الجهل ونفي العجز». وأما ما قيل (٣) - من كون هذه الصفات عين الذات وهي مترادفة بمعنى واحد - فكأنّه من اشتباه المفهوم بالمصداق (٤)، فالذي يثبت البرهان أنّ مصداقها واحد، وأما المفاهيم فمتغايرة لا تتحد أصلاً، على أنّ اللغة والعرف يكذبان الترادف.

(١) راجع الفصل الرابع من هذه المرحلة.

(٢) والقائل هو ضرار بن عمرو، كما في مقالات الإسلاميين ٢: ١٥٩، والملل والنحل ١: ٩٠.

(٣) والقائل كثيرٌ من العقلاء المدقّقين، كما في الأسفار ٦: ١٤٥.

(٤) كذا قال الحكيم السبزواريّ فيما علّق على الأسفار ٦: ١٤٤ هامش ٢.

الفصل العاشر

في الصفات الفعلية

وأنها زائدة على الذات

لا ريب أن للواجب بالذات صفات فعلية مضافة إلى غيره، كالخالق والرازق والمعطي والجواد والغفور والرحيم إلى غير ذلك، وهي كثيرة جداً تجمعها صفة القيوم^(١).

ولما كانت مضافةً إلى غيره تعالى كانت متوقفةً في تحققها^(٢) إلى تحقق الغير المضاف إليه، وحيث كان كل غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخراً عنها كانت الصفة المتوقفة عليه متأخرةً عن الذات زائدةً عليها، فهي منتزعةٌ من مقام الفعل منسوبةٌ إلى الذات المتعالية.

فالموجود الإمكانى - مثلاً - له وجود لا بنفسه بل بغيره، فإذا اعتبر بالنظر إلى نفسه كان وجوداً، وإذا اعتبر بالنظر إلى غيره كان إيجاداً منه وصدق عليه^(٣) أنه

(١) كما في الأسفار ٦: ١٠٧. وقال الحكيم السبزواري:

إن الحقيقي من المضاف زيد على الذات بلا خلاف

لكن مباديها لقيوميته ترجع ذي نسبة اشراقيه

راجع شرح المنظومة ص ١٥٧ - ١٥٨.

(٢) أي: على غيره.

(٣) أي: في اتصاف الواجب تعالى بها.

موجدٌ له. ثمَّ إنَّ وجوده باعتبارات مختلفة إبداعٌ وخلقٌ وصنْعٌ ونعمةٌ ورحمةٌ، فيصدق على موجدِه أنَّه مبدعٌ خالقٌ صانعٌ منعمٌ رحيمٌ.

ثمَّ إنَّ الشيء الذي هو موجدُه - إذا كان ممَّا لوجوده بقاءٌ ما، فإنَّ بين يديه ما يديم به بقاءه ويرفع به جهات نقصه وحاجته - إذا اعتبر في نفسه انتزاع منه أنَّه رزقٌ يرتزق به، وإذا اعتبر من حيث إنَّه لا بنفسه بل بغيره - الذي هو علته الفيضة له - صدقَ على ذلك الغير أنَّه رازقٌ له، ثمَّ صدقَ على الرزق أنَّه عطيةٌ ونعمةٌ وموهبةٌ وجودٌ وكرمٌ بعناياتٍ أخر مختلفة، وصدقَ على الرازق أنَّه معطٍ منعمٌ وهابٌ جوادٌ كريمٌ إلى غير ذلك، وعلى هذا القياس سائر الصفات الفعلية المتكثرة بتكثر جهات الكمال في الوجود.

وهذه الصفات الفعلية صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقياً، لكن لا من حيث خصوصيات حدوثها وتأخرها عن الذات المتعالية حتى يلزم التغيّر فيه تعالى وتقدّس وتركّب ذاته من حيثيات متغايرة كثيرة، بل من حيث إنَّ لها أصلاً في الذات ينبعث عنه كلُّ كمالٍ وخير، فهو تعالى بحيث يقوم به كلُّ كمالٍ ممكن في موطنه الخاصّ به. فهو تعالى بحيث إذا أمكن شيء كان مراداً له، وإذا أراد شيئاً أوجده، وإذا أوجده ربّاه، وإذا ربّاه أكمله، وهكذا، فللواجب تعالى وجوبه وقدمه، وللأشياء إمكانها وحدوثها.

الفصل الحادي عشر في علمه تعالى

قد تحقّق فيما تقدّم^(١) أنّ لكلّ مجردٍ علماً بذاته، لحضور ذاته المجرّدة عن المادّة لذاته، وليس العلم إلاّ حضور شيءٍ لشيءٍ، والواجب تعالى منزّه عن المادّة والقوّة، فذاته معلومة لذاته^(٢).

وقد تقدّم أيضاً^(٣) أنّ ذاته المتعالية حقيقة الوجود الصرف البسيط الواحد بالوحدة الحقّة الذي لا يداخله نقص ولا عدم، فلا كمال وجوديّاً في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجوديّ إلاّ وهي واجدة له بنحوٍ أعلى وأشرف، غير متميّز بعضها^(٤) من بعض لمكان الصرافة والبساطة، فما سواه من شيءٍ فهو معلومٌ له

(١) في الفصل الأوّل والفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) هذا البرهان مركّب من قياسين مترتّبين:

ألف) الواجب تعالى منزّه عن المادّة والقوّة، وكلّ ما كان منزّهاً منهما مجردٌ، فالواجب تعالى مجرد.

ب) ثمّ يجعل النتيجة صغرى قياسٍ آخر ويقال: الواجب تعالى مجرد، وكلّ مجرد عالمٌ بذاته، فالواجب تعالى عالمٌ بذاته وذاته معلومةٌ لذاته.

(٣) في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة، والفصل الرابع من هذه المرحلة.

(٤) أي: بعض الكمالات الوجوديّة.

تعالى في مرتبة ذاته المتعالية علماً تفصيلياً في عين الإجمال وإجمالياً في عين التفصيل.

وقد تقدّم أيضاً^(١) أن ما سواه من الموجودات معاليل له، منتهية إليه بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط، قائمة الذوات به قيام الرابطة بالمستقل، حاضرة عنده بوجوداتها، غير محجوبة عنه، فهي معلومة له في مرتبة وجوداتها علماً حضورياً، أمّا المجردة منها فبأنفسها، وأمّا المادية فبصورها المجردة.

فتبين بما مرّ أن للواجب تعالى علماً بذاته في مرتبة ذاته، وهو عين ذاته. وأن له تعالى علماً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته، وهو المسمّى بـ«العلم قبل الإيجاد». وأنه علمٌ إجماليّ في عين الكشف التفصيلي. وأن له تعالى علماً تفصيلياً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية، وهو «العلم بعد الإيجاد». وأنّ علمه حضوريّ كيفما صوّر. فهذه خمس مسائل. ويتفرّع على ذلك أن كلّ علمٍ متقرّرٍ في مراتب الممكنات من العلة المجردة العقلية والمثالية فإنّه علمٌ له تعالى.

ويتفرّع أيضاً أنّه سميعٌ بصيرٌ كما أنّه عليمٌ خبيرٌ، لما أنّ حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات، فهما من مطلق العلم، وله تعالى كلّ علم^(٢).

(١) راجع الفصل الخامس من المرحلة الثامنة، والفصل التاسع من هذه المرحلة.

(٢) قوله: «من مطلق العلم وله (تعالى) كلّ علم» تعريض بما ذهب إليه صدر المتألهين في معنى سمعه وبصره تعالى.

قال صدر المتألهين: «التحقيق أنّ السمع والبصر مفهوماً غير مفهوم العلم، وأنهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم... فإنك بعد ما علمت أنّ مناط الجزئية والشخصية ليس مجرد الإحساس، بل مناطها هو نحو الوجود الخاص وأنّ الوجود والتشخص شيء واحدٌ بالحقيقة متغايرٌ بالمفهوم، وأنك قد علمت أنّ الحقّ يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له، ←

وللباحثين في علمه تعالى اختلافٌ كثيرٌ حتى أنكره بعضهم^(١) من أصله، وهو محجوج^(٢) بما قام على ذلك من البرهان.

وللمثبتين مذاهب شتى:

أحدها: أن له تعالى علماً بذاته دون معلولاتها، لأنّ الذات المتعالية أزليّة وكلّ معلولٍ حادث^(٣).

وفيه: أن العلم بالمعلول في الأزل لا يستوجب كونه موجوداً في الأزل بوجوده الخاصّ به. على أنّه مبنيٌّ على انحصار العلم الحضوريّ في علم الشيء بنفسه،

→ وهذا الشهود الإشراقيّ المتعلّق بالمسموعات والمبصرات زائد على مطلق العلم بهما ولو على وجه كليّ كما في العلم الارتساميّ الكليّ، فشهود المسموعات سمعٌ وشهود المبصرات بصرٌ، فقد علمت ممّا ذكرنا أنّ سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان إلى مطلق العلم. الأسفار ٦: ٤٢٢.

وأورد عليه المصنّف رحمته الله - تعليقا عليه - بما لفظه: «قد عرفت ممّا تقدّم أنّ هذا الشهود الإشراقيّ المتحقّق بحضور الموجودات بوجوداتها عنده تعالى غير منحصر في الكيفيات المسموعة والمبصرة، بل سائر الكيفيات أعمّ من الملموسة والمشمومة والمذوقة وغيرها، وكذلك الجواهر وسائر المقولات والأمور التي لا تدخل تحت مقولةٍ جميعاً حاضرة عنده مشهودة له بالعلم الحضوريّ. بل قد عرفت أنّ علمه تعالى حضوريّ كلّ ولا سبيل إلى إثبات العلم الحصوليّ فيه تعالى. وعلى هذا فلا وجه لارجاع بصره وسمعه إلى الشهود الإشراقيّ والعلم الحضوريّ والقول بكونهما علمين مخصوصين زائدين على مطلق العلم، لصحّة القول بأنّهما من مطلق العلم والمراد بهما العلم بالمبصرات والعلم بالمسموعات».

(١) وهو بعض الأقدمين من الفلاسفة على ما في الأسفار ٦: ١٨٠، وشرح المنظومة: ١٦٤، والمباحث المشرقيّة ٢: ٤٦٩ - ٤٧٥. وهم طائفتان: (الأولى) من نفى علمه تعالى. (الثانية) من نفى علمه بغيره. قال المحقّق الطوسيّ في شرح رسالة مسألة العلم: ٢٧: «وهذان المذهبان المذكوران في كتب المذاهب والآراء، منقولان عنهم - أي القدماء -».

(٢) أي: مغلوب.

(٣) هذا القول منسوبٌ إلى بعض الأقدمين من الفلاسفة كما مرّ، فراجع الأسفار ٦: ١٧٩ - ١٨٠، وشرح المنظومة: ١٦٤.

ونسبه الشهرستانيّ إلى هشام بن عمرو الفوطيّ وأبي بكر الأصمّ من أصحابه. راجع الملل

والنحل ٢: ٣١ و٧٤.

وأنّ ما دون ذلك حصوليّ تابع للمعلوم، وهو ممنوعٌ بما تقدّم إثباته^(١) من أنّ للعلّة المجرّدة علماً حضورياً بمعلولها المجرّد، وقد قام البرهان على أنّ له تعالى علماً حضورياً بمعلولاته قبل الإيجاد في مرتبة الذات وعلماً حضورياً بها بعد الإيجاد في مرتبة المعلولات.

الثاني: ما يُنسب إلى أفلاطون^(٢) أنّ علمه تعالى التفصيليّ هو العقول المجرّدة والمثل الإلهيّة التي تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلاً.

وفيه: أنّ ذلك من العلم بعد الإيجاد، وهو في مرتبة وجوداتها الممكنة، وانحصار علمه تعالى التفصيليّ بالأشياء فيها يستلزم خلوّ الذات المتعالية في ذاتها عن الكمال العلميّ، وهو وجودٌ صرفٌ لا يشدّ عنه كمال من الكمالات الوجوديّة.

الثالث: ما يُنسب إلى فرفوريوس^(٣) أنّ علمه تعالى بالإتحاد مع المعلوم. وفيه: أنّ ذلك إنّما يكفي لبيان نحو تحقّق العلم^(٤)، وأنّ ذلك باتّحاد العاقل مع المعقول لا بالعرض^(٥) ونحوه، ولا يكفي لبيان ثبوت العلم بالأشياء قبل الإيجاد أو بعده.

الرابع: ما يُنسب إلى شيخ الإشراق^(٦) وتبعه جمعٌ ممّن بعده من المحقّقين^(٧)

(١) في الفصل الأوّل والفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) نُسب إليه في الملل والنحل ٢: ٨٢ - ٨٩، والأسفار ٦: ١٨١، وشرح المنظومة: ١٦٥، والجمع بين رأبي الحكيمين: ١٠٥.

(٣) نُسب إليه في شوارق الإلهام: ٥١٦، والأسفار ٦: ١٨٦، وشرح المنظومة: ١٦٧.

(٤) وفي النسخ: «لبيان تحقّق العلم» والصحيح ما أثبتناه كما في بداية الحكمة.

(٥) وفي النسخ: «بالعرض» والصحيح ما أثبتناه.

(٦) واستفاده بزعمه في خلوته الذوقيّة عن روحانية أرسطاطاليس، كما في التلويحات:

٧٠ - ٧٤. وراجع حكمة الإشراق: ١٥٠ - ١٥٣، والمطارحات: ٤٨٨.

(٧) كالمحقّق الطوسيّ في شرح مسألة العلم: ٢٨ - ٢٩، والعلامة الشيرازيّ في شرح حكمة

الإشراق: ٣٥٨ - ٣٦٥، وابن كمّونة ومحمّد الشهرزوري - شارحي التلويحات - على ما نقل

في الأسفار ٦: ١٨١.

أنّ الأشياء أعمّ من المجرّدات والمادّيّات حاضرةٌ بوجودها العينيّ له تعالى، غير غائبة ولا محجوبة عنه، وهو علمه التفصيليّ بالأشياء بعد الإيجاد، وأمّا قبل الإيجاد^(١) فله تعالى علمٌ إجماليّ بها يتبع علمه بذاته.

وفيه أوّلاً: أنّ قوله بـ«حضور المادّيّات له تعالى» ممنوعٌ، فالمادّيّة لا تجماع الحضور^(٢) على ما بيّن في مباحث العاقل والمعقول^(٣). وثانياً: أنّ قصر العلم التفصيليّ بالأشياء في مرتبة وجوداتها يوجب خلوّ الذات المتعالية الفيّاضة لكلّ كمال تفصيليّ في الأشياء عن تفصيلها، وهي وجودٌ صرفٌ جامعٌ لكلّ كمالٍ وجوديّ بنحوٍ أعلى وأشرف.

الخامس: ما يُنسب إلى الملطيّ^(٤) أنّه تعالى يعلم العقل الأوّل - وهو الصادر الأوّل - بحضوره عنده، ويعلم سائر الأشياء ممّا دون العقل الأوّل بارتسام صورها في العقل الأوّل.

وفيه: أنّه يرد عليه ما يرد على القول السابق - من لزوم خلوّ الذات المتعالية

(١) وما بين المعقوفتين ليس في النسخ.

(٢) ويردّه ما ذكره الحكيم السبزواريّ - تعليقيّاً على الأسفار ٦: ١٦٥ - حيث قال: «وإن سألت عن الحقّ فأقول: عدم كون هذه المادّيّات والظلمات أنواراً علميّة إنّما هي بالنسبة إلينا. وأمّا بالنسبة إلى المبادئ العالية سيّما بالنسبة إلى مبدأ المبادئ، فهي علوم حضوريّة فعليّة ومعلومات بالذات، وإن لم تكن هذه المرتبة من العلم في مرتبة العلم العنائيّ الذاتيّ. فحصلها للمادّة ينافي العلم فيها، إذ لسنا محيطين فلسنا مدركين نالين لها. وأمّا بالنسبة إلى المحيط بالمادّة وما فيها فحضورها للمادّة حضورٌ له، إذ لم يشذّ المادّة عن حيّطه، بل حضورها له بنحوٍ أشدّ، لأنّ لها حضوراً للفاعل بالوجود، لأنّ نسبة المعلول إلى فاعله بالوجود».

(٣) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.

(٤) أي: ثاليس الملطيّ، فإنّه قال: «إنّ علمه بالعقل بحضور ذاته وعلمه بالأشياء زائدة عليها مطابقة لها قائمة بذات المعلول الأوّل لا بذاته». راجع الملل والنحل ج ٢ ص ٦٢. ونُسب إليه في شرح المنظومة: ١٦٦، وشوارق الإلهام: ٥١٥.

وأما انكسيمانس الملطيّ فقال: «إنّ علمه تعالى بالأشياء إنّما هو بصورٍ زائدة على الأشياء مطابقة لها قائمة بذاته تعالى». كذا نُقل عنه في شوارق الإلهام: ٥١٥، وشرح المنظومة: ١٦٦.

عن الكمال، وهي واجدة لكل كمال - على أنه قد تقدّم في مباحث العاقل والمعقول^(١) أن العقول المجردة لا علم ارتسامياً حصولياً لها.

السادس: قول بعضهم^(٢): «إن لذاته^(٣) المتعالية علم تفصيلي بالمعلول الأول وإجمالي بما دونه، ولذات^(٤) المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني وإجمالي بما دونه، وعلى هذا القياس».

وفيه: محذور خلوّ الذات المتعالية عن كمال العلم بما دون المعلول الأول، وهي وجود صرف لا يسلب عنه كمال.

السابع: ما يُنسب إلى أكثر المتأخرين^(٥) أن له تعالى علماً تفصيلياً بذاته وهو علم إجمالي بالأشياء قبل الإيجاد، وأما علمه التفصيلي بالأشياء فهو بعد وجودها، لأن العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل الوجود العيني.

وفيه: محذور خلوّ الذات المتعالية عن الكمال العلمي - كما في الوجوه السابقة - على أن فيه إثبات العلم الارتسامي الحصولي في الوجود المجرد المحض. الثامن: ما يُنسب إلى المشائين^(٦) أن له تعالى علماً حضورياً بذاته المتعالية، وعلماً تفصيلياً حصولياً بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود في الخارج لذاته تعالى، لا على وجه الدخول بعينية أو جزئية، بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكليّة، بمعنى عدم تغيير العلم بتغيير

(١) لا يخفى أنه لم يصرّح به في هذا الكتاب، بل إنّما أشار إليه في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة، والفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) أي: بعض الحكماء. وتبعهم الحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ١٦٨.

(٣) وفي النسخ: «ذاته» والأولى ما أثبتناه. (٤) وفي النسخ: «ذات» والأولى ما أثبتناه.

(٥) نسبه إليهم الحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ١٦٦.

(٦) كانكسيمانس الملطي من القدماء، وأبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا وبهمنيار وغيرهم من المتأخرين. راجع الأسفار: ٦: ١٨٠، وشرح المنظومة: ١٦٦، وشوارق الإلهام: ٥١٥، والتعليقات للفارابي: ٢٤، والجمع بين رأبي الحكيمين: ١٠٦، والتعليقات للشيخ الرئيس:

٢٦ - ٣٢ و ٦٦ و ٨١ - ٨٢ و ١١٦ و ١١٩ - ١٢٠ و ١٤٩ و ١٥٣ و ١٥٦.

المعلوم - على ما اصطح عليه في مباحث العلم - فهو علمٌ عنائيٌّ يستتبع فيه حصولُ المعلوم علماً حصوله عيناً.

وفيه أولاً: ما في سابقه من محذور خلوّ الذات عن الكمال. وثانياً: ما في سابقه أيضاً من محذور ثبوت العلم الحصولي فيما هو مجرد ذاتاً وفعلاً. وثالثاً: أن لازمه ثبوت وجود ذهني من غير عيني يقاس إليه، ولازمه أن يعود وجوداً آخر عينياً للماهية قبل وجودها الخاص بها، وهو منفصل الوجود عنه تعالى، ويرجع بالدقة إلى القول الثاني المنسوب إلى أفلاطون.

واعلم أن أكثر المتكلمين على هذا القول وإن طعنوا فيه من حيث عدّهم العلم قبل الإيجاد كلياً، زعموا منهم أن المراد بالكلي ما اصطح عليه في مبحث الكلّي والجزئي من المنطق^(١). وذلك أنهم اختاروا أن العلم التفصيلي قبل الإيجاد حصولي، وأنه على حاله قبل وجود الأشياء وبعد وجودها من غير تغيير.

التاسع: قول المعتزلة^(٢) أن للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم، وهو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه: أنه قد تقدّم^(٣) بطلان القول بثبوت المعدومات.

العاشر: ما نسب إلى الصوفيّة^(٤) أن للماهيات ثبوتاً علمياً بتبع الأسماء والصفات، هو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه: أن أصالة الوجود واعتبارية الماهية تنفي أيّ ثبوت مفروض للماهيات قبل ثبوتها العيني الخاص بها.

(١) راجع شرح المنظومة (قسم المنطق): ١٦، وشرح المطالع: ٤٨، وشرح الإشارات ١: ٣٨، والتحصيل: ١٥ - ١٧، وشرح الشمسية: ٣٢ - ٣٣.

(٢) نسب إليهم في الأسفار: ١٨١ - ١٨٢، وشرح المنظومة: ١٦٥.

(٣) راجع الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

(٤) كالشيخ العارف محيي الدين العربي في الفتوحات المكيّة ١: ٢٠٢، وفصوص الحكم: ٤٨ -

٥٨، والشيخ صدر الدين القونوي في مفتاح غيب الجمع والوجود، فراجع كلام الماتن في

مصباح الأنس: ٨٢ - ٨٣.

الفصل الثاني عشر في العناية والقضاء والقدر

ذكروا^(١) أن من مراتب علمه تعالى العناية والقضاء والقدر^(٢)، لصدق كلٍّ منها بمفهومه الخاصّ على خصوصيّة من خصوصيّات علمه تعالى. أمّا العناية^(٣): وهي كون الصورة العلميّة علّةً موجبةً للمعلوم الذي هو الفعل،

-
- (١) راجع شرح الإشارات ٣: ٣١٦-٣١٨، والأسفار ٦: ٢٩٠-٢٩٦، وشرح المنظومة: ١٧٥-١٧٧.
- (٢) وتلك المراتب خمسة عند صدر المتألّهين: العناية والقلم واللوح والقضاء والقدر. وستّة عند الحكيم السبزواريّ، هي الخمسة المذكورة ومرتبة سجلّ الكون. راجع الأسفار ٦: ٢٩٠ - ٢٩١، وشرح المنظومة (قسم الحكمة): ١٧٥.
- (٣) واختلفوا فيه إثباتاً ونفيّاً، فذهب بعضهم إلى إنكاره وبعض آخر إلى إثباته، كما اختلفوا المثبتون أيضاً في معناها.
- فذهب الشيخ الإشراقيّ وأتباعه إلى إنكارها، فقال في حكمة الإشراق: ١٥٣: «وأما العناية فلا حاصل لها».
- وذهب الشيخ الرئيس وأتباعه إلى إثباتها، فقال: «العناية هي احاطة علم الأوّل بالكلّ».
- راجع شرح الإشارات ٣: ٣١٨، والمبدأ والمعاد: ٨٤، والنجاة: ٢٨٤، والتعليقات: ١٩.
- وأثبتها أيضاً صدر المتألّهين والحكيم السبزواريّ وصدر الدين القونويّ بعد اختلافهم في معناها.
- فهي عند المشائين عبارة عن الصوّر المرتسمة في الصقع الربوبيّ زائدة على ذاته على وجه العرّض.

فإنَّ علمه التفصيليِّ بالأشياء - وهو عين ذاته - علةٌ لوجودها بما لها^(١) من الخصوصيات المعلومة، فله تعالى عنايةٌ بخلقه.

وأما القضاء: فهو بمفهومه المعروف جعلُ النسبة التي بين موضوعٍ ومحموله ضروريةً موجبةً، فقول القاضي مثلاً في قضاؤه - فيما إذا تخاصم زيد وعمرو في مالٍ أو حقٍّ ورفعوا إليه الخصومة والنزاع وألقيا إليه حجَّتَهُما -: «المال لزيد والحقُّ لعمرو» إثباتُ المالكيَّة لزيد وإثباتُ الحقِّ لعمرو إثباتاً ضرورياً يرتفع به التزلزل والتردد الذي أوجده التخاصم والنزاع قبل القضاء وفصل الخصومة. وبالجملة: قضاء القاضي إيجابه الأمر إيجاباً علمياً يتبعه إيجابه الخارجي اعتباراً.

وإذا أخذ هذا المعنى حقيقياً بالتحليل غير اعتباريٍّ انطبق على الوجوب الذي يتلبس به الموجودات الممكنة من حيث نسبتها إلى علتها التامة^(٢) فإنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وهذا الوجوب الغيريُّ من حيث نسبتته إلى العلة التامة إيجاب، ولا شيء في سلسلة الوجود الإمكانية إلا وهو واجبٌ موجبٌ بالغير، والعلل تنتهي إلى الواجب بالذات، فهو العلة الموجبة لها ولمعلولاتها^(٣).

→ وعند صدر المتألهين والحكيم السبزواريِّ عبارة عن علمها بالأشياء في مرتبة ذاتها، علماً مقدساً عن شوب الإمكان، فليست زائدة على ذاته تعالى، بل هي نفس ذاته تعالى. راجع الأسفار ٦: ٢٩١، وشرح المنظومة (قسم الحكمة): ١٧٦.

وعند صدر الدين القونويِّ عبارة عن إفاضة نوره الوجوديِّ على مَنْ انطبع في مرآة عينه التي هي نسبة معلوميته واستعد لقبول حكم إيجاده ومطهريته. راجع مصباح الأنس (كلام الماتن): ٨٧. ومن هنا يظهر أنَّ المصنّف رحمته تبع صدر المتألهين، وصرّح بذلك في تعليقه على الأسفار ٦: ٢٩١ حيث قال: «العلم العنائيُّ هو علم الفاعل بغاية فعله، فالمعتمد في إثباته فيه تعالى على وجوب تقدُّر الغاية لكلِّ فعلٍ عند فاعله، وكون غايته تعالى في أفعاله هي ذاته، فغاية كلِّ موجود أو نظام وجودٌ - وهي كماله الأخير والمصلحة المطلوبة منه - لها نحو تقرُّرٍ عنده تعالى بما أنَّ الفعل فعله، فينتج ما ذكره رحمته أنه العلم التفصيليِّ الذاتيِّ بالكمالات الوجودية والنظام الأتمّ الجاري فيها». (١) وفي النسخ: «بماله» والأولى ما أثبتناه.

(٢) وفي النسخ: «عللها التامة» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) بل لا علةٌ بحقيقة معنى الكلمة إلا الواجب تعالى.

وإذ كانت الموجودات الممكنة - بما لها من النظام الأحسن - في مرتبة وجوداتها العينية علماً فعلياً للواجب تعالى فما فيها من الإيجاب قضاءً منه تعالى. وفوقه العلم الذاتي منه المنكشف له به كلُّ شيءٍ على ما هو عليه في الأعيان على التفصيل بنحوٍ أعلى وأشرف.

فالقضاء قضاءً ان: قضاءً ذاتيً خارجً من العالم، وقضاءً فعلياً داخلً فيه. ومن هنا يظهر ضعف ما نُسب إلى المشهور^(١) من أن القضاء هو ما عند المفارقات العقلية من العلم بالموجودات الممكنة بما لها من النظام. وكذا ما ذهب إليه صدر المتألهين رحمته الله، أن القضاء هو العلم الذاتي المتعلق بتفاصيل الخلقة، قال في الأسفار: «وأما القضاء فهو عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات، فائضة عنه تعالى على سبيل الإبداع دفعةً بلا زمان، لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المبينة ذواتها لذاته، وعندنا صورٌ علمية لازمة لذاته بلا جعل ولا تأثيرٍ وتأثر، وليست من أجزاء العالم، إذ ليست لها حيثيةٌ عدمية ولا إمكانات واقعية. فالقضاء الرباني - وهو صورة علم الله - قديمٌ بالذات باقٍ ببقاء الله»^(٢) - إنتهى.

وينبغي أن يحمل قوله: «صورٌ علمية لازمة لذاته» على العلم الذاتي الذي لا ينفك عن الذات، وإلا فلو كانت لازمة خارجة كانت من العالم ولم تكن قديمة بالذات - كما صرح بذلك - على أنها لو كانت حضوريةً انطبقت على قول أفلاطون في العلم، وهو^(٣) لا يرتضيه، ولو كانت حصوليةً انطبقت على قول المشائين، وهو^(٤) لا يرتضيه أيضاً.

ووجه الضعف في القولين^(٥) أن صدق القضاء بمفهومه على إحدى المرتبتين من العلم - أعني العلم الذاتي والعلم الفعلي - لا ينفى صدقه على الأخرى، فالحق

(٢) راجع الأسفار: ٦: ٢٩١ - ٢٩٢.

(١) نُسب إليهم في الأسفار: ٦: ٢٩١ - ٢٩٢.

(٣ و ٤) الضميران عائدان إلى صدر المتألهين.

(٥) أي: قول المشهور وقول صدر المتألهين.

أنّ القضاء قضاء ان: ذاتيٌ وفعليٌ - كما تقدّم بيانه - .
 وأمّا القدر: فهو ما يلحق الشيء من كمّيّة أو حدّ في صفاته وآثاره. والتقدير تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة، كما أنّ الخياط يقدر ما يخطه من اللباس على الثوب الذي بين يديه ثمّ يخط على ما قدر، والبناء يقدر ما يريد من البناء على القاعة^(١) من الأرض على حسب ما تسعه وتعيّن عليه الأسباب والأدوات الموجودة عنده، ثمّ يبني البناء على طبق ما قدر لأسباب متجدّدة توجب عليه ذلك، فالتقدير بالنسبة إلى الشيء المقدر كالعقاب الذي يقرب به الشيء فيحدّ به الشيء بحدّ أو حدودٍ لا يتعدّها.

وإذا أخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقياً انطبق على الحدود التي تلحق الموجودات الماديّة من ناحية عللها الناقصة بما لها من الصور العلميّة في النشأة التي فوقها، فإنّ لكلّ واحدةٍ من العلل الناقصة بما فيها من الحيثيات المختلفة أثراً في المعلول يخصّص إطلاقه في صفته وأثره. فإذا تمّ التخصيص بتمام العلة التامة حصل له التعيّن والتشخص بالوجود الذي تقتضيه العلة التامة. فلإنسان - مثلاً - خاصّة الرؤية، لكن لا بكلّ وجوده، بل من طريق بدنه؛ ولا بيدنه كلّ، بل بعضه منه مستقرّ في وجهه، فلا يرى إلا ما يواجهه؛ ولا كلّ ما يواجهه، بل الجسم؛ ولا كلّ جسم، بل الكثيف من الأجسام ذي اللون^(٢)؛ ولا نفس الجسم، بل سطحه؛ ولا كلّ سطوحه، بل السطح المحاذي؛ ولا في كلّ وضع؛ ولا في كلّ حال؛ ولا في كلّ مكان؛ ولا في كلّ زمان. فلئن أحصيت الشرائط الحاقّة حول رؤية واحدةٍ شخصيّة ألفت جمّاً غيراً لا يحيط به الإحصاء، وما هي إلا حدود الحقتها^(٣) بها العلل الناقصة التي تحدّ الرؤية المذكورة بما تضع فيها من أثر ومنها ما يمنعه الموانع من التأثير.

(١) وهي ساحة الدار. (٢) وفي النسخ: «ذا اللون» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) وفي النسخ: «الحقها» والصحيح ما أثبتناه.

وهذه الحدود جهاتٌ وجوديةٌ تلازمها سلوبٌ كما تبين آنفاً^(١)، ولها صور علمية في نشأة المثال التي فوق نشأة المادة تتقدّر بها صفات الأشياء وآثارها، فلا سبيل لشيءٍ منها إلا إلى صفةٍ أو أثر هداه إليه التقدير.

فإن قلت: لازم هذا البيان كون الإنسان مجبراً غير مختار في أفعاله.

قلت: كلا، فإن الاختيار أحد الشرائط التي يحدّها بها فعل الإنسان. وقد فصلنا

القول في دفع هذه الشبهة في مباحث الوجود^(٢) وفي مباحث العلة والمعلول^(٣).

فإن قلت: هلا عمّم القول في القدر، وهو ضربُ الحدود للشيء من حيث

صفاته وآثاره في علم سابق يتبعه العين حتى يعمّ الماهيات الإمكانية، فإنّ

الماهيات أيضاً حدودٌ لموضوعاتها تتميز من غيرها وتلازمها سلوب لا تتعدّها.

وقد تقدّم أنّ كلّ ذي ماهية فهو ممكن^(٤) وأنّ الممكن مركّب الذات من الإيجاب

والسلب^(٥) فيعمّ القدر كلّ ممكن، سواء كان عقلاً مجرداً أو مثلاً معلقاً أو طبيعةً

ماديةً، ويكون العلم السابق الذي يتقدّر به الشيء علماً ذاتياً.

وبالجملة: يكون القدر بحسب العين هو التعيّن المنتزع من الوجود العينيّ،

والتقدير هو التعيّن العلميّ الذي يتبعه العين - كما أنّ المقضيّ هو الوجود المنتزع

من الوجود العينيّ، والقضاء هو الإيجاب العلميّ الذي يستتبعه - سواء كان من

حيث الماهية والذات أو من حيث الصفات والآثار.

قلت: كون الماهية حدّاً ذاتياً للممكن لا ريب فيه، لكنّهم راعوا في بحث القدر

ظاهر مفهومه، وهو الحدّ الذي يلحق الشيء فيما هو موضوع له من الصفات

والآثار دون أصل الذات، فلا يعمّ ما وراء الطبائع التي لها تعلقٌ ما بالمادة.

وغرضهم من عقد هذا البحث بيان أنّ الممكن ليس مُرخى العنان فيما يلحق

به من الصفات والآثار مستقلاً عن الواجب تعالى فيما يتّصف به أو يفعل، بل الأمر

(١) راجع الفصل الرابع من هذه المرحلة.

(٢) راجع الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

(٣) راجع الفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

(٤) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة.

(٥) راجع الفصل الرابع من هذه المرحلة.

في ذلك إليه تعالى، فلا يقع إلا ما قدره. وهذا قريب المعنى من قولهم: «علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء».

كما أنّ غرضهم من بحث القضاء بيان أنّ الممكن لا يقع إلا بوجوبٍ غيري ينتهي إليه تعالى في علمٍ سابقٍ^(١)، وهو قريب المعنى من قولهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

(١) أعلم أنّهم اختلفوا في الفرق بين القضاء والقدر:

فقال السيّد الداماد: «القضاء نسبة فاعليّة الباري الحقّ سبحانه على حسب علمه وعنايته إلى الإنسان الكبير في مرتبة شخصيته الوجدانية الجمليّة. والقدر نسبة فاعليّته سبحانه إلى هذا الإنسان الكبير في مرتبة تشريح أعضائه وتفصيل أخلاطه وأركانه وأرواحه وقواه بحسب تأدية الأسباب المترتبة المتأديّة إلى خصوصيات تفاصيلها». القبسات: ٤١٨. وقال الحكيم السبزواري: «الصور الكلّيّة القائمة بالعقل كانت قضاءً. وكذلك الصور الجزئيّة القائمة بالنفس الجزئيّة المنطبعة الفلكيّة قدرًا». شرح المنظومة (قسم الحكمة): ١٧٧. ويستفاد من كلام المصنّف رحمه الله في المقام وكلامه في تعليقه على الأسفار ٦: ٢٩٢ أنّ الفرق بينهما من جهات ثلاث:

الأولى: أنّ القضاء هو العلم بالنسبة الوجوديّة للشيء إلى فاعله التامّ، والقدر هو العلم بنسبته الإمكانية إلى بعض أجزاء العلّة التامة.

الثانية: أنّ موطن القدر هو عالم المادّة الذي تتكثّر فيه العلل وتتعاون و تتزاحم، بخلاف القضاء حيث عمّمه إلى المجرّدات أيضاً.

الثالثة: أنّ القضاء لا يتغيّر، بخلاف القدر، فإنّه يتغيّر وربما يتخلّف عن مقتضاه.

الفصل الثالث عشر

في قدرته تعالى

إنّ من المعاني التي نعدّها من الكمالات الوجوديّة القدرة. ولا تكون إلاّ في الفعل دون الانفعال، فلا نعدّ انفعال الشيء عن غيره - شديداً كان أو ضعيفاً - قدرةً، ولا في كلّ فعلٍ، بل في الفعل الذي لفاعله علمٌ به، فلا نسّمِي مبدئيّة الفواعل الطبيعيّة العادمة للشهور قدرةً لها، ولا في كلّ فعلٍ لفاعله علمٌ به، بل في الفعل العلميّ الذي يبعث العلم به فاعله على الفعل، فليست مبدئيّة الإنسان - مثلاً - لأفعاله الطبيعيّة البدنيّة قدرةً، وإن كان له علمٌ بها، بل الفعل الذي يعلم الفاعل أنّه خيرٌ له من حيث أنّه هذا الفاعل بأن يتصوّرهُ ويصدّق أنّه خيرٌ له من حيث أنّه هذا الفاعل.

ولازمُ العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاً له يقتضيه بنفسه، فإنّ خيرَ كلّ نوع هو الكمال المترتب عليه، والطبيعة النوعيّة هي المبدأ المقتضي له، وإذا فرض أنّهُ عالمٌ بكونه خيراً له وكمالاً يقتضيه انبعث الفاعل إليه بذاته. لا بإيجابٍ مقتضى غيره وتحميله عليه، فلا قدرة مع الإيجاب، والقادر مختارٌ، بمعنى أنّ الفعل إنّما يتعيّن له بتعيينٍ منه^(١)، لا بتعيينٍ من غيره.

(١) أي: بتعيينٍ من نفسه، بأن يقتضيه ذاته.

ثم إذا تمّ العلم بكون الفعل خيراً أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل، فالخير محبوبٌ له مطلقاً مشتاقٌ إليه إذا فُقد. وهذا الشوق كفيّة نفسانيّة غير العلم السابق قطعاً، وأعقب ذلك الإرادة، وهي كفيّة نفسانيّة غير العلم السابق وغير الشوق قطعاً، وبتحقّقها يتحقّق الفعل الذي هو تحريك العضلات بواسطة القوّة العاملة المنبثّة فيها.

هذا ما يكشف البحث عن القدرة التي عندنا من القيود التي فيها^(١) وهي المبدئيّة للفعل، والعلم بأنّه خيرٌ للفاعل - علماً يلازم كونه مختاراً في فعله - والشوق إلى الفعل والإرادة له.

وقد تحقّق^(٢) أن كلّ كمالٍ وجوديّ في الوجود فإنّه موجودٌ للواجب تعالى في حدّ ذاته، فهو تعالى عين القدرة الواجبيّة^(٣) لكن لا سبيل لتطرّق الشوق إليه، لكونه كفيّة نفسانيّة تلازم الفقد^(٤) والفقد يلازم النقص، وهو تعالى منزّه عن كلّ نقصٍ وعدم. وكذلك الإرادة^(٥) التي هي كفيّة نفسانيّة غير العلم والشوق، فإنّها ماهيّة ممكنة، والواجب تعالى منزّه عن الماهيّة والإمكان، على أن الإرادة بهذا المعنى هي مع المراد - إذا كان^(٦) من الأمور الكائنة الفاسدة - لا توجد قبله ولا تبقى بعده، فاتّصاف الواجب تعالى بها مستلزم لتغيّر الموصوف، وهو محال.

فتحصّل: أن القدرة المجردّة عن النواقص والأعدام هي كون الشيء مبدأً فاعلياً للفعل عن علم بكونه خيراً واختياراً في ترجيحه، والواجب تعالى مبدأً فاعلياً لكلّ موجودٍ بذاته، له علمٌ بالنظام الأصلح في الأشياء بذاته، وهو مختار

(١) قوله: «من القيود التي فيها» متعلّق بقوله: «يكشف» أي: هذه القيود التي ذكرناها في القدرة ما يكشفها البحث عن القدرة التي للانسان.

(٢) في الفصل السادس من هذه المرحلة. (٣) لأنّها من الكمالات الوجوديّة.

(٤) فإنّ الكيفيّات النفسانيّة قسمٌ من الكيفيّات، وهي قسمٌ من الأعراض، وكلّ عرضٍ ماهيّة، وكلّ ماهيّة محدودة، وكلّ محدودٍ يلازم الفقد بالضرورة.

(٥) أي: ولا سبيل لتطرّق الإرادة إليه. (٦) أي: المراد.

في فعله بذاته، إذ لا مؤثر غيره يؤثر فيه، فهو تعالى قادرٌ بذاته^(١).

(١) أعلم أن للقدرة تعريفين مشهورين:

أحدهما: ما ذهب إليه المتكلمون من أن القدرة صحّة صدور الفعل ولا صدوره - أي الترك -
وثانيهما: ما ذهب إليه الفلاسفة من أن القدرة هي: كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل
وإن لم يشأ لم يفعل.

أما التعريف الأول فإن كان المراد من الصحّة هو الجواز العقليّ الذي مرجعه إلى الإمكان
الذاتيّ - أي يكون معنى صحّة الفعل والترك أن كلّ واحدٍ من طرفي الفعل والترك بالقياس
إلى ذات الفاعل ممكن بالامكان الذاتيّ بحيث إن ذات الفاعل قطع النظر عمّا هو خارج عن
ذاته لا يقتضي صدور الفعل ولا تركه، فيكون الفعل في حدّ الاستواء - فالقدرة بهذا المعنى
إنما يتصور في مَنْ كان فعله الصادر عنه متوقفاً على أمور خارجة من ذاته، كالعلم والإرادة
الزائدتين على ذاته، وأما في الواجب تعالى الذي يكون علمه وإرادته عين ذاته فلا يتصور.
وأما التعريف الثاني فهو يرجع إلى تقييد فاعليّة الفاعل بالإرادة. وإذا كان المراد من
الإرادة صفة نفسانيّة تتبع العلم بمصلحة الفعل الملزمة فلا يتصور في الواجب تعالى.

والمصنّف رحمه الله فسّر القولين - في تعليقه على الأسفار ٦: ٣٠٧ - ٣٠٨ - بما يتصور في
الممكن والواجب معاً. فقال: «أما تفسيرها بصحّة الفعل والترك - والصحّة على ما نفهم من
معناها هو الجواز، أي: كون النسبة بين الفاعل وبين كلّ من الفعل والترك نسبة الإمكان، فلا
يكون الفعل ممتنعاً حتّى يتقيّد المبدأ الفاعليّ بالترك، ولا الترك ممتنعاً حتّى يتقيّد بالفعل -
فيعود الأمر إلى كون الفاعل مطلقاً غير مقيّد بشيءٍ من الفعل والترك. هذا، وليس في حدّ
القدرة أن تكون غير الفاعل القادر ولا عينه، وإن كانت القدرة التي فينا خارجة عن ذاتنا.

ثم إن الواجب تعالى وجوداً لا يشوبه عدم، ومطلق غير متقيّد بقيد ولا محدود بحدّ،
وفاعل لكلّ بنفس ذاته لا بأمر يلحقه من خارج. فإذا كانت ذاته مبدأ الفعل - وهو مطلق غير
مقيّد - فلا يكون مقيّداً بالفعل لامتناع الترك، ولا بالترك لامتناع الفعل، بل مبدأ فعله الذي
هو ذاته مطلق غير مقيّد بالفعل أو الترك. وهذه هي القدرة الواجبيّة، وهي عين الذات.

وأما تفسيرها بكون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فيرجع إلى تقييد
فاعليّة الفاعل بالإرادة. وهي فينا صفة نفسانيّة تتبع العلم بمصلحة الفعل الملزمة، فالمبدأ
الفاعليّ فينا متقيّد بالعلم بما يكون داعياً إلى الفعل.

ثم لو أثبت صفة الإرادة في الذات المتعالية (ولتكن بمعنى العلم بالأصلح) - والمفروض
أنّ فاعليّته تعالى بنفس ذاته وأنّ علمه عين ذاته - صارت الإرادة والعلم اللذان هما قيّدان
لفاعليّتنا عين الذات المطلقة هناك، وصدق عليه تعريف القادر، لكونه فاعلاً عن إرادة ←

وما أوردناه من البيان يجري في العقول المجردة أيضاً.
فإن قلت: ما سلكتموه من الطريق لإثبات القدرة للواجب تعالى خلو عن
إثبات الإرادة بما هي إرادة له، والذي ذكروه في تعريف القدرة بـ «أنها كون
الشيء بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل»^(١) يتضمّن إثبات الإرادة صفةً
ذاتيةً للواجب مقومةً للقدرة، غير أنّهم^(٢) فسّروا الإرادة الواجبة بـ «أنها علمٌ
بالنظام الأصلح»^(٣).

قلت: ما ذكروه في معنى القدرة يرجع إلى ما أوردناه في معناها المتضمّن
للقیود الثلاثة: المبدئية والعلم والاختيار. فما ذكروه في معنى قدرته تعالى حقّ.
وإنّما الشأن كلّ الشأن في أخذهم علمه تعالى مصداقاً للإرادة^(٤)، ولا سبيل إلى
إثبات ذلك، فهو أشبه بالتسمية^(٥).

→ وعلم بالأصلح - أي بالشيء بما يترتب عليه من المصلحة التي هي غاية وجوده - . ويتحصّل
به أنّ قدرته كون ذاته مبدأ لكلّ خير ومصلحة، غير أنّ المصلحة المترتبة خارجاً على الفعل
لا تكون غاية لذاته المتعالية وداعياً ذا دخل في فاعليته، بل هي المصلحة التي في علمه
الذي هو عين ذاته، ولا معنى لجعل هذا العلم تابعاً للمعلوم الخارجي، وهو ظاهر. على أنّ
مصلحة الفعل وجهة خيريته مترتبة على الفعل المترتب على مبدئيته الفاعلية، فلا تكون
مؤثرة فيها قاهرة عليها، ولا قاهر أيضاً غيرها، فهو تعالى مختارٌ على الإطلاق.

هذا ملخّص القول في التفسيرين، وقد استبان أنّ القدرة على كلا التعريفين إطلاق
الفاعل و عدم تقيده بإيجاب يلحق به من ناحية الفعل أو الترك. انتهى كلامه ملخّصاً.

(١) راجع الأسفار ٦: ٣٠٧ و ٤: ١١٢، وشرح المنظومة: ١٧٧.

(٢) أي: الحكماء.

(٣) راجع الأسفار ٤: ١١٤، والتعليقات للشيخ: ١٦ - ١٧.

(٤) بل صرّح بعضهم بوحدهما مفهوماً في الواجب تعالى، كما قال الشيخ الرئيس: «ليست
الإرادة مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه». راجع الفصل السابع من المقالة الثالثة
من الهيئات الشفاء.

(٥) وذلك لأنّه إن كان المراد من قولهم: «إنّ إرادته تعالى علمه» أنّ مصداق إرادته ليس إلّا
مصداق علمه وكان كلّ منهما عين الآخر مصداقاً فهذا وإن كان حقاً إلّا أنّه لا ينحصر في
إرادته وعلمه، بل جميع صفاته الكمالية واحدٌ مصداقاً، لا تحادها مع الذات مصداقاً، ←

فإن قلت: من الجائز أن يكون لوجود واحدٍ ما بحسب نشأته المختلفة ماهياتٍ مختلفةٍ ومراتبٍ متفاوتةٍ، كالعلم الذي إذا تعلق بالخارج منّا هو كيف نفسانيّ، وإذا تعلق بنفوسنا جوهرٌ نفسانيّ، وعلم العقل بذاته جوهرٌ عقليّ وعلم الواجب بذاته واجبٌ بالذات وعلم الممكن بذاته ممكنٌ بالذات، فكون الإرادة التي فينا كيفاً نفسانياً لا يدفع كون إرادة الواجب لفعله هو علمه الذاتيّ.

ثم إن من المسلم أن الفاعل المختار لا يفعل ما يفعل إلا بإرادةٍ ومشيةٍ^(١)، والواجب تعالى فاعلٌ مختارٌ فله إرادةٌ لفعله، لكن الإرادة التي فينا - وهي كيف النفسانيّ - غير متحققة هناك، وليس هناك إلا العلم وما يلزمه من الاختيار، فعلمه تعالى هو إرادته، فهو تعالى يريد بما أنه عالمٌ بعلمه الذي هو عين ذاته.

قلت: الذي نتسلمه أن الفاعل المختار من الحيوان لا يفعل ما يفعل إلا عن علم بمصلحة الفعل وإرادةٍ بمعنى كيف النفسانيّ، وأن الواجب تعالى لا يفعل ما يفعل إلا عن علم بمصلحة الفعل. وأمّا أن هذا العلم - الذي هناك - وجوده وجود الإرادة والمشية^(٢) وإن لم تكن ماهيته هي كيف النفسانيّ فغير مسلم. نعم، لنا أن نتزع الإرادة من مقام الفعل كسائر الصفات الفعلية، كما تقدّمت الإشارة إليه في البحث عن صفات الفعل^(٣) وسيجيء^(٤).

وبالجملة: لا دليل على صدق مفهوم الإرادة على علم الواجب تعالى بالنظام

→ فلا وجه لاختصاص هذا الاتحاد بالإرادة والعلم. وإن كان المراد منه أن مفهوم الإرادة في الواجب عين مفهوم العلم فيه، فيرد عليه أن مفهوم الإرادة غير مفهوم العلم ولو جرّدنا الإرادة من شوائب النقص، كما أن مفاهيم غيرهما من الصفات متغايرة، كيف ولو لم يتغاير مفهوم الإرادة مع مفهوم العلم فيه تعالى للزم أن يفهم من قولنا: «الله عالم» ما يفهم بعينه من قولنا: «الله يريد»، لكن التالي باطل - أي: لم يفهم من الجملة الأولى ما يفهم من الثانية - فالمقدّم - وهو اتّحادهما مفهوماً - مثله. (١) وفي النسخ: «مشية» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) وفي النسخ: «مشية» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) راجع آخر الفصل العاشر من هذه المرحلة.

(٤) راجع آخر هذا الفصل.

الأصلح، فإنّ المراد بمفهومها إمّا هو الذي عندنا فهو كيفية نفسانية مغايرة للعلم، وإمّا مفهوم آخر يقبل الصدق على العلم بأنّ الفعل خيرٌ، فلا نعرف للإرادة مفهوماً كذلك، ولذا قدّمنا^(١) أنّ القول بأنّ علم الواجب تعالى بالنظام الأحسن إرادة منه^(٢) أشبه بالتسمية^(٣).

ولا ينبغي أن يقاس الإرادة بالعلم الذي يقال إنّه كيفية نفسانية، ثمّ يجرّد عن الماهية ويجعل حيثية وجودية عامّة موجودة للواجب تعالى وصفاً ذاتياً هو عين الذات. وذلك لأنّنا لو سلّمنا أنّ بعض مصاديق العلم - وهو العلم الحسولي - كيف نفسانيّ فبعض آخر من مصاديقه - وهو العلم الحسوريّ - جوهرٌ أو غير ذلك، وقد تحقّق أنّ المفهوم الصادق على أكثر من مقولة واحدة وصفٌ وجوديٌّ غير مندرج تحت مقولة منتزعة عن الوجود بما هو وجود، فللعلم معنى جامع يهدي إليه التحليل وهو حضور شيءٍ لشيءٍ.

فإن قلت: لو كانت الإرادة لا يعرف لها معنى إلاّ الكيفية النفسانية التي في الحيوان فما بالها^(٤) أن تنتزع^(٥) من مقام الفعل ولا كيفية نفسانية هناك؟ فهو الشاهد على أنّ لها معنى أوسع من الكيفية النفسانية وأنها صفة وجودية كالعلم. قلت: اللفظ كما يطلق ويراد به معناه الحقيقي كذلك يطلق ويراد به لوازم المعنى الحقيقي وآثاره المتفرّعة عليه توسّعاً. والصفات المنتزعة من مقام الفعل - لما كانت قائمةً بالفعل حادثةً بحدوث الفعل متأخرةً بالذات عن الذات القديمة بالذات - استحال أن تتّصف بها^(٦) الذات الواجبة بالذات، سواء كان الاتّصاف

(١) حيث قال: «وإنّما الشأن كلّ الشأن في أخذهم...».

(٢) هذا القول ذهب إليه الحكماء، كما ذهب إليه الشيخ الرئيس في التعليقات: ١٠٣، والنجاة: ٢٥٠، والفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

(٣) راجع ما مرّ منّا في التعليقة (٥) في الصفحة: ٢٦١.

(٥) وفي النسخ: «فما بالها تنتزع» والصحيح ما أثبتناه.

(٦) وفي النسخ: «أن يتّصف به» والصحيح ما أثبتناه.

(٤) أي: فما شأنها.

بنحو العينية أو بنحو العرض^(١) - كما تبين في ما تقدّم^(٢) - إلا أن يراد به لوازم المعنى الحقيقي وآثاره المتفرّعة عليه توسّعاً، فالرحمة - مثلاً - فيما عندنا تأثر وانفعال نفساني من مشاهدة مسكين محتاج إلى كمال، كالعافية والصحة والبقاء، ويترتب عليه أن يرفع الراحم حاجته وفاقته، فهي صفة محمودة كمالية، ويستحيل عليه تعالى التأثر والانفعال، فلا يتّصف بحقيقة معناها، لكن تنتزع من ارتفاع الحاجة والتلبس بالغنى - مثلاً - أنّها رحمة، لأنّه من لوازمها. وإذا كان رحمة لها نسبة إليه تعالى اشتقّ منه صفة الرحيم صفة فعل له تعالى، والأمر على هذا القياس. والإرادة المنسوبة إليه تعالى منتزعة من مقام الفعل، إمّا من نفس الفعل الذي يوجد في الخارج فهو إرادة ثمّ إيجاب ثمّ وجوب ثمّ إيجاد ثمّ وجود، وإمّا من حضور العلة التامة للفعل كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل: «إنّه يريد كذا فعلاً».

(١) وفي النسخ: «العروض» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) راجع الفصل العاشر من هذه المرحلة.

الفصل الرابع عشر

في أن الواجب تعالى مبدأ لكل ممكن موجود

وهو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال^(١)

الذي حَقَّقَهُ الأصول الماضية هو أن الأصيل من كل شيء وجوده^(٢)؛ وأن الموجود ينقسم إلى واجب بالذات وغيره^(٣)؛ وأن ما سوى الواجب بالذات - سواء كان جوهرًا أو عرضًا، وبعبارة أخرى: سواء كان ذاتًا أو صفةً أو فعلًا - له ماهية ممكنة بالذات متساوية النسبة إلى الوجود والعدم^(٤)؛ وأن ما شأنه ذلك^(٥) يحتاج في تلبسه بأحد الطرفين من الوجود والعدم إلى مرجح يعين ذلك ويوجهه، وهو العلة الموجبة^(٦). فما من موجودٍ ممكنٍ إلا وهو محتاج في وجوده حدوثاً

(١) قال صدر المتألهين: «هذه المسألة من جملة المسائل الغامضة الشريفة، قل من اهتدى إلى مغزاها وسلك سبيل جدواها، واختلفت فيه الآراء، وتشعبت فيه المذاهب والأهواء وتحيرت فيه الأفهام واضطربت فيه آراء الأنام». الأسفار ٦: ٣٦٩.

(٢) راجع الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

(٣) أي: وغير الواجب بالذات، وهو الواجب بالغير والممكن بالذات والممتنع بالغير والممتنع بالذات والواجب بالقياس إلى الغير والممكن بالقياس إلى الغير والممتنع بالقياس إلى الغير. راجع الفصلين الأول والثاني من المرحلة الرابعة.

(٤) راجع الفصل الأول من المرحلة الرابعة. (٥) أي: تساوي النسبة إلى الوجود والعدم.

(٦) راجع الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

وبقاءً إلى علةٍ توجب وجوده وتوجده واجبةً بالذات أو منتهيةً إلى الواجب بالذات^(١)، وعلّةٌ علةٌ الشيء علةٌ لذلك الشيء^(٢)، فما من شيءٍ ممكنٍ موجودٍ سوى الواجب بالذات حتى الأفعال الاختيارية إلا وهو فعل الواجب بالذات معلولٌ له بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط^(٣).

ومن طريقٍ آخر^(٤): قد تبين في مباحث العلة والمعلول^(٥) أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلة وجودٌ رابطٌ غيرٌ مستقلٌّ متقومٌ بوجود العلة، فالوجودات الإمكانية - كائنةً ما كانت - روابطٌ بالنسبة إلى وجود الواجب بالذات غيرٌ مستقلةٌ منه محاطةٌ له بمعنى ما ليس بخارج^(٦). فما في الوجود^(٧) إلا ذاتٌ واحدةٌ مستقلةٌ، بها تتقوم^(٨) هذه الروابط ولم تستقل^(٩). فالذوات وما لها من الصفات والأفعال

(١) قوله: «واجبةً بالذات أو منتهيةً إلى الواجب بالذات» وصفٌ لقوله: «علّةٌ». والأولى أن يقول: «فما من موجودٍ ممكنٍ إلا وهو محتاج في وجوبه ووجوده حدوثاً وبقاءً إلى علةٍ واجبةٍ بالذات أو منتهيةٍ إليه».

(٢) راجع الفصل السادس من المرحلة الرابعة.

(٣) والحاصل: أنّ الله تعالى يوجد القدرة والإرادة في العبد، وتوجبان صدور الأفعال الاختيارية. فالواجب بالذات فاعلٌ بعيدٌ للأفعال الاختيارية، والعبد فاعلٌ قريبٌ لها.

وهذه الطريقة منسوبة إلى إمام الحرمين وأبي الحسين البصري من العامة، وإلى الحكماء وخواص أصحابنا - كالمحقق الطوسي - من الإمامية. راجع الأسفار ٦: ٣٧١.

(٤) وهذا الطريق منسوبٌ إلى الراسخين في العلم. راجع الأسفار ٦: ٣٧٢.

(٥) راجع الفصل الأول من المرحلة الثامنة.

(٦) لا بمعنى أنّها داخله فيه كإحاطة الفلك بما في جوفه، فإنّه تعالى داخلٌ في الأشياء لا بالمازجة وخارج عنها لا بالمزايلة، بل الوجودات محاطة له، بمعنى أنّ وجودات الأشياء متقومة بوجود الواجب تعالى. قال صدر المتألهين: «إنّ تلك الحقيقة الإلهية مع أنّها في غاية البساطة والأحدية ينفذ نوره في أقطار السماوات والأرضين، ولا ذرّة من ذرّات الأكوان الوجودية إلا ونور الأنوار محيطٌ بها قاهرٌ عليها، وهو قائمٌ على كلّ نفس بما كسبت، وهو مع كلّ شيء لا بمقارنة وغير كلّ شيء لا بمزايلة». الأسفار ٦: ٣٧٣.

(٧) كلمة «ما» نافية. أي: فليس في الوجود.

(٨) وفي النسخ: «به تتقوم» والصحيح ما أثبتناه.

(٩) وفي النسخ: «وتستقل» والصحيح ما أثبتناه، فإنّه لا استقلال لغير الواجب بالحقيقة. ←

أفعال له. فهو تعالى فاعلٌ قريبٌ لكلِّ فعلٍ ولفاعله، وأمّا الاستقلال المتراءى من كلِّ علّةٍ إمكانيّةٍ بالنسبة إلى معلولها فهو الاستقلال الواجبي^(١) الذي لا استقلال دونه بالحقيقة.

ولا منافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً - كما يفيد هذا البرهان - وبين كونه فاعلاً بعيداً - كما يفيد البرهان السابق المبني على ترتّب العلل وكون علّة علّة الشيء علّةً لذلك الشيء - فإن لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسيّة لوجود ماهيّات العلل والمعلولات على ما يفيد النظر البدويّ، والقرب هو الذي يفيد النظر الدقيق. ومن الواضح أن لا تدافع بين استناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات والفاعل الذي هو موضوعه كالإنسان - مثلاً - فإنّ الفاعليّة طويلة لا عرضيّة^(٢).

→ اللهمّ إلا أن يصحّح بأن يقال: إن المراد أن هذه الروابط تستقلّ بها بالنسبة إلى معلولاتها، كما يصرّح بذلك في السطر الآتي.

(١) أي: هو الاستقلال النسبيّ الحاصل من الواجب تعالى الذي لا استقلال دونه بالحقيقة. وبتعبيرٍ آخر: وأمّا القوام الذي يتراءى لكلِّ علّةٍ إمكانيّةٍ بالنسبة إلى معلولها المتقوم بها فهو القوام المتقوم بقوام الواجب تعالى الذي لا قوام لغيره بالحقيقة.

(٢) وجديراً بالذكر ما علّق المصنّف رحمه الله على الأسفار في بيان الفرق بين البرهانين. قال - تعليقاً على البرهان الثاني المنسوب إلى الراسخين في العلم - ما لفظه: «الفرق بينه وبين سابقه أن في المذهب السابق سلوكاً من طريق الكثرة في الوحدة، وفيه سلوك من طريق الوحدة في الكثرة.

فعلى الأوّل للفعل استناداً إلى فاعله القريب وإلى فاعل فاعله بواسطة ومن طريقه، والانتساب طوليّ لا عرضيّ، فلا تبطل إحدى النسبتين الأخرى. ولا يلزم الجبر الباطل، لأنّ العلّة الأولى إنّما تريد صدور الفعل الاختياريّ عن اختيار المختار، فلا يقع إلا اختياراً، ولا يريد الفعل في نفسه ومن غير واسطة حتّى يبطل به اختيار فاعله وتسقط ارادته.

وعلى الثاني للفعل استناد إليه - تعالى - من غير واسطة من جهة إحاطته به في مقامه، كما أن له استناداً إلى فاعله الممكن. ولا يلزم جبر، لأنّ إحاطته تعالى بكلّ شيء إحاطة بما هو عليه. والفعل الاختياريّ في نفسه اختياريّ، فهو المحاط المنسوب إليه تعالى وإلى العبد. هذا، وقد ظهر بذلك أن المذهبيين غير متدافعين». راجع تعليقه على الأسفار ٦: ٣٧٢.

وذهب جمعٌ من المتكلمين - وهم المعتزلة ومن تبعهم^(١) - إلى أنّ الأفعال الاختيارية مخلوقة للإنسان، ليس للواجب تعالى فيها شأن، بل الذي له^(٢) أن يُقدّر الإنسان على الفعل بأن يخلق له الأسباب التي يقدر بها على الفعل، كالقوى والجوارح التي يتوصّل بها إلى الفعل باختياره الذي يصحّح له الفعل والترك، فله أن يترك الفعل ولو أراد الواجب تعالى، وأن يأتي بالفعل ولو كرهه الواجب تعالى، ولا صنع للواجب في فعله^(٣). على أنّ الفعل لو كان مخلوقاً للواجب تعالى كان هو الفاعل له دون الإنسان، فلم يكن معنى لتكليفه بالأمر والنهي، ولا للوعد والوعيد، ولا لاستحقاق الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية، ولا فعل ولا ترك للإنسان. على أنّ كونه تعالى فاعلاً للأفعال الاختيارية وفيها أنواع القبائح والشرور - كالكفر والجحود وأقسام المعاصي والذنوب - ينافي تنزّهه ساحة العظمة والكبرياء عمّا لا يليق بها^(٤).

ويدفعه: أنّ الأفعال الاختيارية أمورٌ ممكنة، وضرورة العقل قاضية أنّ الماهية الممكنة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، لا تخرج من حاقّ الوسط إلى

(١) راجع المقالات والفرق: ١٣٨، والفرق بين الفرق: ٧٩، والفصل في الملل والنحل ١: ٥٥ - ٥٦، ومقالات الإسلاميين ١: ٢٧٣، وشرح المواقف: ٥١٥ - ٥٢٠، وشرح المقاصد ٢: ١٢٦، وكشف المراد: ٣٠٨ - ٣١٤، والشيعية بين الأشاعرة والمعتزلة: ١٣١.

(٢) أي: للواجب تعالى.

(٣) والمعتزلة يلقّبون بـ «المفوضة»، لأنّهم ذهبوا إلى أنّ الله فوّض الأفعال إلى المخلوقين. راجع عقائد الإمامية: ٦٥.

(٤) واستدلّوا أيضاً بالآيات الشريفة، كقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ﴾ فصّلت: ٢٦، وقوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ النساء: ١٢٣، وقوله تعالى: ﴿مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ الكهف: ٢٩، وغيرها من الآيات الشريفة.

ولا يخفى ضعف الاستدلال بها، فإنّها تعارض بالآيات الظاهرة في أنّ جميع الأفعال مخلوق الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الرعد: ١٦، وقوله عزّ وجلّ: ﴿كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ﴾ النساء: ٧٨.

أحد الطرفين إلا بمرجح يوجب لها ذلك^(١) وهو العلة الموجبة. والفاعل من العلة، ولا معنى لتساوي نسبة الفاعل التام الفاعلية الذي معه بقية أجزاء العلة التامة إلى الفعل والترك، بل هو موجب للفعل، وهذا الوجوب الغيري منتبه إلى الواجب بالذات. فهو العلة الأولى للفعل. والعلة الأولى علة للمعلول الأخير، لأن علة علة الشيء علة لذلك الشيء.

فهذه أصول ثابتة مبيّنة في الأبحاث السابقة. والمستفاد منها أن للفعل نسبة إلى الواجب تعالى بالإيجاد، وإلى الإنسان مثلاً بأنه فاعل مسخر هو في عين عليّته معلول، وفاعلية الواجب - تعالى - في طول فاعلية الإنسان لا في عرضه حتى تتدافعا ولا تجتمعا^(٢).

وأما تعلق الإرادة الواجبية بالفعل مع كون الإنسان مختاراً فيه فإنما تعلقت الإرادة الواجبية بأن يفعل الإنسان باختياره فعلاً كذا وكذا، لا بالفعل من غير تقيّد بالاختيار، فلا يلغو الاختيار ولا يبطل أثر الإرادة الإنسانية. على أن خروج الأفعال الاختيارية عن سعة القدرة الواجبية - حتى يريد فلا يكون ويكره فيكون - تقييد في القدرة المطلقة التي هي عين ذات الواجب، والبرهان يدفعه^(٣). على أن البرهان قائم على أن الإيجاد وجعل الوجود خاصّة للواجب تعالى لا شريك له فيه^(٤). ونعم ما قال صدر المتألّهين قَبْرُ في مثل المقام: «ولا شبهة في أن مذهب من جعل أفراد الناس كلّهم خالقين لأفعالهم مستقلّين في إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام أو الكواكب شفعاء عند الله»^(٥)، انتهى.

(١) أي: الخروج من حاقّ الوسط إلى أحد الطرفين.

(٢) بل مرّ في مبحث العلة والمعلول أنه لا فاعلية بحقيقة معنى الكلمة إلا للواجب تعالى، وأما سائر العلة فهي ليست عللاً حقيقية، بل إنّما هي معدّات تقرب المادّة إلى إفاضة الفاعل الحقيقي، وهذه المعدّات أيضاً نفسها ما أفاضها الفاعل الحقيقي، فالإنسان واختياره أفاضهما الفاعل الحقيقي، أي: تعلقت مشيئته إلى كونه مختاراً.

(٣) فإنّ تقييد قدرته تعالى يستلزم إثبات الشركاء له تعالى.

(٤) راجع الأسفار: ٦: ٣٧٠.

(٥) راجع الفصل الثامن من المرحلة الثامنة.

وأما قولهم^(١): «إنَّ كون الفعل الاختياريّ مخلوقاً للواجب تعالى لا يجمع توجيه التكليف إلى الإنسان بالأمر والنهي، ولا الوعد والوعيد على الفعل والترك، ولا استحقاق الثواب والعقاب، وليس له فعل ولا هو فاعل».

فيدفعه: أنه إنّما يتمّ لو كان انتساب الفعل إلى الواجب تعالى لا يجمع انتسابه إلى الإنسان، وقد عرفت^(٢) أنّ الفاعليّة طوليةٌ وللفاعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الإيجاد، وإلى الإنسان المختار بمعنى قيام العرض بموضوعه.

وأما قولهم^(٣): «إنَّ كون أفعال الإنسان الاختياريّة مخلوقة للواجب تعالى - وفيها أنواع الشرور والمعاصي والقبائح - ينافي طهارة ساحته تعالى عن كلّ نقصٍ وشين^(٤)».

فيدفعه: أنّ الشرور الموجودة في العالم - على ما سيّضح^(٥) - ليست إلاّ أموراً فيها خيرٌ كثيرٌ وشرٌّ قليل، ودخول شرّها القليل في الوجود بتبع خيرها الكثير، فالشرّ مقصود بالقصد الثاني ولم يتعلّق القصد الأوّل إلاّ بالخير. على أنّه سيّضح أيضاً^(٦) أنّ الوجود - من حيث إنّه وجود - خيرٌ لا غير، وإنّما الشرور ملحقة ببعض الوجودات، فالذي يفيضه الواجب تعالى من الفعل وجوده الخير بذاته الطاهرة في نفسه، وما يلزمه من النقص والعدم لوازم تميّزه في وجوده، والتميّزات الوجوديّة لولاها لفسد نظام الوجود، فكان في ترك الشرّ القليل بطلان الخير الكثير الذي في أجزاء النظام.

وذهب جمعٌ آخر من المتكلّمين - وهم الأشاعرة ومن تبعهم^(٧) - إلى أنّ كلّ

(١ و ٣) أي: قول المعتزلة كما مرّ.

(٢) في ما مرّ آنفاً حيث قال: «وفاعليّة الواجب تعالى في طول فاعليّة الإنسان».

(٤) الشين: العيب. (٥ و ٧) في الفصل الثامن عشر من هذه المرحلة.

(٧) راجع الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة: ١٥٥، ومذاهب الاسلاميين ١: ٥٥٥، والفرق بين

الفرق: ٢٧٥، والملل والنحل: ٩٦، واللمع: ٦٩ - ٩١. واستدلّوا عليه بوجوه ذكرها المحقّق

الشريف تبعاً للعلامة الإيجي في شرح المواقف: ٥١٥ - ٥٢٠، والعلامة التفتازاني في شرح

المقاصد: ٢ ص ١٢٥ - ١٤٣. وتبعهم هشام بن الحكم، راجع مقالات الاسلاميين ١: ١١٠، ←

ما هو موجود غير الواجب بالذات من ذاتٍ أو صفةٍ أو فعل فهو بإرادة الواجب بالذات من غير واسطة، فالكلُّ أفعاله، وهو الفاعل، لا غير^(١).

ولازِمُ ذلك أوَّلاً: ارتفاع العليّة والمعلوليّة من بين الأشياء وكون استتباع الأسباب للمسببات لمجرّد العادة، أي إنّ عادة الله جرت على الإتيان بالمسببات عقيب الأسباب من غير تأثير من الأسباب في المسببات ولا توقّف من المسببات على الأسباب. وثانياً: كون الأفعال التي تعدّ أفعالاً اختياريةً أفعالاً جبريةً لا تأثير لإرادة فواعلها ولا لاختيارهم فيها.

فيدفعه: أنّ انتساب الفعل إلى الواجب تعالى بالإيجاد لا ينافي انتسابه إلى غيره من الوسائط، والانتساب طوليٌّ لا عرضيٌّ - كما تقدّم توضيحه^(٢) - . وحقيقة وساطة الوسائط ترجع إلى تقيّد وجود المسبّب بقيود مخصّصة لوجوده، فإنّ ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضاً وطولاً يجعل الجميع واحداً يتقيّد بعض أجزائه ببعض في وجوده. إفافضة واحد منها إنّما يتمّ بإفافضة الكلّ، فليست الإفافضة إلاّ واحدة ينال كلّ منها ما في وسعه أن يناله.

وأما إنكار العليّة والمعلوليّة بين الأشياء، فيكفي في دفعه ما تقدّم في مرحلة العلة والمعلول من البرهان على ذلك^(٣). على أنّه لو لم يكن بين الأشياء شيءٌ من رابطة التأثير والتأثر وكان ما نجده منها^(٤) بين الأشياء باطلاً لا حقيقة له لم يكن لنا سبيل إلى إثبات فاعل لها وراءها وهو الواجب الفاعل للكلّ.

وأما القول بالجبر وإنكار الاختيار في الأفعال، بتقريب أنّ فاعليّة الواجب بالذات وتعلّق إرادته بالفعل المسمّى إختيارياً يجعل الفعل واجب التحقّق

→ والحسين بن محمّد النجّار كما في الفرق بين الفرق: ١٥٥، ومقالات الإسلاميين ١: ٣١٥.
(١) والحاصل: أنّهم قالوا: إنّ إرادة الله تعالى متعلّقة بكلّ ما يدخل في الوجود من الأمور القائمة بالذات أو الصفات التابعة لها من أفعال العباد وإراداتهم وحركاتهم وطاعاتهم ومعاصيهم.

(٢) حيث قال: «وفاعليّة الواجب تعالى في طول فاعليّة الإنسان».

(٣) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.
(٤) أي: الرابطة.

ضروريّ الوقوع، ولا معنى لكون الفعل الضروريّ الوجود اختيارياً للإنسان له أن يفعل ويترك، ولا لكون إرادته مؤثرةً في الفعل.

فيدفعه: أن فاعليته تعالى طويلة، لا تنافي فاعلية غيره أيضاً إذا كانت طويلة، وإرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختياريّ، فأراد أن يفعل الإنسان باختياره وإرادته فعلاً كذا وكذا، فالفعل الاختياريّ واجب التحقق بوصف أنه اختياريّ.

واستدلّ بعضهم^(١) على الجبر في الأفعال بأن فعل المعصية معلوم للواجب تعالى فهو واجب التحقق ضروريّ الوقوع، إذ لو لم يقع كان علمه جهلاً، وهو محال، فالفعل ضروريّ، ولا يجامع ضرورة الوقوع اختيارية الفعل.

ويعارضه أن فعل المعصية معلوم للواجب تعالى بخصوصية وقوعه، وهي أنه صادر عن الإنسان باختياره، فهو بخصوصية كونه اختيارياً واجب التحقق ضروريّ الوقوع، إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلاً، وهو محال، فالفعل بما أنه اختياريّ ضروريّ التحقق^(٢).

تنبيه:

استدلّ لهم على الجبر في الأفعال بتعلق علم الواجب تعالى بها وتعيين وقوعها بذلك استناداً منهم في الحقيقة إلى القضاء العلميّ الذي يحتم ما يتعلّق به من الأمور، وأمّا الإرادة - التي هي صفة ثبوتية زائدة على الذات عندهم - فإنهم لا يرونها مبدأً للفعل موجباً له، زعماً منهم أن وجوب الفعل يجعل الفاعل موجباً (بفتح الجيم)، والواجب تعالى فاعلٌ مختار، بل شأن الإرادة أن يرجح الفعل بالأولية من غير وجوب، فللإرادة أن يخصّص أيّ طرفٍ من طرفي الفعل

(١) أي: بعض الأشاعرة، راجع للمع: ٨١ - ٨٢.

(٢) وهذا هو المراد من الأمر بين الأمرين. وإن أردت تفصيل البحث عن بطلان مذهبي المعتزلة والأشاعرة من التفويض والجبر وإثبات مذهب الإمامية من الأمر بين الأمرين فراجع الأسفار ٦: ٣٦٩ - ٣٧٨، وشرح الأسماء الحسنى (للحكيم السبزواري): ٣٢٤ - ٣٤٢.

تعلّقت به.

وهذه آراء سخيفة تبين بطلانها بما تقدّم بيانه من الأصول الماضية^(١). فالوجوب الذي يلحق المعلول وجوبٌ غيريٌّ منتزَعٌ من وجوده الذي أفاضته علته وهو أثرها، فلو عاد هذا الوجوب وأثر في العلة بجعلها موجبة في فاعليته لزم كون المتأخر وجوداً من حيث هو متأخر متقدماً على المتقدم وجوداً من حيث هو متقدّم، وهو محال، على أنّ الفاعل المختار لو عاد موجباً (بالفتح) بسبب وجوب الفعل لم يكن في ذلك فرقٌ بين أن يستند وجوب المعلول إلى علمٍ سابقٍ وقضاءٍ متقدّمٍ أو إلى إيجاب الفاعل للفعل الذي هو مفاد قولنا: «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

وأيضاً قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الترجيح بالألوية مرجعه إلى عدم حاجة الممكن في تعيين أحد طرفي الوجود والعدم إلى المرجح، لبقاء الطرف المرجوح على حدّ الجواز مع وجود الألووية في الطرف الراجح وعدم انقطاع السؤال بـ «لِمَ» بعدُ. وأيضاً الترجيح بالإرادة مع فرض استواء نسبتها إلى طرفي الفعل والترك مرجعه إلى عدم الحاجة إلى المرجح.

(١) راجع أوّل هذا الفصل.

الفصل الخامس عشر

في حياته تعالى

الحياة فيما عندنا - من أقسام الحيوان - كَوْنُ الشيء بحيث يدرك ويفعل^(١). والإدراك العام في الحيوان كله هو الإدراك الحسيّ الزائد عن الذات، والفعل فعلٌ محدودٌ عن علمٍ به وإدراك. فالعلم والقدرة من لوازم الحياة وليسا بها، لأننا نجوز

(١) قال المحقق القوشجيّ: «واختلفوا في معنى الحياة. فقال جمهور المتكلمين: إنها صفة توجب صحّة العلم والقدرة. وقال الحكماء وأبو الحسين البصريّ من المعتزلة: إنها كونه بحيث يصحّ أن يعلم ويقدر». شرح التجريد للقوشجيّ: ٣١٤.

وقال الحكيم السبزواريّ: «ثمّ الحياة قد تطلق ويراد بها الوجود، ولذا كان أحد أسماء الوجود المطلق المنبسط هو الحياة السارية في كلّ شيء، وبهذا الاعتبار كلّما هو موجودٌ فهو حيّ، فالجمادات حيّة وتسيبها بهذا الاعتبار. وكثيراً ما تطلق ويراد به ما يقتضي الإدراك والفعل، وأقلّ ما يعتبر في الإدراك الشعور اللمسيّ، وأقلّ ما يعتبر في الفعل الحركة الإرادية، وأعلاهما كما يكون في الواجب تعالى من العلم الحضوريّ بذاته على وجه يستتبع انكشاف ماعدا ذاته على ذاته انكشافاً حضورياً إجمالياً في عين الكشف التفصيليّ، ومن القدرة التامة - بل فوق التمام - التي هي عين علمه الفعليّ الخالي عن الغرض الزائد على ذاته، لأنّه تعالى فاعل بالعناية كما عند الحكيم، لا بالقصد كما يظنّه المتكلم - . فهذا الاعتبار فالحيوان ولو كالخراطين وما فوقه حيّة، والجمادات ليست حيّة، إذ ليست درّاة فعالة ولو على سبيل أقلّ ما يعتبر في الإدراك والفعل. وهو تعالى حيّ بكلا المعنيين، إذ له أعلى مراتب الوجود وله أعلى مراتب العلم والقدرة كما علمت». شرح الأسماء الحسنی: ٦٣٨.

مفارقة العلم الحياة، وكذا مفارقة القدرة الحياة في بعض الأحيان.
فالحياة التي في الحيوان مبدأ وجودي يترتب عليه العلم والقدرة.
وإذ كان الشيء الذي له علم وقدرة زائدان على ذاته حياً وحياته كمالاً
وجودياً له، فمن كان علمه وقدرته عين ذاته وله كل كمال وكل الكمال فهو أحق
بأن يسمى حياً، وهو الواجب بالذات تعالى، فهو تعالى حي بذاته، وحياته كونه
بحيث يعلم ويقدر، وعلمه بكل شيء من ذاته، وقدرته مبدئته لكل شيء سواه
بذاته.

الفصل السادس عشر

في الإرادة والكلام

عدّوهما في المشهور من الصفات الذاتية للواجب تعالى^(١).
أمّا الإرادة فقد تقدّم القول فيها في البحث عن القدرة^(٢).
وأمّا الكلام فقد قيل^(٣): «إنّ الكلام في عرفنا لفظ دالّ بالدلالة الوضعيّة على ما في الضمير، فهو موجودٌ اعتباريٌّ يدلّ عند العارف بالوضع بدلالةٍ وضعيّةٍ اعتباريّةٍ على ما في ذهن المتكلّم، ولذلك يعدّ وجوداً لفظياً للمعنى الذهنيّ اعتباراً، كما يعدّ المعنى الذهنيّ وجوداً ذهنيّاً ومصداقه الخارجيّ وجوداً خارجياً للشيء».

(١) قال في الأسفار: ٦: ٣٤٠ - ٣٤١: «الإرادة والمحبة معنى واحد كالعلم، وهي في الواجب تعالى عين ذاته».

(٢) راجع الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة، والفصل الثالث عشر من هذه المرحلة.

(٣) والقائل الحكيم السبزواريّ حيث قال:

اللفظ موضوعاً لدى الأنام	مّمّا هو المعروف بالكلام
فهو وجود معه وجود	ذهناً له بجعلنا شهود
فحيث في تأدية ذا أيسرُ	من غيره لاسم الكلام آثروا
ولو فرضتَ غيره بديله	إذ ذاك حاله يكون حاله
فالكلّ بالذات له دلالة	حاكية جماله جلاله

فلو كان هناك موجودٌ حقيقيٌّ دالٌّ على شيءٍ دلالةً حقيقيَّةً غير اعتباريةٍ - كالأثر الدالُّ على المؤثر والمعلول الدالُّ بما فيه من الكمال الوجوديِّ على ما في علته من الكمال بنحوٍ أعلى وأشرف - كان أحقُّ بأن يسمَّى «كلاماً» لأصالة وجوده وقوَّة دلالاته.

ولو كان هناك موجودٌ بسيط الذات من كلِّ وجهٍ، له كلُّ كمالٍ في الوجود بنحوٍ أعلى وأشرف، يكشف بتفاصيل صفاته التي هي عين ذاته المقدَّسة عن إجمال ذاته، كالواجب تعالى، فهو كلام يدلُّ بذاته على ذاته، والإجمال فيه عين التفصيل.»

أقول: فيه تحليل الكلام وإرجاع حقيقة معناه إلى نحوٍ من معنى القدرة، فلا ضرورة تدعو إلى إفراده من القدرة، على أن جميع المعاني الوجودية وإن كانت متوغلةً في المادية محفوفةً بالأعدام والنقائص يمكن أن تعود بالتحليل وحذف النقائص والأعدام إلى صفةٍ من صفاته الذاتية.

فإن قلت: هذا جارٍ في السمع والبصر، فهما وجهان من وجوه العلم مع أنهما أُفردا من القدرة وعدا صفتين من الصفات الذاتية.

قلت: ذلك لورودهما في الكتاب^(١) والسنة^(٢). وأمَّا الكلام فلم يرد منه في الكتاب الكريم إلا ما كان صفةً للفعل^(٣).

(١) كقوله تعالى: ﴿والله سميعٌ عليمٌ﴾ البقرة: ٢٢٤. وقوله تعالى: ﴿فإنَّ الله سميعٌ عليمٌ﴾ البقرة: ٢٢٧. وقوله تعالى: ﴿واعلموا أنَّ الله سميعٌ عليمٌ﴾ البقرة: ٢٤٤. وقوله تعالى: ﴿والله بصيرٌ بما يعملون﴾ البقرة: ٩٦.

(٢) عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لم يزل الله عزَّ وجلَّ ربنا والعلَم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر...» راجع أصول الكافي ١: ١٤٣.

(٣) كقوله تعالى: ﴿وكلمَ الله موسى تكليماً﴾ النساء: ١٦٤. وقوله تعالى: ﴿ولمَّا جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ الأعراف: ١٤٣.

الفصل السابع عشر في العناية الإلهية بخلقه وأنّ النظام الكوني في غاية ما يمكن من الحسن والإتقان

الفاعل العلميّ - الذي لعلمه دخل في تمام عليّته الموجبة - إذا كان ناقصاً في نفسه مستكملاً بفعله فهو بحيث كلّما قويت الحاجة إلى الكمال الذي يتوخّاه^(١) بفعله زاد اهتمامه بالفعل وأمعن في إتيان الفعل بحيث يتضمّن جميع الخصوصيّات الممكنة للحاظ في إتقان صنّعه واستقصاء منافعه، بخلاف ما لو كان الكمال المطلوب بالفعل حقيراً غير ضروريّ عند الفاعل جائز الإهمال في منافعه، وهذا المعنى هو المسمّى بـ «العناية».

والواجب تعالى غنيّ الذات، له كلّ كمال في الوجود، فلا يستكمل بشيء من فعله، وكلّ موجودٍ فعّله، ولا غاية له في أفعاله خارجةً من ذاته، لكن لما كان له علمٌ ذاتيٌّ بكلّ شيءٍ ممكنٍ يستقرّ فيه^(٢)، وعلمه الذي هو عين ذاته علّة لما سواه، فيقع فعّله على ما علّم من غير إهمالٍ في شيءٍ ممّا علّم من خصوصيّاته، والكلّ معلوم، فله تعالى عناية بخلقه.

والمشهود من النظام العامّ الجاري في الخلق والنظام الخاصّ الجاري في كلّ

(٢) أي: في الخارج.

(١) أي: يتطلّبه دون سواه.

نوع والنظم والترتيب الذي هو مستقرّ في أشخاص الأنواع يصدّق ذلك، فإذا تأملنا في شيءٍ من ذلك وجدنا مصالحَ ومنافعَ في خلقه، نقضي منها عجباً^(١)، وكلّما أمعنا وتعمّقنا فيه بدت لنا منافع جديدة وروابطٌ عجيبة تدهش اللب وتكشف عن دقّة الأمر وإتقان الصنع.

وما تقدّم من البيان جارٍ في العلل العالية والعقول المجرّدة التي ذواتها تامّة ووجوداتها كاملة، منزّهة عن القوّة والاستعداد، فليس صدور أفعالها منها لغرضٍ وغايةٍ تعود إليها من أفعالها، ولم تكن حاصلة لها قبل الفعل لفرض تمام ذواتها، فغايتها في فعلها ذواتها التي هي أظلال لذات الواجب تعالى، وبالْحَقِيقَةُ غايتها في فعلها الواجب عزّ اسمه.

ويظهر ممّا تقدّم أنّ النظام الجاري في الخلقة أتقن نظام وأحكّمه، لأنّه رقيقة العلم الذي لا سبيل للضعف والفتور إليه بوجهٍ من الوجوه.

توضيحه: أنّ عوالم الوجود الكليّة - على ما سبقت إليها الإشارة^(٢) - ثلاثة عوالم، لا رابع لها عقلاً، فإنّها إمّا وجودٌ فيه وصمة القوّة والاستعداد لا اجتماع لكمالته الأوّليّة والثانويّة الممكنة في أوّل كينونته^(٣) وإمّا وجودٌ تجتمع كمالته الأوّليّة والثانويّة الممكنة في أوّل كينونته، فلا يتصوّر فيه طرؤ شيءٍ من الكمال بعد ما لم يكن. والأوّل «عالم المادّة والقوّة» والثاني إمّا أن يكون مجرداً من المادّة دون آثارها من كيف وكمّ وسائر الأعراض الطارئة للأجسام المادّية، وإمّا أن يكون عارياً من المادّة وآثار المادّة جميعاً. والأوّل «عالم المثال» والثاني «عالم العقل».

(١) أي: تتعجب منها غاية التعجب.

(٢) راجع الفرع الثالث من الفروع المذكورة في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

(٣) والمراد من الكمالات الأوّليّة هي الكمالات الذاتية كالجوهريّة والنموّ والنطق، ومن الكمالات الثانية هي الكمالات العرضيّة كاللون والريح وغيرهما.

فالعوالم الكليّة ثلاثة، وهي مترتبة من حيث شدّة الوجود وضعفه، وهو ترتّب طولّي بالعلّيّة والمعلوليّة. فمرتبة الوجود العقليّ معلولة للواجب تعالى بلا واسطة وعلّة متوسّطة لما دونها من المثال، ومرتبة المثال معلولة للعقل وعلّة لمرتبة المادّة والمادّيّات، وقد تقدّمت إلى ذلك إشارة^(١) وسيجيء توضيحه^(٢).

فمرتبة الوجود العقليّ أعلى مراتب الوجود الإمكانيّ وأقربها من الواجب تعالى. والنوع العقليّ منحصرٌ في فرد. فالوجود العقليّ - بما له من النظام - ظلٌّ للنظام الربّانيّ الذي في العالم الربوبيّ الذي فيه كلُّ جمالٍ وكمالٍ.

فالنظام العقليّ أحسنُ نظام ممكن وأتقنه، ثمّ النظام المثاليّ الذي هو ظلٌّ للنظام العقليّ، ثمّ النظام المادّيّ الذي هو ظلٌّ للمثال. فالنظام العالميّ العامّ أحسنُ نظام ممكن^(٣) وأتقنه^(٤).

(١) راجع الفرع الثالث من الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) في الفصل التاسع عشر من هذه المرحلة.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ السجدة: ٧.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ النمل: ٨٨.

الفصل الثامن عشر

في الخير والشرّ

ودخول الشرّ في القضاء الإلهيّ

الخير ما يطلبه ويقصده ويحبّه كلُّ شيءٍ ويتوجّه إليه كلُّ شيءٍ بطبعه، وإذا تردّد الأمر بين أشياء فالمختار خيرها، فلا يكون إلّا كمالاً وجودياً يتوقّف عليه وجود الشيء كالعلة بالنسبة إلى معلولها، أو كمالاً أوّلاً هو وجود الشيء بنفسه، أو كمالاً ثانياً يستكمل الشيء به ويزول به عنه نقص. والشرّ يقابله، فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات.

والدليل على أنّ الشرّ عدم ذات أو عدم كمال ذات أنّ الشرّ لو كان أمراً وجودياً لكان إمّا شراً لنفسه أو شراً لغيره. والأوّل محال، إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأس، والشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيءٍ من كمالاته الثانية، لما بينه وبينها من الرابطة الوجوديّة، والعناية الإلهيّة أيضاً توجب إيصال كلِّ شيءٍ إلى كماله. والثاني أيضاً محال، لأنّ كون الشرّ - والمفروض أنّه وجوديّ - شراً لغيره، إمّا بكونه مُعدّماً لذات ذلك الغير، أو مُعدّماً لشيءٍ من كمالاته، أو بعدم إعدامه لا لذاته ولا لشيءٍ من كمالاته؛ والأوّل والثاني غير جائزين، فإنّ الشرّ حينئذٍ يكون هو عدم ذلك الشيء أو عدم شيءٍ من كمالاته دون الشيء المُعدم

المفروض، وهذا خلف؛ والثالث أيضاً غير جائز، فإنه إذا لم يعدم شيئاً - لا ذاتاً ولا كمال ذات - فليس يجوز عدّه شرّاً، فالعلم الضروري حاصل بأن ما لا يوجب عدم شيءٍ ولا عدم كماله فإنه لا يكون شرّاً له لعدم استضراره به، فالشرّ كيفما فُرض ليس بوجوديٍّ، وهو المطلوب^(١).

ويصدّق ذلك التأمل الوافي في موارد الشرّ من الحوادث، فإنّ الإمعان في أطرافها يهدي إلى أنّ الشرّ الواقع^(٢) عدم ذات أو عدم كمال ذات، كما إذا قتل رجلٌ رجلاً بالسيف صبراً، فالضرب المؤثر الذي تصدّاه القاتل كمال له وليس بشرّ، وحادّة السيف وكونه قطعاً كمال له وليس بشرّ، وانفعال عُقّ المقتول ولينته كمال لبدنه وليس بشرّ، وهكذا، فليس الشرّ إلاّ زهاق الروح وبطلان الحياة، وهو عدميٌّ.

وتبيّن بما مرّ أنّ ما يعدّ من الوجودات شرّاً بسبب الاستضرار به هو شرّ بالعرض^(٣) كالقاتل والسيف في المثال المذكور.

(١) هذا الدليل هو الذي أقامه قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق: ٥٢٠. وتعرض له أيضاً صدر المتألهين في الأسفار ٧: ٥٩.

(٢) لا يخفى أنّ الشرّ لم يقع حقيقة، فإنه عدم ذات أو عدم كمال ذات. نعم، زعمنا أنّه يقع في الخارج.

(٣) وقد يقال: «إنّ الشرّ مجعول بالعرض» أو يقال: «إنّ الشرّ مقضيّ بالعرض» أو يقال: «إنّ الشرّ مقدّر بالعرض». وفي معنى عرضيّة الشرّ وجوه: الأول: أنّ الشرّ عدمٌ، فلا جعل له بالذات، فإنّ العدم لا يحاذيه شيء حتى يستدعي جعلاً بالذات.

الثاني: أنّ الموجودات كلّها مجعولة بالذات، أي: الجاعل جعلها بما هي خير ولأجل الانتفاع بها، لكن لازم وجودها بما هي خير الاستضرار أحياناً، فاللازم مستند إلى نفس الملزوم بالذات وإلى جاعل الملزوم بالعرض.

الثالث: أنّ الشرّ أمرٌ إضافيٍّ، وإلاّ فلا حقيقة له. وهذا أقرب الوجوه. وذهب إليه السيّد المحقّق الداماد في القبسات: ٤٣٢ - ٤٣٥، فقال: «فإذن قد استتب أنّ الشرّ في ماهيته عدم وجود أو عدم كمالٍ ما لموجود من حيث إنّ ذلك العدم غير لائق به في نفس الأمر أو ←

فإن قلت^(١): إن الألم من الإدراك غير تفرُّق الاتصال الحاصل بالقطع^(٢) مثلاً، وهو أمرٌ وجوديٌّ بالوجدان. وينتقض به قولهم: «إن الشر بالذات عدميٌّ». اللهم إلا أن يراد به أن منشأ الشرية عدميٌّ وإن كان بعض الشر وجودياً.

قلت: أجاب عنه صدر المتألهين^(٣) قَبْرُهُ بأنَّ الألم إدراك المنافي العدميِّ - كتفرُّق الاتصال ونحوه - بالعلم الحضورِيَّ الذي يحضر فيه المعلوم بوجوده الخارجيِّ عند العالم، لا بالعلم الحسولِيَّ الذي يحضر فيه المعلوم عند العالم بصورةٍ مأخوذة منه لا بوجوده الخارجيِّ، فليس عند الألم أمران: تفرُّق الاتصال - مثلاً - والصورةُ الحاصلةُ منه. بل حضور ذلك الأمر المنافي هو الألم بعينه، فهو وإن كان نحواً من الإدراك لكنّه من أفراد العدم، وهو وإن كان نحواً من العدم لكن له ثبوتٌ على حدِّ ثبوت أعدام الملكات، كالعمى والنقص وغير ذلك^(٤).

→ غير مؤثر عنده، وأنّ الموجودات ليست من حيث هي موجودات ولا من حيث هي أجزاء نظام الوجود بشروراً أصلاً. إنّما يصحّ أن يدخل في الشرية بالعرض إذا قيست إلى خصوصيات الأشياء العادمة لكمالاتها من حيث هي مؤدية إلى تلك الأعدام. فإذا إنّما شرور العالم أمور إضافية مقيسة إلى آحاد أشخاص معينة بحسب لحاظ خصوصياتها مفصولة عن النظام الوحدانيّ المتسق المتلام من الأشياء جميعها. وأمّا في حدّ أنفسها وبالقياس إلى الكلّ فلا شرّاً أصلاً. فلو أنّ أحداً أحاط بجملّة نظام الوجود ولاحظ جميع الأسباب المتأدية إلى المسببات على الترتيب النازل من مبدأ الكلّ طويلاً وعرضاً رأى كلّ شيء على الوجه الذي ينبغي للوجود والكمال الذي يتغيه النظام، فلم ير في الوجود شيئاً على الحقيقة بوجه من الوجوه أصلاً».

(١) هذا الإشكال هو الذي ذكره المحقق الدواني في حاشية شرح التجريد القوشجي: ١٤. وتعرض له صدر المتألهين في الأسفار ٤: ١٢٦، و٧: ٦٢ - ٦٣.

(٢) أي: قطع العضو. (٣) راجع الأسفار ٧: ٦٣ - ٦٨.

(٤) ولا يخفى أنّ المصنّف رحمه الله أورد على هذا الجواب - في تعليقه على الأسفار ٧: ٦٣ - ثمّ أجاب عن الإشكال بوجهٍ آخر، فقال: «الظاهر أنّ الجواب لا يفي بدفع الإشكال:

أمّا أولاً: فلأنّ الإشكال بما هو أعمّ من إدراك الحسّ، وأنما ذكر قطع العضو من باب المثال. وما ذكر من دعوى العلم الحضورِيَّ لا يطرد في مثل الألم الحاصل من إدراك موت الاحياء - مثلاً - وغيره من العلوم التصديقيّة الخياليّة.

والحاصل: أن النفس - لكونها صورة الإنسان الأخيرة^(١) التي بحذاء الفصل الأخير - جامعة لجميع كمالات النوع، واجدة لعامة القوى البدنية وغيرها. فنفرق الاتصال - الذي هو آفة واردة على الحاسة تدرك النفس عنده^(٢) فقدّها^(٣) - كمال تلك القوة التي وردت عليها الآفة في مرتبة النفس الجامعة، لا في مرتبة البدن المادية.

ثم إن الشر - لما كان هو عدم ذات أو عدم كمال ذات - كان من الواجب أن تكون الذات التي يصيبها العدم^(٤) قابلة له^(٥)، كالجواهر المادية التي تقبل العدم بزوال صورتها التي هي تمام فعليتها النوعية، وأن تكون الذات التي ينعدم كمالها بأصابة الشر قابلة لفقد الكمال، أي أن يكون العدم عدماً طارياً لها لا لازماً لذاتها، كالأعدام والنقائص اللازمة للماهيات الإمكانية، فإن هذا النوع من الأعدام منتزع من مرتبة الوجود وحده.

وبهذا تبين أن عالم التجرد التام لا شر فيه، إذ لا سبيل للعدم إلى ذواتها الثابتة

→ وأما ثانياً: فلأن القول بكون الإدراك الحسيّ علماً حضورياً غير مستقيم، مع كثرة الأغلاط الحاصلة في الحسّ إذا قيس المحسوس إلى الخارج. وأما رجوع كل علم إلى الحضوريّ بوجهه فليس ينفع في دفع دفع الإشكال، فإنه اعتبار للعالم في حدّ نفسه لا بالقياس إلى الخارج. ويمكن دفع أصل الإشكال بأن الصورة العلمية التي يتألم بها من حيث إن الإنسان مثلاً مستكمل بها، ليست بشرّاً ولا ألم، وهو أمرٌ وجوديّ، ومن حيث أنها عين ما في الخارج - مثلاً - من قطع العضو وزوال الاتصال أمرٌ عدميّ. والشرّ والألم هناك، وكذا في غيره من الأمثلة». وناقش في الجواب أيضاً الحكيم السبزواريّ ثمّ أجاب عن الإشكال بوجه آخر، حاصله: أن الألم أمرٌ وجوديّ وليس شرّاً بالذات، وإنما شرّيته من جهة عدم ملاءمته للنفس، ومجرد عدم الملاءمة للنفس الناشء من ضعف النفس لا يخرج عن الخيرية والوجود. راجع تعليقه على الأسفار ٧: ٦٤ - ٦٥.

(١) قوله: «الأخيرة» صفة للصورة. أي: لكونها صورة أخيرة للإنسان.

(٢) أي: عند الاتصال. (٣) أي: الآفة الواردة.

(٤) وفي النسخ: «يصيبه العدم» والصحيح ما أثبتناه.

(٥) أي: للعدم.

بإثبات مبدئها، ولا سبيل لعرض الأعدام^(١) المنافية لكمالاتها التي تقتضيها وهي موجودة لها في بدء وجودها.

فمجال الشرّ ومداره هو عالم المادة التي تتنازع فيه الأضداد وتتمانع فيه مختلف الأسباب وتجري فيه الحركات الجوهرية والعرضية التي يلازمها التغيير من ذاتٍ إلى ذات ومن كمالٍ إلى كمال.

والشروع من لوازم وجود المادة القابلة للصور المختلفة والكمالات المتنوعة المتخالفة، غير أنّها - كيفما كانت - مغلوبة للخيرات، حقيرة في جنبها إذا قيست إليها.

وذلك أنّ الأشياء - كما نقل عن المعلم الأوّل^(٢) - من حيث الخيرات والشروع المنتسبة إليها على خمسة أقسام: إمّا خير محض، وإمّا شرّ محض، وإمّا خيرها غالب، وإمّا شرّها غالب، وإمّا متساوية الخير والشرّ.

والموجود من الأقسام الخمسة قسمان، هما: الأوّل الذي هو خير محض، وهو الواجب تعالى الذي يجب وجوده وله كلّ كمال وجودي وهو كلّ الكمال، ويلحق به المجردات التامة. والثالث الذي خيره غالب، فإنّ العناية الإلهية توجب وجوده، لأنّ في ترك الخير الكثير شرّاً كثيراً.

وأما الأقسام الثلاثة الباقية، فالشرّ المحض هو العدم المحض الذي هو بطلان صرف لا سبيل إلى وجوده. وما شرّه غالب وما خيره وشرّه متساويان تأباهما العناية الإلهية التي نظمت نظام الوجود على أحسن ما يمكن وأتقنه.

وأنت إذا تأملت أيّ جزءٍ من أجزاء الكون وجدته أنّه لو لم يقع على ما وقع عليه بطل بذلك النظام الكوني المرتبط بعض أطرافه ببعض من أصله، وكفى بذلك شرّاً غالباً في تركه خير غالب.

(١) وفي النسخ: «العروض» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) نقله عنه صدر المتألهين في تعليقاته على شرح حكمة الإشراق: ٥٢١.

وإذ تبين أنّ الشرور القليلة التي تلحق الأشياء من لوازم الخيرات الكثيرة التي لها فالقصد والإرادة تتعلّق بالخيرات بالأصالة وبالشرور اللازمة لها بالتبع وبالقصد الثاني.

ومن هنا يظهر أنّ الشرور داخلة في القضاء الإلهي بالقصد الثاني. وإن شئت قلت: «بالعرض» نظراً إلى أنّ الشرور أعدام، لا يتعلّق بها قصد بالذات^(١).

(١) راجع شرح الإشارات ٣: ٣٢٠ - ٣٢١، والمباحث المشرقية ٢: ٥١٩ - ٥٢٢، والأسفار ٧:

٧٢ - ٧٧، والنجاة: ٢٨٤ - ٢٩٠.

الفصل التاسع عشر

في ترتيب أفعاله وهو نظام الخلقة

قد اتضح بالأبحاث السابقة أنّ للوجود الإمكانيّ - وهو فعله تعالى - انقسامات. منها: انقسامه إلى مادّيّ ومجرّد، وانقسام المجرّد إلى مجرّد عقليّ ومجرّد مثاليّ.

وأشرنا هناك^(١) إلى أنّ عوالم الوجود الكلّيّة ثلاثة: عالم التجرّد التامّ العقليّ، وعالم المثال، وعالم المادّة والمادّيّات.

فالعالم العقليّ مجرّد تامّ ذاتاً وفعلاً عن المادّة وآثارها.

وعالم المثال مجرّد عن المادّة دون آثارها من الأشكال والأبعاد والأوضاع وغيرها. ففي هذا العالم^(٢) أشباحٌ متمثّلة في صفة الأجسام التي في عالم المادّة والطبيعة في نظام شبيه بنظامها الذي في عالم المادّة. وإنّما الفرق بينه وبين النظام المادّيّ أنّ تعقّب بعض المثاليّات لبعضٍ بالترتب الوجوديّ، لا بتغيّر صورةٍ أو حالٍ إلى صورةٍ أو حالٍ أخرى بالخروج من القوّة إلى الفعل بالحركة، كما هو الحال في عالم المادّة. فحال الصور المثاليّة فيما ذكرناه من ترتّب بعضها على بعض حال صورة الحركة والتغيّر في الخيال، والعلم مجرّد مطلقاً، فالمتخيّل من الحركة علمٌ

(١) راجع الفصل السابع عشر من هذه المرحلة، والفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) أي: في عالم المثال.

بالحركة لا حركة في العلم، وعلماً بالتغير لا تغيّر في العلم.
وعالم المادّة لا يخلو ما فيه^(١) من الموجودات من تعلقٍ ما بالمادّة،
وتستوعبه الحركة والتغير، جوهريةً كانت أو عرضيةً.
وإذ كان الوجود بحقيقته الأصيله حقيقةً مشكّكة ذات مراتب مختلفة في
الشدّة والضعف والشرف والخسّة، تتقوم كلّ مرتبة منها بما فوقها، وتتوقّف عليه^(٢)
بهويّتها، يستنتج من ذلك:

أولاً: أنّ العوالم الثلاثة مترتبةٌ وجوداً بالسبق واللاحق، فعالم العقل قبل عالم
المثال، وعالم المثال قبل عالم المادّة وجوداً، وذلك لأنّ الفعلية المحضة - التي
لا تشوبها قوّة ولا يخالطها استعدادٌ - أقوى وأشدّ وجوداً ممّا هو بالقوّة محضاً،
كالهيولى الأولى، أو تشوبه القوّة ويخالطه الاستعداد، كالطبائع المادّية، فعالم
العقل والمثال يسبقان عالم المادّة.

ثمّ العقل المفارق أقلّ حدوداً وأوسع وجوداً وأبسط ذاتاً من المثال الذي
تصاحبه آثار المادّة وإن خلا عن المادّة. ومن المعلوم أنّ الوجود كلّما كان أقلّ
حدوداً وأوسع وأبسط كانت مرتبته من حقيقة الوجود المشكّكة أقدم وأسبق
وأعلى، ومن أعلى المراتب التي هي مبدأ الكلّ أقرب، فعالم العقل أقدم وأسبق
وجوداً من عالم المثال.

وثانياً: أنّ الترتيب المذكور بين العوالم الثلاثة ترتيبٌ عليّ، لمكان السابق
والتوقّف الذي بينها، فعالم العقل علّة لعالم المثال، وعالم المثال علّة مفيضة لعالم
المادّة.

وثالثاً: أنّ العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة نظاماً بما يليق بكلّ منها وجوداً.
وذلك لما تقدّم^(٣) أنّ كلّ علّة مشتملة على كمال معلولها بنحو أعلى وأشرف. ففي

(١) وفي النسخ: «ما فيها» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) وفي النسخ: «عليها» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الفصل السادس والفصل التاسع من هذه المرحلة.

عالم المثال نظامٌ مثاليٌّ يضاهي نظامَ عالمِ المادّةِ وهو أشرف منه، وفي عالمِ العقل ما يطابق نظامَ المثالِ لكنّه موجودٌ بنحوٍ أبسطٍ وأشرفٍ وأجملٍ منه ويطابقه النظامُ الربّانيُّ الَّذي في العلمِ الربوبيِّ.

ورابعاً: أنّه ما من موجودٍ ممكنٍ مادّيٍّ أو مجردٍ علويٍّ أو سفليٍّ إلّا هو آيةٌ للواجبِ تعالى من جميعِ الوجوه، يحكي بما عنده من الكمالِ الوجوديِّ كمالَ الواجبِ تعالى.

الفصل العشرون

في العالم العقلي ونظامه

وكيفية حصول الكثرة فيه

قد تحقّق في مباحث العلة والمعلول أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد^(١). ولما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من كلّ وجه - لا تتسرّب إليه جهة كثرة، لا عقلية ولا خارجية - واحداً لكلّ كمالٍ وجوديٍّ وجداناً تفصيلياً في عين الإجمال، لا يفيض إلا وجوداً واحداً بسيطاً، له كلّ كمالٍ وجوديٍّ، لمكان المسانحة بين العلة والمعلول، له^(٢) الفعلية التامة من كلّ جهة والتنزّه عن القوة والاستعداد.

غير أنّه وجودٌ ظلّيٌّ للوجود الواجبيّ، فقيرٌ إليه، متقومٌ به، غيرٌ مستقلٌّ دونه، فيلزمه النقص الذاتيّ والمحدودية الإمكانية التي تتعيّن بها مرتبته في الوجود، ويلزمه الماهية الإمكانية^(٣). والموجود - الذي هذه صفته^(٤) - عقلٌ مجردٌ ذاتاً

(١) راجع الفصل الرابع من المرحلة الثامنة. (٢) أي: للوجود المفاض الواحد البسيط.

(٣) قوله: «ويلزمه الماهية الإمكانية» مستدرِك، فإنّ المحدودية الإمكانية ليست إلا الماهية

الإمكانية. ثمّ إنّ «الإمكانية» قيدٌ توضيحيّ، فإنّ الماهية تساوق الإمكان.

(٤) وفي النسخ: «الذي هذه صفتها» والصحيح ما أثبتناه.

وفِعلاً متأخراً الوجود عن الواجب تعالى من غير واسطة، متقدّم في مرتبة الوجود على سائر المراتب الوجودية.

ثم إنّ الماهية لا تتكثّر أفرادها إلا بمقارنة المادة. والوجه فيه أنّ الكثرة إمّا أن تكون عين الماهية أو جزئها أو خارجةً منها لازمةً لها أو خارجةً منها مفارقةً لها، وعلى التقادير الثلاثة الأول لا يوجد للماهية فرد، إذ كلما وجد فرد لها كان من الواجب أن يكون كثيراً، وكلّ كثير مؤلّف من آحاد، والواحد منها واجب أن يكون كثيراً، لكونه مصداقاً للماهية، وهذا الكثير أيضاً مؤلّف من آحاد، وهلمّ جراً، فيتسلسل ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق كثير، فلا يوجد للماهية فرد. فمن الواجب أن تكون الكثرة الأفرادية أمراً خارجاً من الماهية مفارقةً لها، ولحوق المفارق يحتاج إلى مادة، فكلّ ماهية كثير الأفراد فهي مادية، وينعكس عكس النقيض إلى أنّ كلّ ماهية غير مادية - وهي المجرّدة وجوداً - لا تتكثّر تكثراً أفرادياً - أي أنّ كلّ مجرد فنوعه منحصرٌ في فردٍ - وهو المطلوب. نعم، يمكن الكثرة الأفرادية في العقل المجرّد فيما لو استكملت أفراد من نوع ماديّ، كالإنسان بالسلوك الذاتي والحركة الجوهرية من نشأة المادة والإمكان إلى نشأة التجرد والفعليّة الصرفة، فيستصحب التميّز الفرديّ الذي كان لها عند كونها في أوّل وجودها في نشأة المادة والقوّة.

فتبيّن أنّ الصادر الأوّل الذي يصدر من الواجب تعالى عقلٌ واحدٌ هو أشرفٌ موجود ممكن، وأنّه نوعٌ منحصرٌ في فرد. وإذ كان أشرف وأقدم في الوجود فهو علّة لما دونه وواسطة في الإيجاد. وأنّ فيه أكثر من جهة واحدة، تصحّ صدور الكثير منه^(١)، لكنّ الجهات الكثيرة التي فيه لا تبلغ حدّاً يصحّ به صدور ما دون النشأة العقلية بما فيه من الكثرة البالغة، فمن الواجب أن يترتب صدور العقول نزولاً إلى حدّ يحصل فيه من الجهات عددٌ يكافئ الكثرة التي في النشأة التي بعد العقل.

(١) وفي النسخ: «تصحّ صدور الكثير عنه» والصحيح ما أثبتناه.

وتتصور هذه الكثرة على أحد وجهين: إما طويلاً وإما عرضاً.
 فالأول - وهو حصول الكثرة طويلاً -: أن يوجد عقل ثم عقل وهكذا. وكلما
 وجد عقل زادت جهة أو جهات، حتى ينتهي إلى عقل تتحقق به جهات من الكثرة
 تفي بصدور النشأة التي بعد نشأة العقل، فهناك أنواع متباينة من العقول، كل منها
 منحصر في فرد، وهي مترتبة نزولاً، كل عالٍ أشدّ وأشرف ممّا هو بعده وعلّة فاعلة
 تامّ الفاعليّة له، لما أنّ إمكانه الذاتي كافٍ في صدوره، وآخر هذه العقول علّة
 فاعلة للنشأة التي بعد نشأة العقل. وهذا الوجه هو الذي يميل إليه المشاؤون^(١)
 فيما صوروه من العقول العشرة ونسبوا إلى آخرها المسمّى عندهم بـ «العقل
 الفعّال» إيجادَ عالم الطبيعة.

والثاني - وهو حصول الكثرة عرضاً -: بأن تنتهي العقول الطوليّة إلى عقول
 عرضيّة، لا عليّة ولا معلوليّة بينها، هي بحذاء الأنواع الماديّة، يدبرّ كلّ منها ما
 بحذاء من النوع الماديّ، وبها توجد الأنواع التي في عالم الطبيعة وينتظم نظامه،
 وتسمّى هذه العقول: «أرباب الأنواع» و «المثل الأفلاطونيّة»^(٢).
 وهذا الوجه هو الذي يميل إليه الإشراقيّون، وذهب إليه شيخ الإشراق^(٣)،
 واختاره صدر المتألّهين^(٤) واستدلّ عليه بوجوه:

(١) راجع الفصل الرابع والفصل الخامس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء، والنجاة: ٢٧٣ - ٢٧٨؛ والمبدأ والمعاد للشيخ الرئيس: ٧٥ - ٨٢، ورسائل ابن سينا: ٨٩.

(٢) قال صدر المتألّهين: «قد نُسب إلى أفلاطون الإلهي أنّه قال في كثير من أقاويله موافقاً
 لأستاذه سُقراط: إنّ للموجودات صوراً مجردةً في عالم الإله، وربّما يسمّيها المثل الإلهيّة،
 وإنّها لا تدرّ ولا تفسد ولكنها باقية، وإنّ الذي يدرّ ويفسد إنّما هي الموجودات التي هي
 كائنة». راجع الأسفار ٢: ٤٦.

(٣) راجع حكمة الإشراق: ١٤ - ١٤٤، وشرح حكمة الإشراق: ٣٤٢ - ٣٥٦ و ٢٥١ - ٢٥٤،
 والمطارحات: ٤٥٥ - ٤٥٩.

(٤) راجع الأسفار ٢: ٤٦ - ٨١، وج ٧: ١٦٩ - ١٧١ و ٢٥٨ - ٢٨١.

أحدها^(١): أن القوى النباتية - من الغذائية والنامية والمولدة - أعراض حالة في جسم هو موضوعها^(٢) متغيرة بتغيره، متحللة بتحلله، فاقدة للعلم والإدراك، فمن المحال أن تكون هي المبادئ الموجدة لهذه التراكيب العجيبة التي لموضوعاتها والأفعال المختلفة والأشكال والتخاطيط الحسنة الجميلة التي فيها مع ما فيها من النظام الدقيق المتقن المحير للعقول، فليس إلا أن هناك جوهرًا عقليًا مجردًا يعتني بها ويدبر أمرها ويهديها إلى غاياتها في الوجود.

وفيه: أن هذا الدليل لو تمّ دلّ على أن هذه الأعمال العجيبة والنظام الجاري فيها تنتهي إلى جوهر عقلي ذي علم. وأمّا قيامها^(٣) بجوهر عقلي مباشر لا واسطة بينه وبين الجسم النباتي فلا؛ فمن الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى هذا الجوهر العقلي إلى الصورة الجوهرية التي بها تتحقق نوعية النوع، وفوقها العقل الفعال الذي هو آخر سلسلة العقول الطولية.

الثاني^(٤): أن الأنواع الطبيعية المادية - بما لها من النظام الجاري فيها دائماً - ليست موجودة عن اتفاق، فالأمر الاتفاقي لا يكون دائماً ولا أكثرياً، فلهذه الأنواع علل حقيقية، وليست هي التي يزعمونها من الأمزجة ونحوها، إذ لا دليل يدل على ذلك، بل العلة الحقيقية التي يستند إليها كل منها جوهر عقلي مجرد ومثال كليّ يعتني بها ويوجدتها ويدبر أمرها^(٥). والمراد بكليته استواء نسبه إلى جميع الأفراد المادية التي تسوقها من القوة إلى الفعل، لا جواز صدقه على كثيرين.

(١) هذا الدليل هو الذي أقامه الشيخ الإشراقي في المطارحات ص ٤٥٥ - ٤٥٩. وتعرض له أيضاً صدر المتألهين في الأسفار ج ٢ ص ٥٣ - ٥٥.

(٢) وفي النسخ: «جسم موضوعها» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) وفي النسخ: «قيامه» والصحيح ما أثبتناه.

(٤) هذا الدليل أيضاً أقامه الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق: ١٤٣ - ١٤٤، وراجع شرح حكمة الإشراق: ٣٤٩ - ٣٥١.

(٥) وفي النسخ: «يعتني به ويوجدته ويدبر أمره» والصحيح ما أثبتناه، فإنّ الضمير يعود إلى «الأنواع الطبيعية». اللهم إلا أن يقال برجوع الضمائر إلى «كل منها».

وفيه: أن أفعال كل نوع وآثاره مستندة إلى صورته النوعية، ولولا ذلك لم يتميز نوع جوهرى من نوع آخر مثله. والدليل على الصورة النوعية الآثار المختصة بكل نوع التي تحتاج إلى ما تقوم به وتستند إليه، فتكون مبدأً قريباً لها.

الثالث^(١): أن ذلك ممّا تقتضيه قاعدة إمكان الأشرف، وهي قاعدة مبرهن عليها، فإذا وجد ممكنٌ هو أخسّ وجوداً من ممكنٍ آخر وجب أن يكون الممكن الذي هو أشرف منه موجوداً قبله، ولا ريب أن الإنسان الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الإنسانية مثلاً أشرف وجوداً من الإنسان المادّي الذي هو بالقوة بالنسبة إلى أكثر الكمالات الإنسانية، فوجود الإنسان المادّي دليلٌ على وجود مثاله العقليّ قبله. وكذلك الأفراد المادّية لكلّ نوع مادّيّ وجودها دليلٌ على وجود ربّ نوعها قبلها، وهو فردٌ من النوع مجردٌ في أوّل وجوده، له فعلية في جميع كمالات النوع، مُخرجٌ لسائر الأفراد من القوة إلى الفعل، مدبّرٌ لها.

وفيه: أن جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروطٌ بكون الأخسّ والأشرف داخلين تحت ماهية نوعية واحدة حتى يدلّ وجود الأخسّ في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته، ومجرد صدق مفهوم على شيء لا يدلّ على كون ذلك الشيء فرداً لذلك المفهوم حقيقةً، كما أن كلّ علةٍ موجودة واجدة لجميع كمالات المعلول التي بها ذلك المعلول هو هو، ولا يجب مع ذلك أن تكون علة كلّ شيءٍ متّحدة الماهية مع معلولها^(٢) فكون الكمال الذي به الإنسان إنسان - مثلاً - موجوداً لشيء، وانطباقه عليه، لا يكشف عن كونه فرداً لماهية الإنسان لمجرد كونه واجداً لذلك. وبعبارة أخرى: صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الكلّي الذي نعقله لا يدلّ على كون معقولنا فرداً للماهية النوعية الإنسانية، لم لا يجوز أن

(١) هذا الدليل أيضاً أقامه الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق: ١٤٣، وراجع شرح حكمة

الإشراق: ٣٤٨ - ٣٤٩.

(٢) أو كما أن العقول العالية تشتمل على كمالات الأنواع المادّية، مع أنها تغايرها ماهيةً، أو كما أن الواجب تعالى يتحقّق فيه كمال الجميع بنحو أعلى وأتمّ ولا ماهية له.

يكون [معقولنا] ^(١) واحداً من العقول الطولية التي هي في سلسلة علل الإنسان القريبة أو البعيدة لوجدانه كمال الإنسان وغيره من الأنواع؟ والحمل على هذا حمل الحقيقة والرقيقة ^(٢) دون الشائع.

وأما لو لم يشترط في جريان القاعدة كون الأخص والأشرف داخلين تحت ماهية واحدة نوعية فالإشكال أوقع.

تنبيه:

قاعدة إمكان الأشرف - ومفادها أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن الأخص، فلا بد أن يكون الممكن الذي هو أشرف منه قد وجد قبله ^(٣) - قد اعتنى بأمرها جمع من الحكماء وبنوا عليها عدة من المسائل ^(٤).

(١) وما بين المعقوفين ليس في النسخ، والأصح إثباته.

(٢) وهو في الواقع حمل بعض مراتب الوجود المشكك بالتشكيك الخاصي على بعض مراتب أخرى منه، حيث كانت المرتبة العالية منها مقومة للمرتبة الدانية، والدانية مقومة بها، وكانت العالية واجدة لكمال الدانية، والدانية فاقدة لكمال العالية.

(٣) كذا قال في الأسفار ٧: ٢٤٤.

(٤) قال صدر المتألهين - بعد التعرض لمفادها -: «وهذا أصل شريف برهاني، عظيم جدواه، كريم مؤداه، كثير فوائده، متوقر منفعه، جليل خيراته وبركاته. وقد نفعنا الله سبحانه به نفعاً كثيراً بحمد الله وحسن توفيقه. وقد استعمله معلّم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة في «آثولوجيا» كثيراً وفي كتاب «السماء والعالم» حيث قال - كما هو المنقول عنه -: يجب أن يعتقد في العلويات ما هو أكرم. وكذا الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات، وعليه بنى في سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلة البدو والعود. وأمعن في تأسيسه الشيخ الإشراقي إمعاناً شديداً في جميع كتبه، كالمطارحات والتلويحات، وكتابه المسمّى بحكمة الإشراق حتّى في مختصراته كالألواح العمادية والهيكل النورية، والفارسي المسمّى بپرتونامه، والآخر المسمّى بيزدان شناخت». راجع الأسفار ٧: ٢٤٤ - ٢٤٥. وراجع آثولوجيا: ٧٣ - ٧٥، والتعليقات للشيخ الرئيس: ٢١، والمطارحات: ٤٣٤ - ٤٣٥، وحكمة الإشراق: ١٥٤، وشرح حكمة الإشراق: ٣٦٧ - ٣٨٠، والتلويحات: ٣١ - ٣٢. ←

وقد قرّر الاستدلال عليها صدر المتألهين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (١) بأن الممكن الأخص إذا وجد عن البارئ جلّ ذكره وجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله، وإلا فإن جاز أن يوجد معه (٢) وجب أن يصدر (٣) عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة لذاتٍ واحدة من جهةٍ واحدة شيئان (٤) وهو محال (٥) وإن جاز أن يوجد بعد الأخص وبواسطته (٦) لزم كون المعلول أشرف من علته وأقدم، وهو محال وإن لم يجز أن يوجد لا قبل الأخص ولا معه ولا بعده مع أنه ممكن بالإمكان الوقوعي الذي هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، فلو فرض وجوده وليس بصادر عن الواجب لذاته ولا عن شيء من معلولاته وهو على إمكانه، فبالضرورة وجوده يستدعي جهةً مقتضيةً له أشرف ممّا عليه الواجب لذاته، فيلزم أن يكون الممكن المفروض يستدعي بإمكانه علةً موجدةً أعلى وأشرف من الواجب لذاته، وهو محال، لأن الواجب لذاته فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدةً، فالمطلوب ثابت (٧).

ويمكن الاستدلال بما هو أوضح من ذلك، فإن الشرافة والخسة المذكورتين

→ والألواح العمادية: ١٤٩، والهيكل النورية: ١٠١ - ١٠٤، وپرتونامه: ٤٥ - ٤٦، ويزدان شناخت: ٤١٣ - ٤١٨.

وهذه القاعدة حقّقها أيضاً السيّد الداماد في القبسات: ٣٧٢ - ٣٨٠، وصدر المتألهين في الأسفار ٧: ٢٤٤ - ٤٥٨.

(١) في الأسفار ٧: ٢٤٥ - ٢٤٦. (٢) أي: مع الممكن الأخص.

(٣) كذا في الأسفار، وهو الصحيح، بخلاف ما في النسخ: «أن يوجد».

(٤) أحدهما الأخص والآخر الأشرف. (٥) لقاعدة الواحد لا يصدر منه إلا الواحد.

(٦) وفي النسخ: «بواسطة» والصحيح ما أثبتناه.

(٧) هذا الدليل أقامه الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق: ١٥٤. وقرّره العلامة الشيرازي في

شرح حكمة الإشراق: ٣٦٧ - ٣٦٨. واعترض عليه المحقّق الدواني في شرح الهيكل

النورية: ٢١٤. ثمّ تصدّى صدر المتألهين لدفعه في الأسفار ٧: ٢٥١ - ٢٥٣، وحاشية شرح

حكّمه الإشراق: ٣٦٧.

وصفان للوجود، مرجعهما إلى الشدة والضعف بحسب مرتبة الوجود، فترجعان إلى العلية والمعلوية، مآلهما إلى كون الشيء مستقلاً موجوداً في نفسه وكونه رابطاً قائماً بغيره موجوداً في غيره^(١)، فكل مرتبة من مراتب الوجود متقومة بما فوقها قائمة به وأخس منه ومقومة لما دونها مستقلة بالنسبة إليه وأشرف منه. فلو فرض ممكنان أشرف وأخس وجوداً كان من الواجب أن يوجد الأشرف قبل الأخس قبليةً وجوديةً، وإلا كان الأخس مستقلاً غير رابط ولا متقوم بالأشرف، وقد فرض رابطاً متقوماً به، وهذا خلف.

والمستفاد من الحجّتين أولاً: أن كلّ كمالٍ وجوديّ هو أخس من كمالٍ آخر وجوديّ، فالأشرف منهما موجود قبل الأخس، والأشدّ منهما قبل الأضعف، كالمرتبتين من الوجود المختلفتين شدةً وضعفاً وإن اختلفتا ماهيةً، نظير العقلين الأوّل والثاني.

وأما إذا كان الأخس فرداً مادياً لماهيةً فإنما تفيد القاعدة أن الكمال الذي هو مسانخ له وأشدّ منه موجود قبله، من غير أن تفيد أن ذلك الكمال الأشدّ فردٌ لماهيةً الأخس، لجواز أن يكون جهةً من جهات الكمال الكثيرة في علة كثيرة الجهات، كالإنسان - مثلاً - له فردٌ مادّي ذو كمال أخس، وفوقه كمال إنساني مجرد من جميع الجهات أشرف منه، لكن لا يلزم منه أن يكون إنساناً بالحمل الشائع، لجواز أن يكون جهةً من جهات الكمال الذي في علته الفاعلة، فينتج حمل الحقيقة والرقيقة. نعم، تجري القاعدة في الغايات العالية المجردة التي لبعض الأنواع المتعلقة بالمادة، كالإنسان، لقيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشائع إذا لم تصادف شيئاً من الموانع الطبيعية.

وثانياً: أن القاعدة إنّما تجري فيما وراء الماديات وعالم الحركات من المجردات التي لا يزاحم مقتضياتها مزاحم ولا يمانعها ممانع. وأمّا الماديات

(١) وفي النسخ: «موجوداً في غيره» والصحيح ما أثبتناه.

فمجرد اقتضاء المقتضي فيها وإمكان الماهية لا يكفي في إمكان وقوعها، بل ربّما يعوقها عائق.

فلا يرد^(١) أنّ القاعدة لو كانت حقّة استلزمت بلوغ كل فردٍ مادّيٍّ - كالفرد من الإنسان - غاية كماله العقليّ والخياليّ^(٢)، لكونه أشرف^(٣) من الوجود الذي هو بالقوّة، مع أنّ أكثر الأفراد محرومون عن الكمال الغائيّ ممنوعون عن الوجود النهائيّ.

(١) هذا الإيراد تعرّض له وللإجابة عليه العلامة الشيرازيّ في شرح حكمة الإشراق: ٣٦٨-٣٦٩.
 (٢) وفي النسخ: «غاية كمالها العقليّ والخياليّ» والصحيح ما أثبتناه.
 (٣) هذا هو الصحيح بخلاف ما في النسخ من قوله: «لكونها أشرف».

الفصل الحادي والعشرون

في عالم المثال

ويسمى أيضاً «البرزخ» لتوسطه بين العالم العقليّ وعالم المادّة والطبيعة. وهو -كما ظهر ممّا تقدّم^(١) - مرتبة من الوجود مجردة عن المادّة دون آثارها من الكمّ والكيف والوضع ونحوها من الأعراض، والعلّة الموجدة له هو آخر العقول الطوليّة المسمّى «عقلاً فعّالاً» عند المشائين^(٢) و«بعض العقول العرضيّة» عند الإشراقيين^(٣).

وفيه أمثلة الصور الجوهرية التي هي جهات الكثرة في العقل المفيض لهذا العالم المتمثل بعضها لبعض بهيئات مختلفة، من غير أن يُفسد اختلاف الهيئات الوحدة الشخصية التي لجوهره. مثال ذلك: أنّ جمعاً كثيراً من أفراد الإنسان -مثلاً- يتصوّرون بعض من لم يروه من الماضين، وإنّما سمعوا اسمه وشيئاً من

(١) راجع الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة، والفصل السابع عشر والتاسع عشر من هذه المرحلة.

(٢) راجع إلهيات الشفاء: الفصل الرابع والخامس من المقالة التاسعة، والنجاة: ٢٧٣ - ٢٧٨، والمبدأ والمعاد للشيخ الرئيس: ٧٥ - ٨٢.

(٣) راجع حكمة الإشراق: ١٤٣ - ١٤٤، والمطارحات: ٤٥٥ - ٤٥٩.

سيرته، كلٌّ منهم يمثله في نفسه بهيئةٍ مناسبةٍ لما يقدره عليه بما عنده من صفته، وإن غايرت الهيئة التي له عند غيره.

ولهذه النكتة قسّموا المثالَ إلى خيالٍ منفصلٍ قائمٍ بنفسه مستقلٌّ عن النفوس الجزئية المتخيّلة، وخیالٍ متّصلٍ قائمٍ بالنفوس الجزئية المتخيّلة.

على أنّ في متخيّلات النفوس صوراً جزافيةً لا تناسب فعلَ الحكيم، وفيها نسبةٌ إلى دعابات المتخيّلة.

الفصل الثاني والعشرون

في العالم الماديّ

وهو العالم المحسوس أحسُّ مراتب الوجود، ويتميّز عن العالمين -عالم العقل وعالم المثال- بتعلُّق الصور فيه ذاتاً وفعلاً، أو فعلاً بالمادّة وتوقّفها على الاستعداد.

فما للأنواع التي فيها^(١) من الكمالات هي في أوّل الوجود بالقوّة، ثمّ يخرج إلى الفعلية بالتدرّج، وربّما عاقها من كمالها عائق، فالعلل فيها^(٢) متزاحمة متمانعة. وقد عثرت الأبحاث العلميّة الطبيعيّة والرياضيّة إلى هذه الأيّام على شيءٍ كثير من أجزاء هذا العالم والنسب التي بينها والنظام الجاري فيها. ولعلّ ما هو مجهول منها أكثر ممّا هو معلوم.

وقد تبين في الأبحاث السابقة^(٣) أنّ عالم المادّة بما بين أجزائه من الارتباط والاتّصال واحداً، سيّالاً في ذاته، متحرّكاً في جوهره ويشايعه في ذلك الأعراض. والغاية التي تنتهي إليها هذه الحركة العامّة هي التجرّد، على ما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة القوّة والفعل^(٤).

(١ و ٢) وفي النسخ: «فيه» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) راجع الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة، والفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

(٤) راجع الفصل الخامس من المرحلة التاسعة.

وإذ كان هذا العالم حركةً ومتحرّكاً في جوهره، سيلاناً وسيّالاً في وجوده، وكانت هويته عين التجدد والتغير لا شيئاً يطرأ عليه التجدد والتغير، صحّ ارتباطه بالعلّة الثابتة التي تنزّه عن التجدد والتغير. فالجاعل الثابت الوجود جعل ما هو في ذاته متجددٌ متغيرٌ^(١)، لا أنه جعل الشيء متجددًا متغيرًا. وبذلك يرتفع إشكال استناد المتغير إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم^(٢).

(١) أي: جعل المتجدد، لا أنه جعل الشيء - بعد عدم تجده - متجددًا.

(٢) اعلم أن المنسوب إلى الحكماء في بيان كيفية ربط الحادث بالقديم أن الرابط بين القديم والحادث هو الحركة الوضعية العرضية الطارئة على الفلك، فإن لها جهة ثبات (وهي الحركة التوسّطية) وجهة تجدد (وهي الحركة القطعية). فهي من جهة ثباتها مستندة إلى المبدأ الثابت القديم، ومن جهة تجدها يسند إليها الحوادث. وأورد عليه صدر المتألهين في الأسفار ٣: ١٣٠، بأن كلامهم يدل على كون الحركة الدورية دائمة بالذات باعتبار، وهذا غير صحيح، لأن الأمر التجديديّ البحث ليس له بقاء أصلاً فضلاً عن كونه قديماً.

ثم ذكر وجهاً آخر في بيان كيفية ربط الحادث بالقديم، وحاصله: أن الرابط بين القديم والحادث هو الحركة الجوهرية الثابتة لطبيعة الفلك، فإن لطبيعته وجه عقلي من جهة اتصالها واتحادها بربّ نوعها، ومن هذا الوجه لها ثبات واستقرار ومستندة إلى مبدئها الثابت، ولها وجه آخر طبيعي من حيث كونها طبيعة متجددة متصرّمة، ومن هذا الوجه متجددة يستند إليها الحوادث. راجع الأسفار ٣: ١٣١.

الفصل الثالث والعشرون

في حدوث العالم

قد تحقّق فيما تقدّم من مباحث القدم والحدوث^(١) أنّ كلّ ماهيّة ممكنة موجودة مسبوقة الوجود بعدم ذاتي^(٢)، فهي حادثه حدوثاً ذاتياً. والعدم السابق على وجودها بحده منتزَع عن علّتها الموجدة لها، فهي مسبوقة الوجود بوجود علّتها متأخرة عنها.

وإذ كان المبدأ الأوّل لكلّ وجود إمكانيّ - سواء كان مادّيّاً أو مجرداً، عقليّاً أو غير عقليّ - هو الواجب لذاته تعالى فكلّ ممكن موجود حادث ذاتاً بالنسبة إليه، ومجموع الممكنات - المسمّى بعالم الإمكان وبما سوى الباريّ تعالى - ليس شيئاً وراء أجزائه، فحكمه حكم أجزائه، فالعالم بجميع أجزائه حادث ذاتاً مسبوقة الوجود بوجود الواجب لذاته.

ثمّ إنّنا لو أغمضنا عن الماهيّات وقصرنا النظر في الوجود بما أنّه الحقيقة الأصلية وجدنا الوجود منقسماً إلى واجب لذاته قائم بذاته مستقلّ في تحقّقه وثبوته وممكن موجود في غيره رابط قائم بغيره الذي هو الواجب، كان كلّ وجود

(١) في الفصل السادس من المرحلة العاشرة.

(٢) أي: عدم المجامع الذي يسبق على وجود الممكن.

إمكانية مسبقاً بالوجود الواجبي حادثاً هذا النحو من الحدوث، وحكم مجموع الوجودات الإمكانية حكم أجزائه، فالمجموع حادثٌ بحدوثه.

ثم إنَّ لعالم المادة والطبيعة حدوثاً آخر يخصّه، وهو الحدوث الزمانيّ. تقريره: أنه قد تقدّم في مباحث القوّة والفعل^(١) أنَّ عالم المادة متحرّكٌ بجوهره وما يلحق به من الأعراض، سيّالٌ وجوداً، متجدّدٌ بالهويّة، سالكٌ بذاته من النقص إلى الكمال، متحوّلٌ من القوّة، منقسمٌ إلى حدود، كلّ حدٍّ منها فعليّةٌ لسابقه قوّةٌ للاحقه، ثمّ لو قسم هذا الحدّ بعينه كان كلّما حدث بالانقسام حدّاً كان فعليّةٌ لسابقه قوّةٌ للاحقه.

وإنّ هذه الحركة العامّة ترسم امتداداً كمياً كلّما فرض منه قطعة انقسمت إلى قبلٌ وبعُدٌ، وكذا كلّ قبلٌ منه وبعُدٌ ينقسمان إلى قبلٌ وبعُدٌ، من غير وقوفٍ على حدٍّ ما ذكر في الحركة التي ترسمه، وإنّما الفرق بين الامتدادين أنّ الذي للحركة مبهمٌ والذي لهذا الامتداد العارض لها متعيّنٌ، نظير الفرق بين الجسم الطبيعيّ والجسم التعليميّ.

وهذا الامتداد الذي يرسمه جوهر العالم بحركته هو الزمان العامّ الذي به تتقدّر الحركات وتتعيّن النسب بين الحوادث الطبيعيّة بالطول والقصر والقبليّة والبعديّة، وقبليّته هي كونه قوّةً للفعليّة التي تليها^(٢) وبعديّته هي كونه فعليّةً للقوّة التي تسبقها^(٣).

فكلّ قطعة من قطعات هذه الحركة العامّة الممتدّة أخذناها وجدناها مسبوقةً

(١) راجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

(٢) وفي النسخ: «تليه» والصحيح ما أثبتناه. والأولى أن يقال: «وقبليّته هي كونه قوّةً للفعليّة التي تليها وفعليّة للقوّة التي تسبقها».

(٣) وفي النسخ: «التي تليه» والصحيح ما أثبتناه. والأولى أن يقول: «وبعديّته هي كونه فعليّةً للقوّة التي تسبقها وقوّةً للفعليّة التي تليها».

بعدم زمني، لكونها فعلية مسبقة بقوة، فهي حادثة بحدوث زمني. ومجموع هذه القطعات والأجزاء ليس إلا نفس القطعات والأجزاء، فحكمه حكمها، وهو حادث زمني بحدوثها الزمني، فعالم المادة والطبيعة حادث حدثاً زمنياً، هذا. وأما ما صورّه المتكلمون في حدوث العالم - يعني ما سوى البارئ سبحانه - زماناً، بالبناء على استحالة القدم الزمني في الممكن، ومحصله: أن الوجودات الإمكانية منقطعة من طرف البداية فلا موجود قبلها إلا الواجب تعالى، والزمان ذاهبٌ من الجانبين إلى غير النهاية، وصدوره خالٍ عن العالم، وذيله مشغولٌ به ظرفٌ له.

ففيه: أن الزمان نفسه موجودٌ ممكنٌ مخلوقٌ للواجب تعالى، فليجعل من العالم الذي هو فعله تعالى، وعند ذلك ليس وراء الواجب وفعله أمرٌ آخر، فلا قبل حتى يستقرّ فيه عدم العالم استقرارَ الظروف في ظرفه. على أن القول بلا تناهي الزمان أولاً وآخرًا يناقض قولهم باستحالة القديم الزمني. مضافاً إلى أن الزمان كمّ عارضٌ للحركة القائمة بالجسم، وعدم تناهيه يلزم عدم تناهي الأجسام وحركاتها، وهو قدّم العالم المناقض لقولهم بحدوثه.

وقد تفصّل بعضهم^(١) عن إشكال لزوم كون الزمان لا واجباً ولا معلولاً للواجب بأن الزمان أمرٌ اعتباريٌّ لا بأس بالقول بكونه لا واجباً ولا معلولاً للواجب.

وفيه: أنه يستوي حينئذٍ القول بحدوث العالم وقدمه زماناً، إذ لا حقيقة للزمان.

(١) أي: بعض المتكلمين، وهم القائلون بالزمان المتوهم الذي لا فرد يحاذيه ولا منشأ لانزاعه. راجع تعليقات المصنّف رحمته على الأسفار ٧: ٢٩٨، وتعليقات الحكيم السبزواري على الأسفار ٣: ١٤٢، وشرح المنظومة: ٨٢.

وتفصّي عنه آخرون^(١) بأنّ الزمان انتزاعيّ منتزَعٌ من الوجود الواجبيّ، تعالى عن ذلك.

واعترض عليه^(٢): بأنّ لازمه عَرَضُ^(٣) التغيّر للذات الواجبيّة.
وأجيب عنه^(٤): بأنّ لا نسلم وجوب المطابقة بين المنتزَع والمنتزَع عنه.
وأنت خير بأنّه التزام بالسفسطة.

(١) أي: بعض آخر من المتكلّمين. وهم القائلون بالزمان الموهوم الذي لا فرد يحاذيه وإن كان منشأ لانتزاعه وهو بقاء الواجب بالذات.

هذا القول نسبه الحكيم السبزواريّ إلى الأشاعرة في حاشية شرح المنظومة: ١٤٨، وتعرض له من دون إشارة إلى قائله في تعليقاته على الأسفار ٣: ١٤٢، وتعليقاته على شرح المنظومة: ٨٢. وتعرض له أيضاً المصنّف رحمته في تعليقاته على الأسفار ٧: ٢٩٨.

(٢) هذا الاعتراض هو مفاد ما ذكره السبزواريّ في تعليقاته على شرح المنظومة: ٨٢، وتعليقاته على الأسفار ٣: ١٤٢. (٣) وفي النسخ: «عروض» والصحيح ما أثبتناه.

(٤) والمجيب المتكلّمون القائلون بالزمان الموهوم. راجع تعليقات المصنّف رحمته على الأسفار

الفصل الرابع والعشرون

في دوام الفيض

قد تبين في الأبحاث السابقة^(١) أن قدرته تعالى هي مبدئيه للإيجاد وعلّيته لما سواه، وهي عين الذات المتعالية، ولازم ذلك دوام الفيض واستمرار الرحمة وعدم انقطاع العطيّة.

ولا يلزم من ذلك دوام عالم الطبيعة، لأنّ المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء، وكلّ جزءٍ حادثٍ مسبوqٌ بالعدم، ولا تكرر في وجود العالم على ما يراه القائلون بالأدوار والأكوار^(٢) لعدم الدليل عليه.

وما قيل^(٣): «إنّ الأفلاك والأجرام العلويّة دائمة الوجود بأشخاصها، وكذلك

(١) في الفصل الثالث عشر من هذه المرحلة.

(٢) وهم الاشراقيون، فإنّه - بعد اتّفاقهم على أنّ نقوش جميع الكائنات في نفوس الأفلاك - ذهب بعضهم إلى أنّ الكائنات التي هي آثار النقوش واجبة التكرار في الأعيان فيعود شبيهاً بعد آلاف. وهذا ما اختاره الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق: ٢٣٧، حيث قال: «واعلم أنّ نقوش الكائنات أزلاً وأبداً محفوظة، في البرازخ العلويّة مصوّرة، وهي واجبة التكرار». فالحوادث المترتبة الزمانيّة غير متناهية في الماضي والمستقبل وكان للنفوس الفلكيّة علمٌ بها، فوجب أن تكون العلوم المتعلقة بالحوادث الغير المتناهية متناهية العدد وواجبة التكرار. وذهب بعضٌ آخر منهم إلى القول بالمحو والإثبات.

(٣) هذا القول منسوبٌ إلى أساطين الحكماء الأقدمين، كبرقلس وفورقلس من قدماء ←

كليات العناصر والأنواع الأصلية المادية دائمة الوجود نظراً إلى أن عللها مفارقة آية عن التغير».

يدفعه: عدم دليل يدل على كون هذه العلل تامةً منحصرةً غير متوقفة في تأثيرها على شرائط ومعدّات مجهولة لنا تختلف معلولاتها باختلافها، فلا تتشابه الخلقة في أدوارها.

على أن القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغير وغير ذلك، كانت أصولاً موضوعة [ماخوذة] من الهيئة^(١) والطبيعيّات القديمتين، وقد انفسخت^(٢) اليوم هذه الآراء.

تم الكتاب والحمد لله في سادس محرّم الحرام من سنة ألف
وثلاثمائة وخمس وتسعين من الهجرة النبوية،
والصلاة على محمّد وآله.

→ الحكماء، على ما في الملل والنحل ٢: ١٤٩ - ١٥٢. لكن قال صدرالمتألهين: «أنه افتراء على أولئك السابقين الأولين». ثم قال: «نعم، ذهبوا إلى أن جوده دائمٌ وفيضه غير منقطع لكن العالم يتجدّد مع الأنفاس». راجع الأسفار ٧: ٢٨٣.

(١) وما بين المعقوفين ليس في النسخ.

(٢) وفي النسخ: «انفسخ» والصحيح ما أثبتناه.

هذا آخر ما شاء الله من عملي حول كتاب «نهاية الحكمة» من التحقيق والتصحيح والتعليق على بعض عباراته بتعليقات لازمة بعد حذف غير لازمها.

وأرجو من الله تبارك وتعالى أن يجعله هدايةً لطلاب الحقيقة، ووسيلةً لهذا العبد الفقير يوم القيامة. والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم المرسلين محمّد وآله الطاهرين، لاسيما الحجّة ابن الحسن العسكريّ عجل الله تعالى فرجه الشريف.

وقد وقع الفراغ من عمليتنا الأولى في ٢٧ رجب ١٤١٦ من الهجرة، ومن عمليتنا الثانية في شوال ١٤٢٣ من الهجرة.

عباس عليّ الزارعيّ السبزواريّ

الفهارس

- ١- فهرس الأسماء والكنى
- ٢- فهرس الفرق
- ٣- فهرس الكتب
- ٤- فهرس مصادر التحقيق (في الجزء الأوّل والجزء الثاني)
- ٥- فهرس موضوعات الكتاب

فهرس الأسماء والكنى

الآملى (محمّد تقى): ٢٠، ٢٧، ٤٠، ٧٣، ٨٠، ٨١، ٩٨، ١٣٢.

ابن كمونة: ٢٢٧، ٢٤٨.

أبو الحسن الأشعريّ: ١٨.

أبو الحسين البصريّ: ١٥٨، ٢٦٦.

أبو بكر الأصمّ: ٢٤٧.

أبو القاسم البلخيّ: ١٩.

أبو بصير: ٢٤٠.

أرسطو (أرسطاطاليس): ٥٢، ٢٤٨.

أفلاطون: ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٩٢.

انباذقلس: ٦٧.

إمام الحرمين: ٢٦٦.

الإيجيّ (صاحب المواقف): ٢٦، ٢٨، ٢٣٨، ٢٧٠.

برقلس: ٣٠٧.

بهمنيار: ١٠٥، ١٩١، ٢٥٠.

التفتازانيّ: ٢٣٨، ٢٧٠.

الحليّ (العلامة): ٥٨، ٨٨، ١٣٠، ٢١٢.

الدواني (المحقق): ١٣٢، ٢٨٣، ٢٩٦.

الداماد (السيد): ١٣، ٣٤، ٩٠، ١٣١، ١٣٢، ١٤١، ١٤٨، ١٤٩، ٢٥٧، ٢٨٢، ٢٩٦.

ذيمقراطيس: ٦٧.

الرازي (فخرالدين): ٦، ١٨، ٢١، ٢٥، ٢٦، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥٥، ٥٨، ٨٧، ١٤٥، ١٤٦.

١٥٥، ١٥٨، ١٧١، ٢٠٠، ٢١٨.

سقراط: ٢٩٢.

الشريف (السيد): ٤٧، ٢٣٨.

الشهرزوري (محمد): ٢٤٨.

الشهرستاني: ٢٤١، ٢٤٧.

الشيخ الإشرقي (شيخ الإشراق): ٥٨، ٨١، ١١٧، ١٣١، ١٣٥، ١٥٨، ١٦٠، ٢١٨، ٢٢٧.

٢٤٨، ٢٥٢، ٢٩٢، ٢٩٦، ٣٠٧.

الشيخ الرئيس (ابن سينا): ٦، ٤٠، ٥٢، ٥٦، ٥٧، ٦١، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٧٩، ١٠١، ١٠٣.

١٢٢، ١٣٠، ١٥٩، ١٨٣، ١٩١، ١٩٢، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٣، ٢٢٨، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٩٥.

الشيرازي (قطب الدين): ٢٤٨، ٢٨٢، ٢٩٦، ٢٩٨.

صاحب المطارحات: ٨٧.

صاحب الملخص: ١٥٨.

صدر المتألهين: ٥، ٩، ٢١، ٢٢، ٢٥-٢٧، ٢٩، ٣٨، ٤١، ٤٦، ٤٨، ٥٧، ٥٩، ٦٨، ٦٩، ٧٩.

٨٧، ٩٤، ٩٥، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٣١-١٣٣، ١٣٥، ١٣٩، ١٤١، ١٤٤-١٤٦.

١٥٥، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٤، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٢، ١٩٤، ٢٠٠، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٥.

٢١٨، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٥٢-٢٥٤، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٦، ٢٨٢.

٢٨٣، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٠٢، ٣٠٨.

ضرار بن عمرو: ٢٤٢.

الطوسي (المحقق): ٦، ٢٤، ٢٨، ٤٨، ٥٨، ١٢٢، ١٥٨، ٢٠٧، ٢١٢، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٦٨.

العربي (محيي الدين): ٢٥١.

- الغزاليّ: ٢٨.
- الفاضل المقداد: ٥٨.
- فرفور يوس: ١٥٨، ٢٤٨.
- فورقلس: ٣٠٧.
- الفوطيّ (هشام): ٢٤٧.
- القوشجيّ: ٦، ٢٧٤.
- القونويّ (صدر الدين): ٢٥١، ٢٥٣.
- الكاشانيّ (الفيض): ٤٨.
- اللاهيجيّ: ٢٠، ٢٨، ٢٩، ٣٩، ٤٧، ٨٠، ١١٣، ١٣٢، ٢١٣.
- اللوكريّ (أبو العباس): ١٩١.
- اللکهنويّ الأنصاريّ: ٣٢.
- مالبرانث: ١١.
- المعلّم الأوّل: ٨٧، ١٤٤، ٢٨٥.
- المعلّم الثانيّ (الفارابيّ): ٢٠، ٣٢، ٦١، ١٩١، ٢٢٩، ٢٥٠.
- الملطيّ (ثاليس): ٢٤٩.
- الملطيّ (انكسيمانس): ٢٤٩، ٢٥٠.
- النجّار (الحسين): ١٨، ٢٧١.
- هشام بن الحكم: ٢٧٠.

فهرس الفِرَق

الأشاعرة: ١٨، ٢٠، ٢٥، ٢٦، ٥٨، ١٢٦، ١٤١، ١٥٨، ٢٣٨، ٢٧٠، ٢٧٢، ٣٠٦.

الإشراقِيّون: ١٧٦، ١٩١، ٣٠٧.

الإلهيِّون: ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٢.

الإماميَّة: ٢٦٦.

أهل السنَّة والجماعة (العامة): ١٨، ١٢٦، ٢٦٦.

الثنويَّة: ٢٣٢.

الحكماء: ٦، ٢٦، ٢٩، ٨٨، ١٢٠، ١٢٢، ١٣٢، ٢٠٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٥٠، ٢٦٣، ٢٦٦.

٣٠٢، ٣٠٧، ٣٠٨.

الديصانيَّة: ٢٣٢.

السوفسطيِّ: ١٨٣.

الصوفيَّة: ٢٥١.

الطبيعيِّون: ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٤.

الفلاسفة: ٥٨، ١٧٦، ٢٤٧، ٢٦٠.

الكراميَّة: ٢٣٨، ٢٤٢.

الماديِّون: ٧١.

المانويَّة: ٢٣٢.

المتألّهين: ٢٠٨، ٢١٢.

المتكلّمون: ٦، ١٢، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٤، ٢٥، ٥٨، ٨٨، ١٢٠، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٢، ٢٠٨.

٢٥١، ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧٠، ٣٠٥، ٣٠٦.

المشاورون: ٩٦، ١٠٢، ١٥٨، ١٩١، ٢٢٧، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٤.

المشبّهة: ٢٢٢.

المعتزلة: ١٨، ٢٦، ٥٨، ١٢٦، ٢٤٢، ٢٥١، ٢٦٨.

المفوّضة: ٢٦٨.

الوثنيّة: ٢٣٢.

فهرس الكتب

آولوجيا: ٢٩٥.

أساس الاقتباس: ١٨٠.

الأسفار: ٦، ٩، ١٨، ٢٢، ٢٤، ٢٧، ٢٩، ٣٢، ٣٨ - ٤٠، ٤٦، ٤٨، ٥٧، ٥٨، ٦١، ٦٨، ٦٩.

٧٢، ٧٧، ٧٩، ٨٧، ٨٨، ٩٤، ٩٥، ١٠١، ١٠٣ - ١٠٥، ١٠٧، ١١٥، ١١٧، ١٢٠، ١٢٤.

١٢٦، ١٣١، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٨، ١٤١، ١٤٤، ١٤٦، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٨ - ١٦٠، ١٦٤.

١٦٥، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٢، ١٩١، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٨.

٢١١، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٨، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٦ - ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٣٩.

٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٧ - ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٨٢، ٢٨٣.

٢٨٦، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٦، ٣٠٢، ٣٠٨.

أصول فلسفه وروش رئاليسم: ١٨٩، ١٩٠.

أصول الكافي: ٢٤٠.

الألواح العمارية: ٢٩٥، ٢٩٦.

إلهيات الشفاء: ٣١، ٥٥، ٦١، ٦٤، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ١٣٠، ١٧٣، ١٧٦، ١٨٣، ٢١٠، ٢٦١، ٢٩٢.

بداية الحكمة: ١٠٧، ١٤٣، ١٤٨، ١٨٤، ١٨٧، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٤٨.

پرتونامه: ٢٩٥.

تأريخ الفلسفة اليونانية: ٦٥.

التحصيل: ٧٧، ١٠٥، ١٢٤، ١٣٠، ١٦٥، ١٧١، ١٧٣، ١٨٠، ٢٥١.

تجريد الاعتقاد: ٤٨.

التعليقات (للشيخ الرئيس): ٤٠، ٥٢، ٥٥، ٥٦، ١٥٩، ١٧٦، ٢٠٧، ٢٢٨، ٢٥٠، ٢٥٢.

٢٦١، ٢٦٣، ٢٩٥.

- التعليقات (للفارابي): ٢٥٠.
- تعليقات السبزواري على الأسفار: ١٠، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٧، ٣٤، ٣٨، ٩٦، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٩، ١١٧، ١٣٢، ١٣٨، ١٤٦، ١٩١، ٢٠٩، ٢١٤، ٢١٥، ٢٢٨، ٢٤٩، ٣٠٥، ٣٠٦.
- تعليقة على نهاية الحكمة: ٥٠، ٨١، ٩٢، ٩٥، ١٠٠.
- تعليقات المصنّف على الأسفار: ٤٩، ٧٩، ٨٢، ٩٥، ٩٦، ١٠٧، ١١٩، ١٣٥، ١٤٣، ١٤٦، ١٦٦، ١٧٠، ١٧٨، ١٩٦، ٢١٣، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٦٠، ٢٦٧، ٢٨٣، ٣٠٥، ٣٠٦.
- تعليقات صدر المتألهين على شرح حكمة الإشراف: ٢١٥، ٢٩٥، ٢٨٦.
- التقديسات: ٢٢٧.
- التلويحات: ١٦٠، ١٩١، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٤٨، ٢٩٥.
- تهافت التهافت: ٨، ٢٠٨.
- حاشية الدواني على شرح القوشجي: ٢٨٣.
- الجمع بين رأيي الحكيمين: ٢٤٨، ٢٥٠.
- الحكمة المشرقيّة: ٢١٣.
- حكمة الإشراف: ٦، ٨١، ١٥٨، ١٧٦، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٠٧.
- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين: ١٨.
- درر الفوائد: ٢٠، ٢٧، ٤٠، ٧٣، ٨٠، ٨١، ٩٨، ١٢٤، ١٣٢.
- رحيق مختوم: ٥٣.
- رسائل ابن سينا: ٦، ٢٩٢.
- الرسائل السبعة: ١٨٦.
- رسالة في الحدوث: ٢٥، ١٢٦.
- الرسالة العرشية: ١٥٩.
- رسالة في فضيلة العلوم: ٦١.
- رسالة في إثبات الواجب: ٢٠٧.
- السماء والعالم: ٢٩٥.
- شرح الأسماء الحسنی: ١٨، ١٤٨، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٧٢، ٢٧٤.
- شرح الإشارات: ١٦، ١٨، ١٩، ٢٦، ٢٨، ٤٠، ٥٦، ٥٧، ١٢٤، ١٥٣، ١٥٩، ١٦٥، ١٧٣.

- ١٨٠، ١٩١، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٤، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٨٦.
- شرح التجريد (للقوشجي): ٦، ١٢٠، ٢١٢، ٢٧٤.
- شرح دعاء الصباح: ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٢.
- شرح الشمسيّة: ٢٥١.
- شرح حكمة الإشراق: ١٧٦، ١٨٠، ١٩١، ٢٤٨، ٢٨٢، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٨.
- شرح العقائد النسفيّة: ١٨.
- شرح مسألة العلم: ١٥٩، ٢٤٧، ٢٤٨.
- شرح عيون الحكمة: ٦، ١١٥.
- الشفاء: ٣١، ٦٤، ٢٩٥.
- شرح المقاصد: ٦، ١٨، ٥٨، ٩٩، ١٢٠، ١٢٦، ١٦٥، ٢٠٧، ٢١٦، ٢٢٦، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٦٨، ٢٧٠.
- شرح المطالع: ١٨٠، ٢٥١.
- شرح المنظومة: ٦، ١١، ١٨، ١٩، ٣٢، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٧٢، ٨٠، ٨٨، ٩٥، ١٠١.
- ١٠٣-١٠٥، ١١٥، ١٣١، ١٣٢، ١٣٧، ١٨٠، ٢٠٨، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٤٨-٢٥٢، ٢٥٧، ٢٦١، ٢٧٦، ٣٠٥.
- شرح المواقف: ٦، ١٨، ٢٠، ٢٦، ٢٨، ٤٨، ٥٨، ٢٠٧، ٢١٦، ٢٣٢، ٢٣٨، ٢٦٨، ٢٧٠.
- شرح الهداية الأثيريّة (لصدر المتألّهين): ٢٦، ٦٨، ٦٩، ١٠٥، ١١٥، ١٢٢، ٢٠٧، ٢٢٧.
- شرحي الإشارات: ٢٤، ١٥٨.
- شوارق الإلهام: ٢٠، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٣٩، ٤٠، ٤٧، ٦١، ٨٠، ١١٣، ١٢٠، ١٣٢، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢٤٨، ٢٥٠.
- الشواهد الربوبيّة: ٣٩، ١٠٢، ١٠٣، ١٣١، ١٩١.
- الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة: ٢٦٨، ٢٧٠.
- طبيعات الشفاء: ٥٦، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٨٨، ٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١١٥، ١٢٢، ١٥٩، ١٧١.
- عيون الحكمة: ٦.
- الفتوحات المكيّة: ٢٥١.
- الفرق بين الفرق: ١٨، ٢٣٩، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧١.

- الفصل في الملل والنحل: ١٨، ٢٦٨.
- الفصوص: ٢٢٩.
- فصوص الحكم: ٢٥١.
- القبسات: ٢٦، ٣٣، ٩٠، ١٣١، ١٣٢، ١٤١، ١٤٩، ٢٥٧، ٢٨٢، ٢٩٦.
- كشف المراد: ٦، ٥٨، ٦١، ٨٨، ٩٩، ١٢٢، ١٣٠، ٢٠٧، ٢٠٨.
- كشف الفوائد: ١٨.
- الكلام المتين في تحرير البراهين: ٣٢.
- اللمع: ٢٧٠، ٢٧٢.
- المباحث المشرقيّة: ١٨، ٢١، ٢٥، ٢٦، ٣٢، ٤٨، ٥٠، ٥٢، ٥٥، ٥٨، ٦١، ٨٧، ٨٨، ٩٩، ١١٥.
- ١٢٠، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٨، ١٧١، ١٧٦، ١٩٤، ٢٠٠، ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٦، ٢٤٧، ٢٨٦.
- المحصّل: ٥٨.
- المبدأ والمعاد (لصدر المتألّهين): ٣٨.
- المبدأ والمعاد (للشيخ الرئيس): ١٥٩، ١٦٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٩٢.
- مذاهب الاسلاميين: ٢٧٠.
- مصباح الأنس: ٢٥١، ٢٥٣.
- المطارحات: ٥٨، ١٣١، ١٣٥، ١٧٦، ١٩١، ٢١٥، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٤٨، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥.
- مفتاح الباب: ٥٨، ٢١١.
- مفتاح غيب الجمع والوجود: ٢٥١.
- مقالات الإسلاميين: ١٨، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧١.
- الملل والنحل: ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٧٠، ٣٠٨.
- المقالات والفرق: ٢٦٨.
- منطق الشفاء: ١٨٠، ١٩٨، ٢١٣.
- النافع يوم الحشر: ٥٨، ٢١٢.
- النجاة: ٥٥، ٥٦، ٩٩، ١٢٢، ١٣٠، ١٧٦، ٢٥٢، ٢٦٣، ٢٨٦، ٢٩٢.
- الهايكل النوريّة: ٢٩٥، ٢٩٦.
- يزدان شناخت: ٢٩٥، ٢٩٦.

فهرس مصادر التحقيق

« آ »

١- آثولوجيا: أفلاطون الإلهي، المتوفى / ٣٤٧ ق م، طبع طهران / ١٣٩٨ هـ ق.

« ألف »

٢- الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المتوفى / ٣٣٠ هـ ق. طبع القاهرة، دار الأنصار / ١٣٩٧ هـ ق / ١٩٧٧ م.

٣- الأربعين في أصول الدين: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي، المتوفى / ٦٠٦ هـ ق. طبع جامعة طهران / ١٣٢٦ مكتبة الكليات الأزهرية.

٤- أساس الاقتباس: نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى / ٦٧٢ هـ ق. طبع جامعة طهران ١٣٢٦.

٥- أصول الدين: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، المتوفى / ٤٢٩ هـ ق / ١٠٣٧ م. طبع استانبول، مطبعة الدولة / ١٣٤٦ هـ ق / ١٩٢٨ م.

٦- أصول المعارف: ملامحسن الفيض الكاشاني، طبع مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الاسلامي.

٧- الأسفار «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة»: محمد بن إبراهيم صدرالمتألهين الشيرازي، المتوفى / ١٠٥٠ هـ ق. طبع مكتبة المصطفوي بقم

المشرقة / ١٣٧٨ هـ ق.

- ٨- الإرشاد: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، المتوفى / ٤٧٨ هـ ق. طبع مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت / ١٤٠٥ هـ ق / ١٩٨٥ م.
- ٩- إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: مقداد بن عبد الله السيوري الحلبي، المتوفى / ٨٢٦ هـ ق. طبع بمبي.
- ١٠- الإشارات والتنبيهات: أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا، المتوفى / ٤٢٨ هـ ق. طبع منضماً إلى شرح الإشارات والتنبيهات المطبوع في مكتب نشر الكتاب / ١٤٠٣ هـ ق.
- ١١- إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت: السيد عميد الدين الأعرجي الحلبي، مخطوط في مكتبة الامام الرضا عليه السلام الرقم ٧٧١٧.
- ١٢- اصول فلسفه وروش رئاليسم: محمد حسين الطباطبائي، المتوفى / ١٤٠٢ هـ ق. طبع مؤسسة النشر الإسلامي بقم المشرفة.
- ١٣- الألواح العمادية: الشيخ شهاب الدين السهروردي، المتوفى / ٥٨٦ هـ ق. طبع في «مجموعة مصنفات شيخ اشراق ج ٣» طهران، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران.
- ١٤- الانتصار: عبدالرحيم بن محمد المعروف بأبي الحسين الخياط، المتوفى / ٢٩٠ هـ ق. طبع نشرة نيرج، القاهرة / ١٩٢٥ م.
- ١٥- أصول الكافي: أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، المتوفى / ٣٢٨-٣٢٩ هـ ق. طبع دفتر نشر فرهنگ أهل البيت، طهران.
- ١٦- إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد: الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر الحلبي، المتوفى / ٧٢٦ هـ ق. طبع طهران، جامعة طهران / ١٣٧٨ هـ ق.
- ١٧- أنوار الملكوت في شرح الياقوت: الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر الحلبي، المتوفى / ٧٢٦ هـ ق. طبع طهران، جامعة طهران / ١٣٣٨ هـ ش.
- ١٨- أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: محمد بن محمد المفيد، المتوفى / ٤١٣ هـ ق. الطبعة الثانية طبع مكتبة الداوري بقم المشرفة.

- ٢٨ - تعليقات صدر المتألهين على شرح حكمة الإشراق: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين الشيرازي، المتوفى / ١٠٥٠ هـ. ق. طبعت تعليقا على شرح حكمة الإشراق المطبوع في مكتبة بيدار بقم المشرفة.
- ٢٩ - تعليقات السبزواري على الأسفار: هادي بن مهدي السبزواري، المتوفى / ١٢٨٩ هـ. ق. طبعت تعليقا على الأسفار المطبوع في مكتبة المصطفوي بقم المشرفة / ١٣٧٨ هـ. ق.
- ٣٠ - تعليقات السبزواري على شرح المنظومة: هادي بن مهدي السبزواري، المتوفى / ١٢٨٩ هـ. ق. طبعت تعليقا على شرح المنظومة المطبوع في مؤسسة دار العلم بقم المشرفة / ١٣٦٦ ش.
- ٣١ - تعليقات الخفري على شرح الهداية الأثيرية للمبيدي: شمس الدين محمد الخفري الشيرازي، المتوفى / ٩٥٧ - ٩٣٥ هـ. ق. طبعت تعليقا على شرح الهداية الأثيرية للمبيدي المطبوع في طهران / ١٣٣١ هـ. ق.
- ٣٢ - تعليقات الطباطبائي على الأسفار: محمد حسين الطباطبائي، المتوفى / ١٤٠٢ هـ. ق. طبعت تعليقا على الأسفار المطبوع في مكتبة المصطفوي بقم المشرفة / ١٣٧٨ هـ. ق.
- ٣٣ - تعليقات المدرّس على شوارق الإلهام: آقا علي المدرّس الزنوزي، المتوفى / ١٣٠٧ هـ. ق. طبعت تعليقا على شوارق الإلهام في مطبعة الفارابي بطهران.
- ٣٤ - تعليقة على نهاية الحكمة: محمد تقي مصباح اليزدي دام ظلّه. طبع مؤسسة في طريق الحق / ١٤٠٥ هـ. ق.
- ٣٥ - تعليقات قطب الدين الرازي على شرح الإشارات: قطب الدين أبو عبد الله محمد بن محمد الرازي، المتوفى / ٧٧٦ هـ. ق. طبعت تعليقا على شرح الإشارات المطبوع / ١٤٠٣ هـ. ق، مكتبة نشر الكتاب.
- ٣٦ - تعليقات حسن زاده على كشف المراد: حسن حسن زاده الآملي مدّ ظله طبعت تعليقا على كشف المراد المطبوع في مؤسسة النشر الإسلامي بقم المشرفة / ١٤٠٧ هـ. ق.

٣٧- التلوِيحات: الشيخ شهاب الدين السهرورديّ، المتوفّى / ٥٨٦ هـ.ق. طُبِع في «مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ١» طهران، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران.

٣٨- تهافت الفلاسفة: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزاليّ الطوسيّ، المتوفّى / ٥٠٥ هـ.ق طبع دارالمعارف بمصر / ١٩٦٩ م.

٣٩- تهافت التهافت: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسيّ، المتوفّى / ٥٩٥ هـ.ق. طبع دارالمعارف بمصر / ١٩٦٩ م.

« ج »

٤٠- جوهر النضيد: الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر الحلّيّ، المتوفّى / ٧٢٦ هـ.ق. طبع حجري بلا تاريخ.

٤١- الجمع بين رأيي الحكيمين: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابيّ، المتوفّى / ٣٣٩ هـ.ق. طبع بيروت، المطبعة الكاثوليكية / ١٩٦٠ م.

« ح »

٤٢- حاشية الكنبويّ على شرح العقائد النسفية: الشيخ اسماعيل الكنبويّ، المتوفّى / ١٢٠٥ هـ.ق. طبعت في حاشية شرح العقائد النسفية المطبوع في مطبعة أحمد إحسان باستانبول / ١٣٢٣ هـ.ق.

٤٣- حاشية الدوانيّ على شرح التجريد للقوشجيّ: جلال الدين محمد بن أسعد الدوانيّ، المتوفّى / ٩٠٨ هـ.ق / ١٥٠٢ م. طبع حجري، منضمّاً إلى شرح التجريد للقوشجيّ المطبوع في مطبعة الرضيّ وييدار والعزيريّ بقم.

٤٤- حاشية الشواهد الربوبية: هادي بن مهديّ السبزواريّ، المتوفّى / ١٢٨٩ هـ.ق. طبعت بذيّل الشواهد الربوبية المطبوع في مدينة مشهد المقدّسة / ١٣٤٦ هـ.ش.

٤٥- الحجّة البالغة في قمع المذاهب الزائغة: الشيخ عليّ بن فضل الله الحائريّ المازندرانيّ، المتوفّى / ١٣٣٩ هـ.ق. طبع المطبعة العلمية بقم المقدّسة / ١٣٨٧ هـ.ق.

- ٤٦ - حكمة الإشراف: الشيخ شهاب الدين السهروردي، المتوفى / ٥٨٦ هـ. ق. طبع في «مجموعة مصنفات شيخ اشراق ج ٢» طهران، انجمن حكمت وفلسفه ايران.
- ٤٧ - حوار بين الفلاسفة والمتكلمين: حسام محيي الدين الآلوسي. طبع مطبعة الزهراء ببغداد / ١٩٦٧ م.

« د »

- ٤٨ - الدعاوى القلبية: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، المتوفى / ٣٣٩ هـ. ق. طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن / ١٣٤٩ هـ. ق.
- ٤٩ - درر الفوائد: محمد تقي الآملي، المتوفى / ١٣٩١ هـ. ق. الطبعة الثانية، طبع مؤسسه اسماعيليان بقم المشرفة / ١٣٧٧ هـ. ق.

« ر »

- ٥٠ - رحيق مختوم: عبدالله الجوادى الآملي، طبع مركز نشر اسراء.
- ٥١ - رسالة في الحدوث: محمد بن ابراهيم صدر المتألهين الشيرازي، المتوفى / ١٠٥٠ هـ. ق. طبع حجري، طهران.
- ٥٢ - رسالة في فضيلة العلوم: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، المتوفى / ٣٣٩ هـ. ق. طبع مطبعة دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند بحيدر آباد الدكن / ١٣٤٠ هـ. ق.
- ٥٣ - رسالة في اتصاف الماهية بالوجود: «رسائل ملاً صدرا»: صدر المتألهين الشيرازي المتوفى ١٠٥٠ هـ. ق. طبع حجري، طهران.
- ٥٤ - رسالة في الحدود: أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا، المتوفى / ٤٢٨ هـ. ق. طبع مطبعة بيدار بقم المشرفة / ١٤٠٠ هـ. ق.
- ٥٥ - رسالة في التشخيص «رسائل ملاً صدرا»: صدر المتألهين الشيرازي، المتوفى / ١٠٥٠ هـ. ق. طبع حجري، طهران.
- ٥٦ - رسالة اثبات الواجب: جلال الدين محمد بن أسعد الدواني، المتوفى / ٩٠٨ هـ.

- هـ.ق. مخطوط في المدرسة الفيضية بقم المشرفة، الرقم ١٠٣٧.
- ٥٧- رسالة في حقيقة الوجود: السيد مير شريف الجرجاني، المتوفى / ٨١٦ هـ.ق. طبع طهران.
- ٥٨- رسالة اضحوية: أبو عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا، المتوفى / ٤٢٨ هـ.ق. طبع القاهرة دار الفكر العربي / ١٣٦٨ هـ.ق.
- ٥٩- رسائل ملا صدرا: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين الشيرازي، المتوفى / ١٠٥٠ هـ.ق. طبع حجري، طهران.
- ٦٠- رسائل ابن سينا: أبو عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا، المتوفى / ٤٢٨ هـ.ق. طبع مطبعة بيدار بقم المشرفة / ١٤٠٠ هـ.ق.
- ٦١- الرسالة العرشية «مجموع رسائل الشيخ الرئيس»: أبو عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا المتوفى / ٤٢٨ هـ.ق. طبع مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن / ١٣٥٤ هـ.ق.

« س »

- ٦٢- السماء والآثار العلوية: أرسطو طاليس بن نيقوماخس الفيثاغوري، المتوفى / ٣٢٢ ق.م. طبع القاهرة، مكتبة النهضة المصرية / ١٩٦١ م.

« ش »

- ٦٣- الشامل في أصول الدين: أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني «إمام الحرمين» المتوفى / ٤٧٨ هـ.ق. طبع طهران، مؤسسه المطالعات الإسلامية / ١٣٦٠ هـ.ق.
- ٦٤- شرح تجريد العقائد: علاء الدين عليّ بن محمد القوشجي، المتوفى / ٨٧٩ هـ.ق. طبع مطبعة الرضي وبيدار والعريزي بقم.
- ٦٥- شرح دعاء الصباح: المولى هادي بن مهدي السبزواري، طبع مؤسسه النشر التابعة لجماعة طهران.
- ٦٦- شرح الأسماء الحسنى: هادي بن مهدي السبزواري، المتوفى / ١٢٨٩ هـ.ق.

- طبع مكتبة بصيرتي بقم المشرفة.
- ٦٧ - شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار المعتزلي، المتوفى / ٤١٥ هـ ق. طبع القاهرة، مطبعة الاستقلال الكبرى / ١٣٨٤ هـ ق.
- ٦٨ - شرح الإشارات والتنبيهات: نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى / ٦٧٢ هـ ق. طبع مكتب نشر الكتاب / ١٤٠٣ هـ ق.
- ٦٩ - شرح حكمة الإشراق: قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي، المتوفى / ٧١٠-٧١٦ هـ ق. طبع مطبعة بيدار بقم المشرفة.
- ٧٠ - شرح حكمة العين: شمس الدين محمد بن مبارك شاه المروي (ميرك البخارائي). طبع طهران.
- ٧١ - شرح الشمسية: قطب الدين أبو عبدالله محمد بن محمد الرازي، المتوفى / ٧٦٦ هـ ق. طبع طهران، مكتبة العلمية الإسلامية.
- ٧٢ - شرح عيون الحكمة: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي، المتوفى / ٦٠٦ هـ ق. طبع طهران، مؤسسة الصادق عليه السلام / ١٤١٥ هـ ق / ١٣٧٣ هـ ش.
- ٧٣ - شرح العقائد النسفية: جلال الدين محمد بن أسعد الدواني، المتوفى / ٩٠٨ هـ ق. طبع استانبول، مطبعة أحمد إحسان / ١٣٢٣ هـ ق.
- ٧٤ - شرح المنظومة: هادي بن مهدي السبزواري، المتوفى / ١٢٨٩ هـ ق. طبع مؤسسة دار العلم بقم المشرفة / ١٣٦٦ هـ ش.
- ٧٥ - شرح المواقف: السيد علي بن محمد بن علي الجرجاني (المحقق الشريف)، المتوفى / ٨١٦ هـ ق. طبع القسطنطينية، مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي / ١٢٨٦ هـ ق. ومتمه لعضد الدين عبدالرحمن الأيجي الشيرازي، المتوفى / ٧٥٦-٧٦٠ هـ ق.
- ٧٦ - شرح المقاصد: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، المتوفى / ٧٩١ هـ ق. طبع باكستان، لاهور، دارالمعارف النعمانية / ١٤٠١ هـ ق / ١٩٨١ م.
- ٧٧ - شرح المطالع: قطب الدين أبو عبدالله محمد بن محمد الرازي، المتوفى / ٧٦٦ هـ ق.

- طبع مطبعة كتبي النجفي بقم المشرفة. والمتن للقاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الارموي، المتوفى / ٦٨٢ هـ ق.
- ٧٨- شرح مسألة العلم: نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى / ٦٧٢ هـ ق. طبع مشهد المقدسة / ١٣٨٥ هـ ق / ١٣٤٥ هـ ش.
- ٧٩- شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد، المتوفى / ٦٥٦ هـ ق. طبع القاهرة / ١٩٥٩ م.
- ٨٠- شرح الهداية الأثيرية: محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، المتوفى / ١٠٥٠ هـ ق. طبع حجري، طهران / ١٣١٣ هـ ق.
- ٨١- شرح الهداية الأثيرية: القاضي كمال الدين المبيديّ اليزدي، المتوفى / طبع طهران / ١٣٣١ هـ ق.
- ٨٢- شرحي الإشارات والتنبيهات: نصير الدين الطوسي وفخر الدين الرازي. طبع مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي بقم المشرفة / ١٤٠٤ هـ ق.
- ٨٣- الشفاء: أبو عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا، المتوفى / ٤٢٨ هـ ق. طبع مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي بقم المقدسة / ١٤٠٥ هـ ق.
- ٨٤- الشمس البازغة في شرح الحكمة البالغة: محمد عبدالحى اللكهنويّ الهندي. طبع دهلي، الهند.
- ٨٥- الشواهد الربوبية: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين الشيرازي، المتوفى / ١٠٥٠. طبع مدينة مشهد المقدسة / ١٣٤٦ هـ ش.
- ٨٦- شوارق الإلهام: عبدالرزاق بن عليّ بن الحسين اللاهيجي، المتوفى / ١٠٧٢ هـ ق. طبع اصفهان، مكتبة المهدي.
- ٨٧- شواكل الحور في شرح هياكل النور: جلال الدين محمد بن أسعد الدواني، المتوفى / ٩٠٨ هـ ق / ١٥٠٢ م. طبع مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة بمشهد / ١٤١١ هـ ق.
- ٨٨- الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة: السيّد هاشم معروف الحسني، طبع دار النشر للجامعيين الطبعة الأولى، بيروت / ١٩٦٤ م.

« ط »

٨٩ - طبيعيات أرسطو: أرسطو طاليس بن نيقامachus، المتوفى / ٣٢٢ ق م.

« ع »

٩٠ - عقائد الإمامية: محمد رضا المظفر، طبع مؤسسة البعثة بـطهران / ١٤١٢ هـ
ق / ١٩٩٢ م.

« ف »

٩١ - الفرق بين الفرق: عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفرائيني،
المتوفى / ٤٢٩ هـ ق / ١٠٣٧ م. طبع بيروت، دار الكتب العلمية.

٩٢ - الفتوحات المكيّة: محيي الدين ابن عربي، المتوفى / ٦٣٨ هـ ق. طبع مصر،
القاهرة / ١٣٩٢ هـ ق / ١٩٧٢ م.

٩٣ - الفصل في الملل والأهواء والنحل: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم،
المتوفى / ٤٥٦ هـ ق. طبع مصر، المطبعة الأدبية / ١٣١٧ هـ ق.

٩٤ - الفصوص: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، المتوفى / ٣٣٩ هـ ق.
طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن / ١٣٤٥ هـ ق.

٩٥ - فصوص الحكم: محيي الدين ابن عربي، المتوفى / ٦٣٨ هـ ق. طبع مكتبة دار
الثقافة - نينوى.

٩٦ - الفكوك: صدر الدين محمد القونوي، المتوفى / ٦٧٢ هـ ق.

« ق »

٩٧ - القبسات في الحكمة: السيد محمد باقر ابن شمس الدين محمد الحسيني
الاسترآبادي. المتوفى / ١٠٤١ هـ ق. طبع طهران.

٩٨ - قواعد المرام في علم الكلام: ميثم بن علي بن ميثم البحراني، المتوفى / ٦٩٩
هـ ق. طبع مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي بقم المشرفة / ١٤٠٦ هـ ق.

٩٩ - قواعد العقائد: نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى /
٦٧٢ هـ ق. طبع مكتبة السيد المرعشي بقم المشرفة / ١٤٠٤ هـ ق.

« ك »

١٠٠- كشف المراد: الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي، المتوفى / ٧٢٦ هـ. ق.
 طبع مؤسسة النشر الإسلامي بقم المشرفة / ١٤٠٧ هـ. ق.

١٠١- الكلام المتين في تحرير البراهين: محمد عبد الحي اللكنوي (اللكهنوي). طبع
 الهند، دهلي.

١٠٢- كشف الفوائد: الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي، المتوفى / ٧٢٦ هـ.
 ق. طبع ضمن «مجموعة الرسائل» المطبوع في مكتبة آية الله العظمى
 المرعشي النجفي بقم المشرفة / ١٤٠٤ هـ. ق.

« ل »

١٠٣- اللمع: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المتوفى / ٣٣٠ هـ. ق. طبع
 مطبعة مصر، شركة مساهمة مصرية / ١٩٥٥ م.

١٠٤- لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله
 الجويني «إمام الحرمين» المتوفى / ٤٧٨ هـ. ق. طبع الطبعة الأولى، الدار
 المصرية / ١٣٨٥ هـ. ق / ١٩٦٥ م.

« م »

١٠٥- المحصل: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المتوفى / ٦٠٦ هـ. ق. طبع
 القاهرة، مكتبة دار التراث / ١٤١١ هـ. ق / ١٩٩١ م.

١٠٦- المطالب العالية في العلم الإلهي: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المتوفى /
 ٦٠٦ هـ. ق. طبع بيروت، دار الكتاب العربي / ١٤٠٧ هـ. ق / ١٩٨٧ م.

١٠٧- المباحث المشرقية: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المتوفى / ٦٠٦ هـ. ق.
 طبع مكتبة بيدار بقم المشرفة / ١٤١١ هـ. ق.

١٠٨- المبدأ والمعاد: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، المتوفى / ٤٢٨ هـ. ق.
 طبع طهران، مؤسسة المطالعات الإسلامية / ١٣٦٣ هـ. ش / ١٩٨٤ م.

١٠٩- المبدأ والمعاد: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين الشيرازي، المتوفى / ١٠٥٠

- هـ. ق. طبع مكتبة المصطفويّ بقم المشرفة.
- ١١٠- المقاوّمات: الشيخ شهاب الدين السهرورديّ، المتوفّي / ٥٨٦ هـ. ق. طبع في «مجموعة مصنفات شيخ اشراق ج ١»، طهران، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران / ١٩٧٦ م.
- ١١١- مذاهب الإسلاميين: عبدالرحمن بدويّ. طبع بيروت، دار العلم للملايين / ١٩٧١ م.
- ١١٢- مصارع المصارع: نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسيّ، المتوفّي / ٦٧٢ هـ. ق. طبع مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ.
- ١١٣- مفتاح الباب: أبو الفتح بن مخدوم الخادم الحسينيّ العربشاهي، المتوفّي / ٩٧٦ هـ. ق. طبع مؤسّسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدّسة بمشهد / ١٣٧٢ هـ. ش.
- ١١٤- مفتاح غيب الجمع والوجود: صدرالدين محمّد القونويّ، المتوفّي / ٦٧٢ هـ. ق.
- ١١٥- مصباح الأنس: محمّد بن حمزة بن محمّد العثمانيّ الروسيّ (ابن الفناريّ الحنفيّ). طبع حجري، طهران.
- ١١٦- المشاعر: محمّد بن إبراهيم صدر المتألّهين الشيرازيّ، المتوفّي / ١٠٥٠ هـ. ق.
- ١١٧- المقالات والفرق: أبو القاسم سعد بن عبدالله الأشعريّ القميّ، المتوفّي / ٣٠١ هـ. ق. مؤسّسة الطبع للعطائي بطهران / ١٩٦٣ م.
- ١١٨- مقالات الإسلاميين: أبو الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعريّ، المتوفّي / ٣٣٠ هـ. ق. الطبعة الثانية / ١٤٠٥ هـ. ق - ١٩٨٥ م.
- ١١٩- منطق أرسطو: أرسطوطاليس بن نيقاماخوس، المتوفّي / ٣٢٢ ق م. طبع بيروت، دار القلم / ١٩٨٠ م.
- ١٢٠- الملل والنحل: محمّد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستانيّ، المتوفّي / ٥٤٨ هـ. ق. طبع بيروت، دار المعرفة.
- ١٢١- المنطقيّات: أبو نصر محمّد بن محمّد بن طرخان الفارابيّ المتوفّي / ٣٣٩ هـ. ق. طبع مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ بقم المقدّسة / ١٤٠٨ هـ. ق.

١٢٢ - المعتر: أبو البركات هبة الله بن عليّ ملكاي البغداديّ، المتوفى / ٥٤٧ هـ.ق.
الطبعة الأولى، طبع دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن / ١٣٥٨ هـ.ق.

« ن »

١٢٣ - نقد المحصل «تلخيص المحصل»: نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسيّ، المتوفى / ٦٧٢ هـ.ق. طبع جامعة طهران / ١٣٥٩ هـ.ش.

١٢٤ - نهاية الأقدام في علم الكلام: محمد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستانيّ، المتوفى / ٥٤٨ هـ.ق. طبع مكتبة المثنى ببغداد.

١٢٥ - النافع يوم الحشر: أبو عبدالله مقداد بن عبدالله السيوريّ، المتوفى / ٨٢٦ هـ.ق. طبع مؤسّسة الطبع والنشر في الآستانة الرضويّة المقدّسة بمشهد / ١٣٧٢ هـ.ش.

١٢٦ - النجاة: أبو عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا، المتوفى / ٤٢٨ هـ.ق. طبع طهران، المكتبة المرتضويّة / ١٣٦٢ هـ.ش.

١٢٧ - النواميس: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابيّ، المتوفى / ٣٣٩ هـ.ق.

« ه »

١٢٨ - الهداية الأثيريّة: أثير الدين المفضل بن عمر الأبهريّ، المتوفى / ٦٦٣ هـ.ق. طبع طهران / ١٣٣١ هـ.ق.

١٢٩ - الهياكل النورية: الشيخ شهاب الدين السهرورديّ، المتوفى / ٥٨٦ هـ.ق. طُبع في «مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ٣» طهران انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران.

« ي »

١٣٠ - الياقوت في علم الكلام: أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت. طبع مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ بقم المقدّسة / ١٤١٣ هـ.ق.

١٣١ - يزدان شناخت: الشيخ شهاب الدين السهرورديّ، المتوفى / ٥٨٦ هـ.ق. طُبع في «مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ٣» طهران، انجمن حكمت وفلسفه ايران.

فهرس موضوعات الكتاب

- ٣ المرحلة الثامنة في العلة والمعلول
- ٥ الفصل الأول: في إثبات العلية والمعلولية وأنهما في الوجود
- ٩ الفصل الثاني: في انقسامات العلة
- الفصل الثالث: في وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة
- ١٣ ووجوب وجود العلة عند وجود معلولها
- ٢٦ الفصل الرابع: في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد
- ٣٠ الفصل الخامس: في استحالة الدور والتسلسل في العلل
- ٣٦ الفصل السادس: في العلة الفاعلية
- ٣٨ الفصل السابع: في أقسام العلة الفاعلية
- الفصل الثامن: في أنه لا مؤثر في الوجود بحقيقة معنى الكلمة إلا الله
- ٤٤ سبحانه
- ٤٦ الفصل التاسع: في أن الفاعل التام الفاعلية أقوى من فعله وأقدم
- ٤٨ الفصل العاشر: في أن البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً
- ٥٢ الفصل الحادي عشر: في العلة الغائية وإثباتها
- الفصل الثاني عشر: في أن الجزاف والقصد الضروري والسعادة وما
- ٦١ يناظرها من الأفعال لا تخلو عن غاية

- ٦٥ الفصل الثالث عشر: في نفي الإِتِّفاق وهو انتفاء الرابطة بين الفاعل والغاية
- ٧٠ الفصل الرابع عشر: في العلة المادية والصورية
- ٧٣ الفصل الخامس عشر: في العلة الجسمائية
- ٧٥ المرحلة التاسعة في القوّة والفعل
- ٧٧ مقدّمة
- ٧٩ الفصل الأوّل: كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبوقٌ بقوّة الوجود
- الفصل الثاني: في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوّة
- ٨٣ ووجوده بالفعل وانقسام الوجود إليهما
- ٨٧ الفصل الثالث: في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه
- ٨٩ الفصل الرابع: في انقسام التغيّر
- ٩٢ الفصل الخامس: في مبدأ الحركة ومنتهاها
- ٩٤ الفصل السادس: في المسافة
- ٩٧ الفصل السابع: في المقولات التي تقع فيها الحركة
- الفصل الثامن: في تنقيح القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر
- ١٠١ والاشارة إلى ما يتفرّع عليه في أصول المسائل
- ١٠٧ الفصل التاسع: في موضوع الحركة
- ١١١ الفصل العاشر: في فاعل الحركة وهو المحرّك
- ١١٤ الفصل الحادي عشر: في الزمان
- ١١٩ الفصل الثاني عشر: في معنى السرعة والبطء
- ١٢٢ الفصل الثالث عشر: في السكون
- ١٢٤ الفصل الرابع عشر: في انقسامات الحركة
- ١٢٥ خاتمة

- ١٢٧ المرحلة العاشرة في السبق واللاحق والقدم والحدوث
- ١٢٩ الفصل الأوّل: في السبق واللاحق وهما التقدّم والتأخّر
- ١٣٤ الفصل الثاني: في ملاك السبق واللاحق في كلّ واحد من الأقسام
- ١٣٨ الفصل الثالث: في المعية
- ١٤٠ الفصل الرابع: في معنى القدم والحدوث وأقسامهما
- ١٤٢ الفصل الخامس: في القدم والحدوث الزمانيين
- ١٤٥ الفصل السادس: في الحدوث والقدم الذاتيين
- ١٤٧ الفصل السابع: في الحدوث والقدم بالحق
- ١٤٨ الفصل الثامن: في الحدوث والقدم الدهريين
- ١٥١ المرحلة الحادية عشرة في العقل والعقل والمعقول
- ١٥٣ الفصل الأوّل: في تعريف العلم وانقسامه الأوّل وبعض خواصه
- الفصل الثاني: في اتحاد العالم بالمعلوم وهو المعنون عنه باتّحاد
- ١٥٩ العاقل بالمعقول
- ١٦٤ الفصل الثالث: في انقسام العلم الحصولي إلى كليّ وجزئيّ وما يتّصل به
- ١٦٩ الفصل الرابع: ينقسم العلم الحصولي إلى كليّ وجزئيّ بمعنى آخر
- ١٧١ الفصل الخامس: في أنواع التعقل
- ١٧٣ الفصل السادس: في مراتب العقل
- ١٧٤ الفصل السابع: في مفيض هذه الصوّر العلميّة
- ١٧٧ الفصل الثامن: ينقسم العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق
- ١٨٠ الفصل التاسع: ينقسم العلم الحصولي إلى بديهيّ ونظريّ
- ١٨٦ الفصل العاشر: ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقيّ واعتباريّ
- الفصل الحادي عشر: في العلم الحضوريّ وأنّه لا يختصّ بعلم
- ١٩١ الشيء بنفسه

- ١٩٣ الفصل الثاني عشر: كلّ مجرد فإنّه عقل وعقلٌ ومعقول
- ١٩٦ الفصل الثالث عشر: في أنّ العلم بذى السبب لا يحصل إلاّ من طريق العلم بسببه وما يتّصل بذلك السبب
- ٢٠٠ الفصل الرابع عشر: في أنّ العلوم ليست بذاتية للنفس
- ٢٠٢ الفصل الخامس عشر: في انقسامات آخر للعلم
- ٢٠٥ المرحلة الثانية عشرة في ما يتعلّق بالواجب الوجود من المباحث
- ٢٠٧ الفصل الأوّل: في إثبات الوجود الواجبِيّ
- ٢١٢ الفصل الثاني: في بعض آخر مما أُقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين
- ٢١٧ الفصل الثالث: في أنّ الواجب لذاته لا ماهيّة له
- ٢٢٠ الفصل الرابع: في أنّ الواجب تعالى بسيطٌ غير مركّب من أجزاءٍ خارجيّة ولا ذهنيّة
- ٢٢٥ الفصل الخامس: في توحيد الواجب وأنّه لا شريك له في وجوب الوجود
- ٢٣٠ الفصل السادس: في توحيد الواجب لذاته في ربوبيّته وأنّه لا ربّ سواه
- ٢٣٤ الفصل السابع: في أنّ الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق
- ٢٣٦ الفصل الثامن: في صفات الواجب بالذات على وجه كليّ وانقسامها
- ٢٣٨ الفصل التاسع: في الصفات الذاتية وأنّها عين الذات المتعالية
- ٢٤٣ الفصل العاشر: في الصفات الفعلية وأنّها زائدة على الذات
- ٢٤٥ الفصل الحادي عشر: في علمه تعالى
- ٢٥٢ الفصل الثاني عشر: في العناية والقضاء والقدر
- ٢٥٨ الفصل الثالث عشر: في قدرته تعالى

- الفصل الرابع عشر: في أنّ الواجب تعالى مبدأ لكلّ ممكن موجود
 وهو المبحث المعنون عنه بشمول إرادة للأفعال ٢٦٥
- الفصل الخامس عشر: في حياته تعالى ٢٧٤
- الفصل السادس عشر: في الإرادة والكلام ٢٧٦
- الفصل السابع عشر: في العناية الإلهية بخلقه وأنّ النظام الكوني في
 غاية ما يمكن من الحسن والإتقان ٢٧٨
- الفصل الثامن عشر: في الخير والشرّ ودخول الشرّ في القضاء الإلهي ٢٨١
- الفصل التاسع عشر: في ترتيب أفعاله تعالى وهو نظام الخلقة ٢٨٧
- الفصل العشرون: في العالم العقليّ ونظامه وكيفية حصول الكثرة فيه ٢٩٠
- الفصل الحادي والعشرون: في عالم المثال ٢٩٩
- الفصل الثاني والعشرون: في العالم الماديّ ٣٠١
- الفصل الثالث والعشرون: في حدوث العالم ٣٠٣
- الفصل الرابع والعشرون: في دوام الفيض ٣٠٧