

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة

نويسنده: صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم

تاريخ وفات مؤلف: 1050 هـ. ق

موضوع: حكمت متعاليه

زبان: عربى

تعداد جلد: 9

ناشر: دار إحياء التراث العربى

مكان چاپ: بيروت

سال چاپ: 1981 م

نوبت چاپ: سوم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 2 ؛ ص 2

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 2

الجزء الثانى

[تتمه السفر الأول]

[تتمه المسلك الأول]

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة الرابعة في الماهية و لواحقها و فيه فصول

فصل (1) في الماهية

إن الأمور التي تليها لكل منها ماهية وإنية و الماهية¹ ما به يجاب

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 3

عن السؤال بما هو كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا يكون إلّا مفهوماً² كلياً ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلّا بالملاحظة وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع و التفسير³ لفظي فلا دور و الماهية بما هي⁴ ماهية أي

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 4

باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية و الماهية الإنسانية مثلاً لما وجدت شخصية و عقلت كلية علم أنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلية أو شخصية- و ليس⁵ أن الإنسانية إذا لم تخل من

¹ (1) تعريف ذكره القوم للماهية المبحوث عنها و ليس بحد بل هو تعريف لفظي لأن مفهوم الماهية ليس من الماهيات الخارجية التي حصروها في المقولات العشر بل هو من الأعراض العامة المحمولة على جميع المقولات و أنواعها و الفرق بين هذا التعريف و بين التعريف المذكور في قوله و قد يفسر بما به الشيء هو هو إلخ أن أخذ الجواب عن السؤال في هذا التعريف- يدل على كون المعرف بالفتح أمراً معقولاً جائز الحلول في الذهن و لا ينطبق هذا من الأمور الخارجية إلّا على حيثية ماهيتها دون حيثية وجودها و خارجيتها المقابلة للذهن و أما قولهم ما به الشيء هو هو فكما يجوز انطباقه على حيثية ماهية الأشياء كذلك يجوز صدقه على حيثية وجودها فيكون التعريف الثاني أعم مطلقاً كما ذكره رحمه الله و أما المراد من تعريف الماهية- بما يجاب به عن السؤال بما هو فيبانه أن الذي عرفناه من الماهية في مباحث الوجود بمعونة البراهين التي سبقت فيها أن الحقائق الخارجية أو أكثرها مؤلفة من حيثيتين مزدوجتين حيثية الوجود- الأبية عن الوجود في الذهن و حيثية الماهية التي تتحد مع الوجود الخارجي في الخارج- و مع الوجود الذهني في الذهن و بعبارة أخرى تحل الذهن معقولة و ربما توجد في الخارج و لا حيثية ثالثة لهما و من هنا قضينا أن جميع المفاهيم المعقولة التي تحكي عن الوجودات الخارجية بما هي وجودات أو لا تنطبق على الأعيان بوجه ليست بمفاهيم ماهوية و إنما هي من تعاملات العقل- و عناوين ذهنية لا موطن لها إلّا الذهن فليس بحسب الحقيقة في وعاء العين إلّا الوجود و الماهيات الموجودة به و أما سائر المفاهيم المعمولة في الذهن فهي مسلوقة عنه لا خبر عنها في الأعيان- فالذي نشير إليه بقولنا هو بالحقيقة من غير أي مجاز مفروض هو ما وقع من الشيء في العين- و ليس إلّا وجوده الحقيقي و ماهيته التي يعبر عنه بالذات و أما سائر المفاهيم غير الماهوية- حتى لوازم الماهيات كزوجية الأربعة و فردية الثلاثة فإنها لكونها من تعمل الذهن مسلوقة عن العين مفهومها و إن كانت ربما تحققت فيها مصداقاً كما عرفت فقد تبين أن الذات المعبر عنها بالماهية هي المنطبقة على هوية الشيء في العين لا غير فالسؤال عن هوية الشيء المعقولة الذي معناه طلب المفهوم المعقول الذي هو عين هوية الشيء في الخارج باتحاده بها بحيث يمتنع سلبه عنها كيفما فرض لا يقع في جوابه إلّا الماهية فالماهية هي ما يجاب به عن السؤال بما هو- فافهم، ط مد

² (1) و ذلك أن الجزئية إنما تعرض الشيء بانضمام أمور غريبة عن ماهية إليها فاتصاف الماهية بها بالعرض فهي في نفسها كلية و أما الجزئية بمعنى الشخصية فهي من خواص الوجود العيني ثم إن الماهية و إن كانت في نفسها و من حيث وقوعها في جواب ما هو كلية غير أنها صفة خارجية عنها لازمة لها فهي في حد ذاتها ليست بكلية كما أنها ليست بجزئية فلا تنافي بين قوله رحمه الله فلا يكون إلّا مفهوماً كلياً و قوله أخيراً إنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلية أو شخصية إلخ، ط مد

³ (2) أي في كلا التفسيرين بيان ورود الدور أن الماهية منسوبة إلى ما هو فالياء للنسبة و التاء علامة النقل فأخذ ما هو في تعريف الماهية مستلزم بالدور كأخذ كم هو في تعريف الكمية و كيف هو في تعريف الكيفية، السبزواري رحمه الله

⁴ (3) فالسلوب الذي في قولهم الماهية من حيث هي لا موجودة و لا معدومة و لا واحدة و لا كثيرة إلخ إنما هي سلوب بحسب الحمل الأولي أي أن مفهوم الإنسان مثلاً هو مفهوم الإنسان و ليس بمفهوم الموجود و لا مفهوم المعدوم و هكذا و لذا كانت القضية بديهية و أما الإشكال عليه بأن الحمل الأولي و سلبه المذكورين يوجدان في المفاهيم غير الماهوية أيضاً كقولنا مفهوم الواحد من حيث هو هو ليس بمفهوم الموجود و لا مفهوم المعدوم مع أن الحكم من عوارض الماهية الذاتية ذكرها القوم في البحث عنها فجوابه أن الحكم من خواص الماهية كما ذكر و إنما ينسب إلى غيرها من المفاهيم بالعرض لما بينهما من الاتحاد من جهة انتزاعها من الماهيات في الذهن كما أشير إليه في الحاشية السابقة و بهذا يظهر الجواب عن إشكال عويص آخر نظير هذا الإشكال و هو أن الكلية و الجزئية كما تعرضان الماهية تعرضان سائر المفاهيم غير الماهوية فهي أعم فليست من العوارض الذاتية للماهية حتى يبحث عنها في بحث الماهية و تقرير الجواب ظاهر مما ذكر كما مر، ط مد

⁵ (1) إذ فرق بين أن يكون الشيء مع الشيء و أن يكون الشيء نفس الشيء فكما أن ليس كل من الوجود و العدم أو الوحدة و الكثرة أو العموم و الخصوص أو غير ذلك في حد ذات الآخر كذلك ليست في حد ذات أية ماهية كانت بمعنى أنها ليست عيناها و لا جزءها و إن لم تخل منها، السبزواري رحمه الله

وحدة أو كثره أو عموم أو خصوص يكون من حيث إنها إنسانية إما واحدة أو كثيرة أو عامة أو خاصة و هكذا الحكم فى سائر المتقابلات التى ليس شىء منها ذاتها أو ذاتيها و سلب الاتصاف من حيثية لا تنافى الاتصاف من حيثية أخرى و ليس نقيض اقتضاء الشىء إلّا لا اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله- يلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر و ليس⁶ إذا لم يكن للممكن فى مرتبة ماهية وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لأن خلو الشىء عن النقيضين فى بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل إنما⁷ المستحيل خلوه فى الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة أ لا ترى⁸ أن الأشياء التى ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها و لا عدمها فى مرتبة وجود الآخر أو عدمه على أن نقيض

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 5

وجود الشىء فى مرتبة من المراتب دفع وجوده فيها بأن تكون المرتبة ظرفا للمنفى لا للنفى أعنى⁹ رفع المقيد لا الرفع المقيد و لهذا¹⁰ قالوا لو سئل بطرفى النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شىء بتقديم السلب على الحثية فلو سئل أن الإنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب¹¹ بأنه ليس من حيث هو موجودا و لا معدوما و لا غيرهما من العوارض¹² بمعنى أن شيئا منها ليست نفسه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 6

⁶ (2) و الفرق بينه و بين سابقه أن فى الأول منع النفاضة لوضوح أن اقتضاء الشىء و اقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النفاضة بدليل قوله لأن خلو الشىء عن النقيضين إلخ و منع المحالية لأنه خلو فى المرتبة نقل عن حاشية الشواهد الربوبية، هـ ر ه
⁷ (3) إن قلت مرتبة من الواقع هي الواقع فالرفع فى الواقع قلت رفع الطبيعة إنما هو بارتفاع جميع الأفراد فيصدق الرفع المذكور إذا كان عن جميع مراتب الواقع كما يأتي فى بيان أن إمكان المفارق المحض ليس فى نفس الأمر، س ر ه
⁸ (4) قد أخرج بهذا القيد أمرين أحدهما العلاقة التى بين الماهية و ذاتها و ثانيهما العلاقة التى بين وجود العلة و وجود المعلول فإن وجود العلة جامع لوجود المعلول بنحو أعلى و وجود المعلول حاك و واجد لوجود العلة بنحو أضعف، س ر ه
⁹ (1) لأن نقيض كل شىء رفعه لا الرفع المقيد لأن المقيد ليس نقيض المقيد كما أن الجزئية ليست نقيض الجزئية بل المطلق نقيض المقيد كما أن الكلية نقيض الجزئية بعد الاختلاف فى الكيف و الحاصل أنه إذا كذب ثبوت صفة فى تلك المرتبة صدق سلب الصفة التى فى المرتبة لأنه نقيضه و كيف لا يصدق و كذب تلك الصفة فى المرتبة بعينه سلب تلك الصفة الصادق فيها و إن كذب أيضا سلب الصفة الذى فى المرتبة إذ ليس نقيضه فما ارتفع ليسا نقيضين و ما هما نقيضان لم يرتفعا و الاتصاف أعم من العينية، س ر ه
¹⁰ (2) أي و لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة و الرفع هنا عن المرتبة فقط و رفع الطبيعة برفع جميع أفرادها و الماهية لم يخل عما هي من عوارض المفهوم كالوجود و الوحدة و التشخيص أو مقابلها حكموا بتقديم السلب، س ر ه
¹¹ (3) فيتوجه السلب إلى الوجود المقيد لا المطلق فيستقيم فى العوارض للماهية الغير المشترط عروضا بوجود للماهية بل يكفي نفس تشيئها و لم تزل عنها أصلا و قد اختصر قدس سره هنا اكتفاء بما ذكر من هذا المطلب فى أوائل هذا السفر فى البحث المعنون بقوله إزالة ريب مع أن البسط بهذا الموضع أليق، س ر ه
¹² (4) أن للماهية بالقياس إلى عوارضها حالتين إحداها عدم الاتصاف بها حين أخذت من حيث هي و تلك الحالة بالقياس إلى العوارض التى تعرضها بشرط الوجود على أن يكون القضية وصفية و الأخرى الاتصاف بها حين أخذت كذلك لكن لا من حيث هي بمعنى أن حيثيتها غير حيثية الذات و هي بالقياس إلى العوارض التى تعرضها مع الوجود لا بشرط الوجود كلوازم الماهية و غيرها فقله لأن خلو الشىء عن النقيضين إلى آخره إشارة إلى حالها بالقياس إلى عوارضها الوجودية و قوله و لهذا قالوا لو سئل بطرفى النقيض إلخ إشارة إلى حالها بالقياس إلى عوارضها العارضة لذاتها سواء كانت لوازم بالمعنى المصطلح كالزوجية للأربعة و الزوايا للمثلث أو لا كإمكان و الشئبية و أما قوله على أن نقيض وجود الشىء إلى آخره- فهو وجه آخر لخلو الماهية عن النقيضين الذين هما من العوارض الوجودية بجعل المرتبة قيدا للوجود لا ظرفا له و أما إذا جعل ظرفا للوجود و العدم فهذا الوجه لا يفيد فالأولى التعويل على الوجه الأول، منه طاب ثراه

و لا داخلا فيه و إن لم يكن خاليا عن شىء منها أو نقيضها فى نفس الأمر و لا يراد من تقديم السلب على الحيثية أن ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالإيجاب فى لوازم الماهية كما فهمه بعض^{١٣} لظهور فساده و لا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب^{١٤} العدولى لأن مناط الفرق بين العدول و التحصيل فى السلب تقديم الرابطة عليه و تأخيرها عنه لا غير فلو سئلنا^{١٥} بموجبتين هما فى قوة النقيضين أو بموجبة و معدولة كقولنا الإنسان إما واحد أو كثير و إما ألف و إما لا ألف لم يلزمنا أن نجيب البتة و إن أجبنا أجبنا بلا هذا و لا ذاك بخلاف ما إذا سئلنا بطرفى النقيضين لأن^{١٦} معنى السؤال بالموجبتين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 7

بحسب العرف أنه إذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك و الاتصاف^{١٧} لا يستلزم الاتحاد- و ليس^{١٨} أن الإنسانية الكلية إنسانية واحدة بالعدد موجودة فى كثيرين كما

^{١٣} (1) و هو صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب- و لا يخفى فساده، منه طاب ثراه
^{١٤} (2) المقتدر إلى وجود الموضوع مع أن الموضوع هنا مرتبة الماهية الخالية عن الوجود، س ر ه
^{١٥} (3) أي عن الماهية محيطة بحيثية الذات لم يلزمنا أن نجيب أي بأحد الطرفين- و إن لم تخل الماهية عن أحدهما إذ المفروض أنهما فى قوة النقيضين لأننا لو أجبنا به مع أن الماهية مأخوذة بحيثية الذات توهم العينية أو الجزئية بخلاف ما إذا سئلنا بطرفى النقيض- فإنا نجيب حينئذ بأحدهما و هو السلب و إنما لم يتوهم ذلك هاهنا إذ هناك اتصاف مع التحيث بحيثية الذات و هاهنا سلب الاتصاف.
 إن قلت لما كان الكلام فى الماهية مع التحيث المذكور توهم العينية أو الجزئية هاهنا أيضا فكان السلب فى مرتبة ذاتها.
 قلنا إنا لا نجيب أن الماهية من حيث هي ليست كذا بل نجيب أنها ليست من حيث هي كذا و هذا فائدة أخرى لتقديم السلب على الحيثية فالمرتبة ظرف المطلوب لا ظرف السلب و فرق بين سلب الثبوت و ثبوت السلب و سلب المقيد و السلب المقيد و الحمل الشائع و الحمل الذاتي الأولي وجه أخرى فى لزوم الجواب للسؤال بموجبة و سالبة و عدم لزومه للسؤال بموجبتين أن الأول منفصلة حقيقية دائرة بين النفي و الإثبات فلا يمكن الخروج عنهما كما ترى فى المحاورات فليختر أحدهما بخلاف الثاني، س ر ه
^{١٦} (4) بضميمة أن الموجبتين فى قوة النقيضين لا يجوز الخلو عنهما فإذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك بنحو الاتحاد لمكان التحيث بحيثية الذات و قوله و الاتصاف إلخ إشارة إلى عدم إمكان الجواب بأحدهما مع التحيث المذكور أي و الحال أن الاتصاف فى الواقع- و عدم الخلو عن أحدهما من حيثية الواقع الحامل للسائل على الحصر لا يستلزم الاتحاد إذ فرق بين أن يكون الشيء لا يخلو عنه الشيء و بين أن يكون عينه أو جزءه فكيف يمكن أن يختار أحدهما و يجاب به حتى يتوهم الاتحاد للتحيث المذكور بل لو أجيب أجيب بلا هذا و لا ذاك ثم إن بناء هذه التعليقة و إن كان على الاختصار لكن لا بأس بذكر كلام الشيخ- و ما ذكره المصنف قدس سره فى شرحه لزيادة الإيضاح 7 قال الشيخ فى المقالة الخامسة من إلهيات الشفا فى هذا المقام و بهذا يفترق حكم الموجب و السالب و الموجبتين اللتين فى قوة النقيضين و ذلك أن الموجب منهما الذي هو لازم للسالب معناه أنه إذا لم يكن الشيء موصوفاً بذلك الموجب الآخر كان موصوفاً بهذا الموجب و ليس إذا كان موصوفاً به كان ماهيته هو 7 قال المصنف قدس سره فى شرحه يعنى بوقوع الجواب بأحد الطرفين و بعدم لزوم الجواب بأحدهما يحصل الفرق بين ما إذا كان السؤال واقعا عن طرفين أحدهما موجب و الآخر سالب و بين ما إذا كان عن طرفين هما موجبتان فى قوة الموجبة و السالبة ثم قال فإنما يتحقق الفرق بين ذين و ذين بأنك تجيب عن السؤال الأول بطريق السلب- بشرط تقديمه على الحيثية و لا يلزمك الجواب عن السؤال الثاني بأحد الطرفين لجواز خلو المرتبة عنهما جميعا و ذلك لأن السؤال الثاني يقتضى أن الموجب منهما الذي هو مساوٍ للسالب إذا لم يكن مقابلة و هو الموجب الآخر صادقا كان هذا الموجب صادقا و لكن معنى صدقه هاهنا مع هذه الحيثية يقتضى أن معنى الإنسانية بعينه معنى الموجود و هو فاسد فلو أجيب به كان جوابا فاسدا و كذا الجواب بالموجب الآخر و هو أفسد و أكذب و ذلك لأنه ليس إذا كان الإنسان موجودا فى الواقع أو واحدا أو أبيض كان معناه بعينه معنى الوحدة و الوحدة ماهية بعينها ماهية شىء ما اتصف به فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب و السالب- و بين السؤال المردد بين الموجبتين إذا قيد الموضوع بحيثية ذاته فى استحقاق الجواب و عدمه- لكن بالشروط المذكور انتهى، س ر ه
^{١٧} (1) أي اتصاف الكثيرين بالطبيعة الكلية المشتركة بينها لا يستلزم كون تلك الطبيعة المشتركة فيها واحدة فى نفسها أو من جهة نفسها فافهم، ن ر ه
^{١٨} (2) بحث آخر من أبحاث الماهية ينحل إلى عدة مسائل كلها قريبة من البهامة.

منها أن الماهية التي تعرضها الكلية فى الذهن و الشخصية فى الخارج هل هي بعينها موجودة فى الخارج.
 و الجواب بالإثبات لا بمعنى أن الماهية عين حيثية الموجودية الخارجية بل بمعنى نحو من الاتحاد مع الوجود الخارجي على ما تقدم فى بحث أصالة الوجود و اعتبارية الماهية.
 و منها أن الماهية هل هي موجودة بوجود منحاز عن وجود الأفراد أو لا و الجواب بالنفي.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 8

أسلفنا ذكره فإن الواحد العددي لا يتصور أن يكون في أمكنة كثيرة و لو كانت إنسانية أفراد الناس أمرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا أبيض أسود- متحركا ساكنا إلى غير ذلك من المتقابلات و ليس نسبة المعنى الطبيعي إلى جزئياته نسبة أب واحد إلى أولاد كثيرين كلهم ينسبون إليه بل كنسبة آباء إلى أبناء نعم المعنى الذي يعرض له أنه كلي في الذهن يوجد في كل واحد و ليس كل واحد إنسانا بمجرد نسبته إلى إنسانية تفرض منحازة عن الكل بل لكل واحد منها إنسانية أخرى هي بالعدد غير ما للآخر و أما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير

فصل (2) في الكلي و الجزئي

الكلي على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذلك أنه يحتمل الشركة أو لا يمنع الشركة يتمتع وقوعه في الأعيان فإنه لو وقع في الأعيان حصلت له هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة.

فإن استشكل أحد بأن الطبيعة الموجودة في الذهن لها أيضا هوية موجودة متخصصة بأمور كقيامها بالنفس و تجردها عن المقدار و الوضع و كونها غير مشار إليه بل كل واحدة من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها- أ و لا ترى أن الصورة الموجودة في ذهن زيد يتمتع أن يكون بعينها موجودة في أذهان متعددة¹⁹ فإن كانت الصورة العقلية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات أيضا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 9

يطابق بعضها بعضا فيلزم أن يكون الجزئيات كلية.

قيل إن الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل²⁰ من حيث²¹ كونها ذاتا مثالية إدراكية غير متأصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الإللال المقتضية للارتباط

و منها أن الماهية الموجودة في أفرادها هل هي منكثرة بتكثر الأفراد بمعنى أن في كل فرد ماهية غير ما في غيره بالعدد أو أنها واحدة في الجميع بانطباقها عليها جميعا- باختبار الشق الأول لأن التحقق الخارجي يمنع الاشتراك و العموم فالماهية موجودة في كل فرد بوجود على حدة و إنما توصف بالكلية في الذهن، ط مد

19 (1) لما كانت الكلية مفسرة بشركة الماهية بين كثيرين و توهم منها أنها موجودة بعينها فيها واحدة بالعدد و هو باطل لما مر و لأنه يكون وجود الكلي مغايرا لوجود جزئياته حينئذ و هو محال و لأن الكلي العقلي موجود في العقل و الوجود عين التشخص و الموضوع من جملة الشخصيات فكيف يكون مشتركا فيه فسر الاشتراك بالمطابقة ثم قيد المطابقة بما ترى في كلام القيل، س ره

20 (1) لا يقال الصورة الخيالية أيضا مثالية إدراكية و موجود ظلي غير أصيل فيلزم أن يكون كلية لمطابقها لجزئيات أحد من نوعها لأننا نقول المراد بالمثالية و غير الأصلية و الظلية أن يكون موجودة بوجود الغير كالكي الموجود بوجود فرده فالصورة الخيالية من فرد نوع هو أيضا الغير الذي هو المرتبط إليه للإللال كما قال قدس سره سواء كانت خارجية أو ذهنية، س ره

21 (2) محصل العبارة على ما فيها من الإغلاق- إن حيثية الوجود الذهني حيثية انسلاب آثار الوجود الخارجي عن الماهية كالتشخصية و الوضع و الزمان و سائر الآثار و المفهوم الذهني بهذا الاعتبار لا حكم له أصلا و هو يقبل الانطباق على كثيرين بمعنى أن كل فرد عرضناه عليه وجدناه

بغيرها من الأمور- سواء كانت ذهنية أو خارجية و سواء تقدمت هي عليها أو تأخرت فمن الكلى ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الأعيان كتصورات المبادئ لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة.

و منها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية- فيسمى ما بعد الكثرة و مما يحقق معنى المطابقة أنك إذا رأيت شخصا إنسانيا حصل في ذهنك صورة الإنسان المبرأ عن العوارض ثم إذا أبصرت شخصا آخر منه لا يقع فيه صورة أخرى و لا يحتاج إلى صورة أخرى إلا إذا غابت الأولى عن ذهنك كقابل رسم من طوابع جسمانية متماثلة يقبل رשما من الأول و لا يختلف بورود أشباهه عليه و إذا قيل في الكتب إن الكلى واقع في الأعيان أو يشار إليه- فإنما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها إذا وجدت في الذهن أن تكون كلية و الأشياء المشتركة في معنى كلى يفترق بأحد أمور أربعة كما أشرنا إليه لأن الاشتراك إن كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس الماهية كالسواد و السطح و إن لم يكن الاشتراك في عرضي خارج فقط فقد يفترقان بفصل إن كانت الشركة في

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 10

معنى جنسى أو عرضي غير لازم إن كانت الشركة في أمر نوعي إذا اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق في الجميع و إن كان يجوز أن يكون المميز لها لازم الشخص- لا لازم النوع أو بتمامية و نقص في نفس الطبيعة المشتركة لما عرفت من وهن قاعدة المتأخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام و الناقص مما سبق.

و الحق²² أن تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصويره- إنما يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه- و إن ضم إليه ألف مخصص فإن الامتياز في الواقع غير التشخص إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام و الثاني باعتباره في نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصا في نفسه و لا يبعد أن يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فإن النوع المادى المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى.

هو هو و أما كونه في ذهن كذا و مجردا عن الوضع و المقدار مثلا فليس وجوده من هذه الجهة وجودا ذهنيا لمصادقه الخارجي و قد تقدم في بحث الوجود الذهني، ط مد
22 (1) لما ذكر قدس سره شطرا من أبحاث الكلى شرع في بيان الجزئي إذ عقد الفصل لهما و تقيد التشخص في الموضوعين بقوله بمعنى إلخ احتراز عن التشخص بمعنى الامتياز فإنه يحصل بالكليات و عن أمارات التشخص بمعنى نحو الوجود، س ره

فما نقل^{٢٣} عن الحكماء أن تشخص الشيء بنحو العلم الإحساسى أو المشاهدة الحضورية يمكن إرجاعه إلى ما قلناه فإن كل^{٢٤} وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته إلا بنحو المشاهدة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 11

و كذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق فى المطارحات من أن المانع للشركة كون الشيء هوية عينيه لما مر من أن الشركة فى الحقيقة لا معنى لها إلا المطابقة و لا كل مطابقة بل مطابقة أمر لا يكون له هوية عينيه متأصلة فإن الهوية العينية فى الحقيقة- ليست إلا الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد أكد القول- فى أن الوجود أمر ذهنى لا هوية له فى الأعيان و العجب أن التشخص عنده إذا كان بنفس الشيء الذى هو غير الوجود و غير الوجود أما نفس الماهية المشتركة أو هى مع مادة و عوارض أخرى من كم أو وضع أو زمان و هو معترف بأن كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورهما لا يمنع الشركة و أن مجموع الكليات كلى فهذه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 12

الهوية العينية إذا كانت أمرا خارجا عن الوجود الخاص الذى خصوصيته بنفس ذاته كما مر فأى شيء فيه موجب لمنع الشركة و كذا ما اختاره بعض المدققين من أن تشخص كل شخص بجزء تحليلى له يمكن حمله على الوجود فإن الوجود لا يمتاز عن الماهية فى الأعيان و ما قيل من أن تشخص الشيء بالفاعل فهو أيضا صحيح فإن الفاعل مفيد الوجود و الوجود عين التشخص- فمفيد الوجود هو مفيد التشخص و قد علمت أيضا أن كل وجود يقوم بفاعله فكل تشخص يقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا فى السببية القريبة لتشخص الشيء المتشخص.

²³ (2) هم الذين يقولون إن الكلية و الجزئية بنحو الإدراك أي الإحساس و التعلل لا يتفاوت فى المدرك فلا يرجع مذهبهم إلى أن الجزئية بالوجود إذ الإحساس لا يتعلل بالوجود نعم يستقيم فى المشاهدة الحضورية و يمكن الجواب بأن مرادهم أن الإحساس واسطة فى الإثبات للجزئية و التشخص الحقيقى و أما الواسطة فى الثبوت للتشخص فهي الوجود أو مرادهم بالتشخص أمارته فكلامهم لا يأتى عن الإرجاع المذكور و لعله قدس سره لهذا استعمل لفظ الإمكان، س ر ه

²⁴ (3) و ذلك أن حيثية الوجود الخارجى حيثية ترتب الآثار فيمتنع دخوله فى الذهن الذى حيثيته حيثية انسلاب الآثار و هو العلم الحسولى و أما العلم الحضورى الذى حقيقته نحو حصول المعلوم بوجوده الخارجى للعالم فلا مانع من تعلقه بالوجود و هو الذى يريده رحمه الله بالمشاهدة و بهذا البيان يتم جواز حصول التشخص بالمشاهدة و أما حصول التشخص بالعلم الإحساسى فلا يخلو عن خفاء فإن الصورة العلمية الحاصلة لنا عند العلم بالجزئيات سواء كانت صورة إحساسية أو خيالية لا يأتى العقل بالنظر إلى نفسها مع الغض عن الخارج عن تجويز تحقق أكثر من مصداق واحد لها و إنما يمنع عن تحقق أكثر من واحد تنطبق عليه الصورة من جهة حكم نظري آخر كحكمه بامتناع اجتماع الأمثال أو كون الوجود مساوقا للتشخص و نحو ذلك- و أما نفس الصورة العلمية فلا تأبى عن الانطباق على كثيرين و إن كانت السعة فى الصورة الحسية أو الخيالية كصورة زيد مثلا أقل مما فى الصورة العقلية كصورة الإنسان مثلا هذا و لا يبقى إلا أن يقال إن العلم الحسى إنما يحصل بنوع من وجود الأعراض المحسوسة فى العضو الحاس مما تلا لما فى الخارج ثم النفس باتحادها مع البدن تتحد بها كما تتحد بالبدن- ثم يحصل لها علم حسولى فى الحس المشترك يطابق هذا الذى اتحدت به نوع مطابقة و هذا النوع من الاتصال هو السبب فى إباته عن تجويز وقوع الشركة فى العلم الإحساسى الحاصل بالحواس الظاهرية و أما الحاصلة بالحواس الباطنية كالعلم بالحب و البغض النفسانيين فتحقق العلم الحضورى فيها أوضح لأن لها نوعا من القيام بالنفس و اتحادا معها و أما الصور الخيالية فإنما يمنع الشركة فيه حكم العقل- بأنه صورة شخص خارجي يمتنع وقوع الشركة فيه لا أن المانع عن الشركة نفس الصورة الخيالية.

مع الغض عما عداها، ط مد

و كذا ما هو مختار لبعض و هو أن^{٢٥} تشخص الشيء بارتباطه إلى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الأشياء لأنك قد علمت أن الماهيات إنما ترتبط بالجاعل الحق لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها في نفسها فبالوجود يرتبط كل شيء إلى علته و هكذا إلى ما هو علته الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال و إشراقات له تعالى.

و أما ما قال بعض أهل العلم من أن الشخص نفس تصويره يمنع الشركة و ليس ذلك بسبب مقوماته فإن المقومات لذاتها لا تمنع الشركة و لا بسبب لازم فإنه متفق فلا يمنع الشركة و لا بسبب عارض مفارق فإنه أيضا لا يمنع الشركة فتعين أن يكون بسبب المادة.

فيجب حمله على التميز الذي هو شرط للتشخص فإن الهولي حالها في التشخص و منع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الأفراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لأفراده بوضع خاص و زمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 13

فعلم^{٢٦} أن المادة أيضا غير كافية لتمييزه فإن كثيرا من الصور و الهيئات مما يقع شخصان منه في مادة واحدة في زمانين و امتياز [و امتاز] أحدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان.

و هكذا القول في حمل ما ذهب إليه بهمنيار من أن الشخص بسبب أحوال المادة من الوضع و الحيز مع اتحاد الزمان فإن المقصود منه المميز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية و لهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء الشخص بأن الشخص هو^{٢٧} وضع ما من الأوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده و لو لا أن مراده من الشخص علامة الشخص و لازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فإن الشخص المادي كزبد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه.

²⁵ (1) إشارة إلى ذوق المتألهين و الفرق بينه و بين سابقه أن القول بأن التشخص بالفاعل يمكن أن يقول به من يرى أن الواجب ماهية وجوبية مجهولة الكنه و أما في هذا القول فهو تعالى حضرة الوجود الحقيقي القائم بذاته المتشخص بنفسه و أما الفرق بأن القول بأن التشخص بالفاعل يشمل ما إذا كان بشيء أت من جانب الفاعل بخلاف الثاني فهو أيضا صحيح، س ر ه

²⁶ (1) بل المادة الثانية المصورة بالصور الملحوقه للواقع مميز و مخصص للحدث- حتى لا يلزم التخصيص بلا مخصص فإذا لم يكف المادة للتميز بمجرد فكيك يكفي للتشخص، س ر ه

²⁷ (2) ليس المراد بوضع ما أو أين ما و غيرهما مما جعلوها مشخصة المفهوم الكلي أو الفرد المنتشر من الوضع مثلا إذ معلوم أن ضم الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئية و المفهوم المنضم حاله حال المنضم إليه في أن كلا منهما من حيث هو لا كلي و لا جزئي بل مفهوم الوضع من حيث التحقق و الوجود لكن لا من حيث التحقق في ضمن فرد معين منه لتبدله مع بقاء الشخص بل من حيث الوجود و التحقق في ضمن الأوضاع الواردة على الشخص في جميع زمان وجوده كعرض المزاج الشخصي كما سيأتي ثم هذا الوضع الكذائي المأخوذ من حيث الوجود ليس مشخصا حقيقيا بمعنى ما به يمتنع صدق الماهية على كثيرين لأن وجود الوضع مثلا مشخص لنفسه لا لذي الوضع بل مشخص بمعنى أمانة التشخص و لازمه و كاشفه، س ر ه

و كذا المراد من قولهم يجوز أن يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه فإن توقف امتياز الطائر على الولود و امتياز الولود على الطائر ليس بدور إذ الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الآخر أو توقف امتياز كل منهما على امتياز الآخر و أما توقف امتياز كل منهما على نفس الآخر فلا يلزم منه محذور كما سيجيء²⁸ في حال المتضايين.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص: 14

بحث و تعقيب:

قد أورد على قولهم إن الشيئين من نوع واحد يمتاز أحدهما عن الآخر إن اتحد المحل بالزمان بأن الزمان نفسه إذا كان مقدارا لحركة الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر.

و الجواب أن التميز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها فإن المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة و ليست له ماهية غير اتصال الانقضاء و التجدد فالسؤال بأنه لم يختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا و بم امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما و تساويهما في الحقيقة يرجع إلى مثل أن يقال لم صار الفلك فلكا فإن يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما على يوم كذا و متميزا عنه كما أن تقدم الاثنين على الثلاثة طبعاً و امتيازها عنها ليس إلا بنفس كونه اثنين و يتضح ذلك اتصاحا شديداً- بأن امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته لأنها مع قطع النظر عن الأمور الخارجة من المحل و الزمان يمتاز عنه فقد علم أن التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة و ما وجد في كلام الشيخ من أنه ليس شيء من المقولات يتشخص²⁹ بذاته إلا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقاً مع وحدة الزمان فإنه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان إلا بالوضع كما أنه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع إلا بالزمان و أما امتياز كل وضع عن وضع كالقعود³⁰ عن القيام

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص: 15

فحاله كحال امتياز زمان عن زمان و مقدار عن مقدار من أنه مما يحصل بنفس حقائقها- و التشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود و قد يكون بلوازم الذات كالشمس فإن الوضع هناك

²⁸ (3) فإن معرفة كل منهما مع معرفة الآخر و ليست متوقفة عليها بل متوقفة على ذات الآخر بل على السبب الموقع للارتباط بينهما و لو توهم

دور بين الامتيازين أو بين المعرفتين- كان دوراً معيياً، س ر ه

²⁹ (1) لما وجب أن يكون الشخص متشخصاً بذاته بمقتضى قولهم الشيء ما لم يتشخص لم يشخص قال الشيخ يتشخص بذاته و لما كان التشخص بالوجود الحقيقي قال المصنف قدس سره مراده الامتياز و لما كان حصره مقدوحاً بالزمان فإنه أيضاً متميز بذاته قال المصنف قدس سره هذا مع وحدة الزمان و مع تعدد الزمان و وحدة الوضع انعكس الأمر، س ر ه

³⁰ (2) و كذا قعود عن قعود إذا المراد هو الوضع المقولي و هو الهيئة المعلولة للنسبتين- أعني نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض و نسبة المجموع إلى الخارج فإن لكل موجود من موجودات هذا العالم مرتبة في الترتيب الذي لأجسامها ليست للآخر و له نسبة إلى الخارج ليست لغيره كما في نوات الأوضاع اللازمة و المفارقة من الأفلاك و الفلكيات و العناصر و العنصریات- من أشخاص الأوضاع و أنواعها، س ر ه

من لوازمها و قد يكون بعارض لاحق في أول الوجود و قد بين أنه من باب الوضع و الزمان لا غير و أما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها و بين البدن و تشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه

فصل (3) في أنحاء التعيين³¹

قد مضى أن تعيين الشيء غير تشخصه إذ الأول أمر نسبي دون الثاني لأنه نحو وجود الشيء و هويته لا غير فالتعيين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه - و هو قد يكون عين الذات كتعيين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره و كتعينات الماهيات الإمكانية و المفهومات العقلية في الذهن فإنها أيضا عين ذاتها و قد يكون أمرا زائدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب من الأمي بالكتابة - و قد يكون لعدم حصول ذلك الأمر له كامتياز الأمي من الكاتب بعدم الكتابة و الأول لا يخلو من أن يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياط له أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعيين الزائد قد يكون وجوديا - و قد يكون عدميا و قد يكون مركبا منهما و النوع الواحد قد يجمع لجميع أنواع التعيين فالإنسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس و بحصول صفة وجودية في فرد من أفراد - يمتاز عن المتصف بصفة أخرى وجودية كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار و عن المتصف بصفة عدمية كالعليم عن الجهول و يمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة أخرى و بالعكس و التعينات الزائدة كلها من لوازم³²

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 16

الوجودات حتى إن الأعدام المتميزة بعضها عن بعض تمايزها أيضا باعتبار وجوداتها في أذهان المعبرين لها أو باعتبار وجودات ملكاتها لا أن لها ذوات متميزة بذواتها أو بصفاتهما و الحق³³ أن التميز بالصفات الزائدة يرجع في الحقيقة إلى تميز تلك الصفات و تمايزها يكون بنفسها لا بصفة أخرى و إلا لزم التسلسل المستحيل - فالتميز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بأمر زائد على التميز إلا بالعرض

فصل (4) في الفرق بين الجنس و المادة و بين النوع و الموضوع

³¹ (1) كما أن التشخص الحقيقي عين الوجود مصداقا و مساوقة مفهوما كذلك التعيين عين الامتياز و التميز مصداقا و مساوق مفهوما، س ر ه
³² (2) أي التميز من أحكام الوجود و مستدعيه و لا ميز في الأعدام بما هي أعدام، س ر ه
³³ (1) أي في كل موضع حصل تميز بمميزات و تكثر بمكثرات ففي الحقيقة تلك المميزات متميزة و تلك المكثرات متكثرة لا ذلك الموضع لا بالعرض و ما بالعرض فيه صحة السلب - فإذا تكثر و تميز البياض مثلا بالموضوعات و الأزمنة و الجهات فهذه هي المتكثرات المتميزات - لا البياض إلا بالعرض و لا ميز و لا كثرة في صرف ذات ذلك البياض، س ر ه

إن الماهية^{٣٤} قد تؤخذ بشرط لا شيء بأن يتصور معناها بشرط أن يكون

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 17

ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع مادة له^{٣٥} متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتهاء شرط الحمل و هو الاتحاد في الوجود و قد يؤخذ لا بشرط شيء بأن يتصور معناها مع تجويز كونه وحده و كونه لا وحده بأن يقترن مع شيء آخر فيحمل على المجموع و على نفسه وحده و الماهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع - بل يكون^{٣٦} أمرا محتملا للمقولية على أشياء مختلفة الماهيات و إنما يتحصل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 18

بما ينضاف إليه فيتخصص به و تصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنسا و المنضاف إليه الذي قومه و جعله أحد تلك الأشياء فصلا و قد تكون متحصلة في ذاتها غير متحصلة^{٣٧} باعتبار انضيااف أمور إليها يجعلها كل واحد منها إحدى الحقائق المتأصلة كالأنواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص^{٣٨} واحد

³⁴ (2) يجب أن ينتبه على أن الحمل المتحقق بين النوع و بين الجنس و الفصل بأخذ الماهية لا بشرط أو بشرط شيء إنما هو في مرتبة الذات و هي الماهية من حيث هي المرفوع عنها جميع المحمولات الخارجة عن الذات حتى الوجود و سائر لوازم الماهية فليس الحمل إلا أوليا كقولنا الإنسان إنسان و الإنسان حيوان و الإنسان ناطق إذ لا تحقق للوجود الخارجي في هذه المرتبة حتى يستقيم الحمل الشائع و لا يستلزم ذلك كون الحمل بين الجنس و الفصل حملا أوليا لأن دخولهما في ذات النوع غير دخول أحدهما في ذات الآخر فلو دخل الفصل في حد الجنس انقلب المقسم مقوما هذا خلف و لو دخل الجنس في حد الفصل أدى ذلك إلى تكرار الجنس في حد الفصل إلى غير النهاية لأنه يحتاج فيه إلى فصل يقسمه و يحصله و هو داخل في حده أعني حد فصل الفصل و هلم جرا فكل من الجنس و الفصل خارج عن حد الآخر زائد عليه و الحمل بينهما شائع و لذا ذكر القوم أن الجنس عرض عام للفصل و الفصل خاصة بالنسبة إلى الجنس و من هنا يظهر أن الجنس مرتبة إبهام النوع و الفصل مرتبة تحصيله و النوع هو النوع وحده مرتبة تفصيله و يتفرع عليه أن كلا من الجنس و الفصل بالنسبة إلى النوع عينه و إنما يسميان جزءين منه لوقوعهما جزءين في الحد و قد بينه المصنف رحمه الله في ذيل كلامه بقوله و إنما يقال للجنس و الفصل جزءا إلخ و منه يظهر أيضا أن الماهية الجنسية من حيث هي جنس لا حكم لها و إنما الحكم للفصل لأن الحكم يستتبع تعينا في موضوعه و لا تعين للجنس لإبهامه نعم يمكن أن يكون له بعض الأحكام من جهة كونه نوعا متوسطا و سيتعرض رحمه الله لهذا المعنى تفصيلا، ط مد

³⁵ (1) لا يخلو عن مسامحة فإنما هو مادة بالنسبة إلى الجزء الآخر الذي هو الصورة- و أما بالنسبة إلى المجموع من المادة و الصورة فإنما هو علة مادية و كان من حق العبارة أن يقال مادة فيه، ط مد

³⁶ (2) فالجنس بما هو جنس لا يمكن للعقل الإشارة إليه بنحو الاستقلال إلا على أنه كان الأمر الدائر المردد بين الماهيات التامة التي هي الأنواع و لو أخذنا ما في العقل كان مادة عقلية و الفصل صورة عقلية فلم يكونا جنسا و فصلا 17 و إلى هذا أشار الشيخ في الشفا بقوله فبين من هذا أن الجسم إذا أخذ على الجهة التي يكون جنسا يكون كالمجهول بعد- لا يدرى أنه على أي صورة و كم صورة يشمل و يطلب النفس تحصيل ذلك لأنه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل إلى آخر ما أفاده فلكون الجنس فانيا في الفصول متحد بها- يحمل على الكثرة المختلفة الحقائق بخلاف النوع فإنه لكونه طبيعة محصلة يحمل على الكثرة المتفقة الحقائق اعلم أن المراد بعدم تحصيل ذات الجنس عدم تحصيله وجودا لأن وجوده في الحقيقة وجودات هي وجودات الفصول المقسمة و إبهام ماهية من حيث التحقق- و ليس المراد إبهام ماهية من حيث المفهوم لأن مفهومها متعين و ليس تعين مفهومها بما هو مفهوم بالفصل و إلا لكان المقسم مقوما و ليس المراد بالإبهام عدم تمامية ماهية حيث إنه بعض الماهية فإن الفصل أيضا بعض الماهية و هذا لك أظهر في أجناس البسائط كالكم و الكيف فإن في المركبات الخارجية يختلط عليك لحاظ مادية أجناسها و لحاظ جنسيتها- و لا اختصاص لإبهامها الوجودي فإنها في العقل الداخلي و الخارجي هكذا و إذا أخذها العقل فقط فهو حكمها بما هي مفهومات أو بما هي مأخوذات مواد عقلية، س ره

³⁷ (1) أي لا أنها متحصلة بانضيااف الفصول كما قبله، س ره

³⁸ (2) كل نوع من الأنواع المتأصلة له فرد نوري عقلي له اعتناء بسائر أفراد نوعه المادية إلا الهويلى و الزمان و الحركة لكونها خاصة بالعالم الجسماني الظلماني، ن ره

من نوع كهيولى عالم العناصر و من هذا³⁹ نشأ اختلافهم فى كون وحدتها نوعية أو شخصية و لا معنى للتنازع لأنها فى حد ذاتها نوع منحصر فى شخص و إذا أخذت لا بشرط شىء حصل لها إبهام جنسى بالقياس إلى الصور المنوعة المنضافة إليها- فالحيوان مثلا إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شىء و إن اقترن به ناطق مثلا صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان و الناطق و لا يقال له حيوان كان مادة و إذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصا و متحصلا به كان نوعا و إذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شىء و أن لا يكون كان جنسا فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه فى الوجود و الثانى نفسه و الثالث جنسه و جنس الأول أيضا فيكون محمولا و لا يكون جزءا و إنما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع لأن كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة أنه لا بد للعقل من ملاحظتهما- فى تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخلى تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون مقدما على النوع فى العقل بالطبع و أما بحسب الخارج فيكون متأخرا عنه لأنه ما لم يوجد الإنسان مثلا فى الخارج لم يعقل له شىء يعمه و غيره و شىء يخصه و يحصله و يصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة كلام الشيخ فى الشفاء و فيه أبحاث

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 19

الأول أن مورد القسمة هو الماهية المطلقة و هى ليست إلا المأخوذة لا بشرط شىء فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شىء و إلى غيرها تقسيم الشىء إلى نفسه و إلى غيره.

و الجواب⁴⁰ أن المقسم و إن كانت الماهية المطلقة إلا أن العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقة و يقسمها⁴¹ إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار و إليها معتبرة بالنحوين الآخرين فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا و القسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق و لا شك أن الأول أعم من الثانى.

الثانى أن المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لا يقارنه شىء أصلا زائدا كان أو غير زائد و حينئذ يكون القول بكونه جزءا متضمنا لما هو زائد عليه تناقضا لأن المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال إذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول و عرض و عمق من جهة ما له هذا و يشترط أنه

³⁹ (3) بل من كون وحدتها وحدة شخصية مبهمة لأن لها مراتب كحصى الكلى- و لذلك بين ماء الكيزان الموزع عليها من الحبرة و ماء الحبرة مناسبة ليست هي بينه و بين ماء البحر- و لذلك يقال هذه من ماء الحبرة و لا يقال ماء البحر مع أن الهوى واحدة بالعدد و قد قرروا هذا فى مبحث الهوى فالظلمة ذات وجه كالنور لكن تلك من فرط الضعف و الفقدان- و هذا من فرط القوة و الوجدان و عنت الوجوه للحي القيوم، س ر ه

⁴⁰ (1) فهذا نظير مطلق الوجود المنقسم إلى الوجود المطلق و المقيد فى هذا العلم- و مطلق الماء المنقسم إلى المطلق و المضاف فى الفقه و مطلق المفعول المنقسم إلى المطلق- و به و له و فيه و معه فى النحو و نحو ذلك، س ر ه

⁴¹ (2) و فى نسخة و تقسيمها إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار و إليهما،

ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل حس أو تغذ أو غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم مادة.

و الجواب أن المراد من المأخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات و الماهية- أى لا يحتاج فى تتميم ذاته إلى شىء آخر حتى لو انضم إليه شىء صار ماهية أخرى غير الأولى فهى فى حد نفسها كاملة تامة بخلاف المأخوذ لا بشرط فإنه ماهية ناقصة يحتاج إلى تمام و لا ينافى ذلك كونه جزءا له و لما يزيد عليه لأن المجموع ماهية أخرى.

الثالث أنه جعل غير المبهم من أقسام المأخوذ بلا شرط شىء و صرح أخيرا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 20

بأنه مأخوذ بشرط شىء.

و الجواب أن^{٤٢} مبناه على أن الأول أعم من الثانى فلا منافاة.

الرابع أن النوع هو مجموع الجنس و الفصل و جعله عبارة عن المتحصل بما انضاف إليه و المأخوذ بشرط شىء تسامح فالجسم مثلا ليس نفسه تصوير بإضافة النفس و الحساسية و المتحركة نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الأمور نوع حيوانى.

و الجواب أنه مبنى على أن الجنس و الفصل و النوع واحد بالذات و حقيقة الكلام أن المأخوذ لا بشرط شىء إذا اعتبر بحسب التغير بينه و بين ما يقارنه من جهة و الاتحاد من جهة كان^{٤٣} ذاتيا محمولا و إذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا و هو المراد بالمأخوذ بشرط شىء.

الخامس أن المادة إذا كانت من الأجزاء الخارجية فمن أين يلزم تقدمها فى الوجود العقلى- و الجواب^{٤٤} أن ذلك من جهة أن^{٤٥} تصور النوع كالإنسان مثلا يتوقف على تصور جنسه و فصله و معروض الجنسية و الجزئية شىء واحد هو ماهية الحيوان و التغير إنما هو

⁴² (1) إن قلت فيلزم جعل القسم قسيما و بالعكس قلت الأعمية بحسب الاعتبار- فإن المأخوذ بشرط شىء باعتبار يؤخذ لا بشرط باعتبار آخر فالقسامية باعتبار و القسمية باعتبار فجعله عبارة إلخ حيث جعل المشروط نوعا في قوله و إذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق إلخ- و في قوله و الثانى نفسه، س ر ه

⁴³ (2) أي يكون ذاتيا بحسب المغايرة و محمولا من جهة الاتحاد فافهم أما إذا اعتبر من جهة الاتحاد لا غير فلا يلاحظ حينئذ كونه ذاتيا فلا ضير في التعبير عنه حينئذ بما يعبر به عن النوع فافهم، ن ر ه

⁴⁴ (3) الأولى أن يقال إن المادة بما هي مادة متقدمة في الوجود العقلي أيضا لأن تصور البيت مسبوق بتصور السقف و الجدران و تصور الإنسان مسبوق بتصور النفس و البدن- و لا سيما بناء على تجويز التحديد لأجزاء الخارجية كما جوز الشيخ، س ر ه

⁴⁵ (4) و عبارة أخرى الإبهام الذي يعرض الجنس من حيث التحصلات النوعية التي هي الفصول إنما هو إبهام للجنس بالقياس إلى ما في الأنواع من المتحصل و أما في نفسه فهو نوع تحصل للجنس و بهذا النظر يعود الجنس مادة و جزء، ط مد

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 21

بحسب اعتباره في الأول لا بشرط شيء و في الثاني بشرط لا شيء.

السادس أن ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه مقدما عليه.

و الجواب^{٤٦} أن الجسم الذي هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس إليها أعني المجموع فهنا جسمان موجودان أحدهما جزء للآخر و هكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا.

السابع أنه كما أن الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأشخاص فكيف جعل الأول مبهما غير متحصل و الثاني متحصلا غير مبهم.

و الجواب أن العبرة بحال الماهيات و الحقائق الكلية من حيث كونها معقولة فالإبهام و عدمه بالقياس^{٤٧} إلى الإشارة العقلية فالجنس مبهم لأنه ماهية ناقصة يحتاج إلى متمم بخلاف النوع فإنه ماهية كاملة لم يبق له تحصيل منتظر - لا باعتبار الوجود الخارجي و قبولها الإشارة الحسية و ذلك إنما يحصل بالأعراض الخاصة إما إضافات فقط كشخصيات الأمور البسيطة من الصور و الأعراض فإن تشخصها بحصولها في محالها أو أحوال زائدة على الإضافات فمع التحفظ على هذا الفرق - لا ريب لأحد في عروض الإبهام و التحصيل للنوع بالقياس إلى العوارض التي هي لوازم - و علامات للتشخص فيجرى فيها بل في كل كلي سواء كان ذاتيا أو عرضيا - الاعتبار الثلاثة المذكورة فماهية الفصل إذا أخذت بشرط لا شيء فهي جزء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 22

و صورة و إذا أخذت لا بشرط شيء فهي محمول^{٤٨} و فصل و إذا أخذت مع ما يتقوم بها فهي عين النوع و ماهية العرض أيضا عرض و عرضي و مجموع حاصل منهما جميعا - بالاعتبارات الثلاثة و الفرق بين المجموعين أن الأول ماهية طبيعية لها وحدة ذاتية - بخلاف الثاني فإنه ماهية اعتبارية و الأولى أن يسمى ماهية النوع المأخوذة بالاعتبار الأول موضوعا بدل المادة و كذا ماهية الجنس المأخوذة كذلك بالقياس إلى

⁴⁶ (1) فلاشتباه نشأ من خلط الجسم بالمعنى الذي هو به مادة مع الجسم بالمعنى الذي هو جنس، س ر ه
⁴⁷ (2) هذا على مذهب المشائين و أما على طريق الإشراقيين القائلين بالمثل النورية - فالتحصيل للنوع مجردا عن العوارض المادية هو في عالم أرباب الأنواع بخلاف الجنس إذ ليس في عالم المفارقات أرباب الأجناس، س ر ه
⁴⁸ (1) فالفصل لا بشرط بالنسبة إلى الجزء الآخر الذي في الحد و هو الجنس كما أن الجنس لا بشرط بالنسبة إليه و كلاهما يحملان على الحد التام و على نفسيهما و إن كانا يختلفان بالإبهام و التحصيل إذا قيس أحدهما إلى الآخر فإنما ذلك باقتضاء من نفسيهما حكم اللابشرطية إنما هو الاتحاد و صحة الحمل و أما الإبهام و التحصيل فهو لازم ذاتهما لا غير، ط مد

العوارض دون الفصول لأن المحل المتقوم بما يحل فيه مادة له و المستغنى عما يحل فيه موضوع له فشىء واحد يجوز أن يكون مادة و موضوعا بالقياس إلى شئيين.

نكتة-

و لما علمت أن الطبيعة الجنسية ماهية مبهمه ناقصة تحتاج في حد حقيقتها إلى فصل فلا يتصور أن يحتاج إلى الفصل في بعض المواضع و يستغنى عنه في بعضها فلو تحصل دون فصل فتكون مستغنية بحسب الماهية و قد فرض الافتقار إليه بنفس الماهية فالحقائق البسيطة يستحيل أن يزول فصلها عن طبيعة جنسها إلى بدل لأنه إذا زال الافتقار إلى الفصل فبقيت [فيبقى] الطبيعة محصلة دونه فما كانت طبيعة جنسية فعلم أن الافتقار إلى الفصل ليس⁴⁹ لمجرد التمييز لأنه يحصل بالعوارض أيضا بل لكون الماهية في حد ذاتها ناقصة يحتاج إلى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل في موضع و بعدمه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 23

في موضع آخر إلا بحسب الاعتبار العقلي فإن المأخوذ بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي و مما يجب أن يعلم أنه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية و بينه في البسائط فإن الجنس في المركبات الخارجية يمكن أن يجرد عن جنسيته و يؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته و ذلك لأن جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار أنه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شىء آخر كالإنسانية و الفرسية و غير ذلك إذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقة في الأجسام غير مختلف بشىء داخل بل بأمور تنضاف إليه من خارج و هو بهذا المعنى لا يصدق على الإنسان و الفرس و غيرهما من النظائر لأنها مركبة منه و من شىء آخر بل تكون مادة لها- فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لأن حقيقته قد تمت و تحصلت بحسب الواقع- و إلا لما أمكن أن ينتقل الجسم من الجمادية إلى الحيوانية و النباتية بل إنما يكون جنسا بمعنى أنه جوهر ذو طول و عرض و عمق بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون- و إذا أخذ هكذا فكونه ذا حس أو تغذ لا يلزم أن يكون خارجا عنه لاحقا به إذ يصدق على الحساس و المتغذى و غيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية و أنها جوهر ذو أقطار ثلاثة- و إن لم يصدق عليها أنها جوهر ذو أقطار ثلاثة فقط و أما الجنس في البسائط كاللونى فلا يمكن أن يقرر لها ذات إلا أن ينوع بالفصول و لا يوجد في الخارج لونية و

49 (2) المراد بالتمييز التمييز بحسب الوجود الخارجي و معلوم أنه يحصل بالأعراض المفارقة أيضا و أن الفصل إنما يحتاج إليه الجنس في مقام تنويع الذات دون الوجود الخارجي هذا و أما ما ذكره أهل المنطق أن الفصل شأنه تمييز الشىء عما عداه و أنه يقع في جواب أي شىء هو في ذاته فإنما يعنون به التمييز في مرتبة الماهية أي بتحصيل ماهية الجنس لا في مرحلة الوجود الخارجي، ط مد

شئ آخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد^{٥٠} في الخارج جسيمة و صورة أخرى غير الجسمية يكون الإنسان حاصلًا منهما و ما نقل^{٥١} عنهم أن الجنس و الفصل مطلقًا جعلهما واحد و جعل الجسم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 24

بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه أن الجنس باعتبار جنسيته و إبهامه ليس جعله غير جعل أحد من الفصول و أما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل.

و ما قيل^{٥٢} من أن الحيوان إذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدث جسمية أخرى غير صحيح كيف و لا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور و الأعراض سواء كان جسما بسيطا أو هيولى و تلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات - بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت و إن زالت عنها حيثية كونها بدنا أو جسما حيوانيا و أما أن هويتها قد بطلت و حصلت لها هوية أخرى - فهو قريب من مجازفات أصحاب الطفرة و التفكيك و استحاله بقاء الأعراض.

فائدة -

ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبائع العامة أنه إن وجب تخصصها بأحد الجزئيات فلا يوجد غيرها و إن أمكن فلحوقها^{٥٣} به لعله.

فاعلم أن ذلك إنما يستصح إذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الأعيان أما مثل اللونية للبياض و السواد فلا يقال إن اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضا - و إن لم يقتض فكون اللون بياضا يكون لعله لأن اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الأعيان متميزة عن مفرقية البصر حتى يشار إليها بكونها كذا أو كذا بل إذا كانت طبيعة كالجسمية أو الهيولى مما لها تحقق في الأعيان فتخصصها بالنارية أو الفلكية أو بعض الهيئات كالحركة و التحيز و الاستدارة و غيرها لو كان للجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة أو الهيئة و إلا فلا بد هناك من علة زائدة على الجسمية - فلا مانع من بقاء مادة يتوارد الصور و الأعراض عليها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 25

⁵⁰ (1) أي موجودان مرتبانان لا متكافئان إذ لا صورة جسمية بلا صورة نوعية فالصورتان مرتبتان كالهوى و الصورة بناء على التركيب

الانضمامي و أما اللونية و المفرقية فليس لهما وجودان و لو مرتبين و لهذا كان العرض بسيطا خارجيا، س ر ه

⁵¹ (2) أي حتى في المركبات الخارجية و لو باعتبار أخذهما بشرط لا و لهذا قال لو كان صحيحا، س ر ه

⁵² (1) مغالطة نشأت من الاشتباه بين معنيي الجسم المذكورين، س ر ه

⁵³ (2) الأولى لحوقه بها كما يخفى، س ر ه

فصل (5) فى معرفة الفصل و فى الفرق بين الفصل و ما ليس بفصل و فى كيفية اتحاده مع الجنس

إن ما يذكر فى التعاريف بإزاء الفصول فبالحقيقة هى ليست بفصول بل هى لوازم و علامات للفصول الحقيقية فالحساس و المتحرك ليس شىء منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان^{٥٤} بل فصله كونه ذا نفس دراكه متحركة و ليست الدراكه و المتحركة عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه و شعبه لكن الإنسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية أو لعدم وضع الأسماء لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم و العلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم^{٥٥} المتقوم بالانفعال الشعورى أو الإضافة الإدراكية و إلا لزم تقوم الشىء من المقولات المتباينة و قد تحقق عندهم أن الشىء الواحد لا يندرج تحت مقولتين إلا بالعرض بل الفصل الحقيقة هو الذى له مبدأ هذه الأمور و هكذا فى نظائره فكل معنى إذا اعتبر معه معنى آخر فإن كان مما يغيره بحسب التحصل و الوجود فذلك المعنى ليس فصلا له - بل عرضا خارجا عنه و إن كانت المغايرة بينهما باعتبار الإبهام و التحصل كان فصلا - قال الشيخ فى إلهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 26

نفسه أشياء كثيرة كل واحدة منها ذلك المعنى فى الوجود فيضم إليه معنى آخر يعين وجوده بأن يكون ذلك المعنى مضمنا^{٥٦} فيه و إنما يكون آخر من حيث التعيين و الإبهام لا فى الوجود انتهى.

بحث و تحصيل:

قد ذهب بعض الناس إلى نفي الأجزاء العقلية فى البسائط - و أرجعها إلى اللوازم بأن يكون اللازم المشترك هو الجنس - و اللازم المختص هو الفصل و حيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذوات - مشتركة فى أمر عرضى بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه و كان متحاشيا عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقائق متخالفه ارتكب القول بأن الجنس و الفصل فى الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها فى

⁵⁴ (1) بشرط أن لا يفهم الإضافة من كلمة ذا و تخللها لتصحيح الحمل ثم إذا لم يكونا فصلين فلا يلزم فصلان فى مرتبة واحدة لواحد بل يلزم لازمان لفصل واحد هو النفس الحيوانية - و الحاصل أن الفصل الحقيقي الذى هو مقوم للحقيقة العينية و علة لتحصل الجنس فى الخارج - ليس ذلك المفهوم و لا المصادق الذى هو الصورة المحسوسة الكيفية و لا الانفعال و لا الإضافة - بل هو النفس الملزومة لهذا الأعراض، س ر ه

⁵⁵ (2) كيف و ذاتي الشىء ما يثبت له مع قطع النظر عن جميع ما عداه و الانفعال و الإضافة تنشأان للشيء بملاحظة الغير على أن الانفعال عرض و الإضافة أضعف الأعراض و الصورة المحسوسة كيفية فالجوهر كيف يتقوم بالعرض و لو كان الإحساس بالإنشاء كما هو رأي المصنف فإن يفعل أيضا عرض، س ر ه

⁵⁶ (1) فالفصل يتضمن الجنس بالقوة لا ملتزم بالقوة فافهم، ن ر ه

الواقع لكن^{٥٧} الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص و المسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص.

و فيه من التكلف ما لا يخفى على أحد و بناء ما أوقعه في ذلك هو ما ربما يتوهم - أن السواد مثلا إذا فصلناه إلى اللون و قابض البصر فإن طابق كل منهما نفس السواد - فلا فرق بينهما ثم إذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض أيضا فيلزم كون السواد و البياض شيئا واحدا و إن طابقتها أحدهما و طابق الآخر شيئا آخر فيكون السواد أحدهما فقط و إن طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 27

طابقه الآخر فيتركب في الخارج و قد فرض بسيطا فيه هذا خلف فعلم أنه الأجناس و الفصول في البسائط أمور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو في العين - فلا ذاتي له بوجه من الوجوه.

و وجه اندفاعه ما لوح إليه من أن المعاني التي كل منها ماهية كاملة متحصلة - إذا أخذت من نفس ماهية لوجب كون المأخوذ منها تلك المعاني من الحقائق المركبة - و كل متحصل يتحد مع متحصل آخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الأول مع الثالث أيضا و أما إذا كانت المعاني المأخوذة عنها بعضها ناقصا في ذاته أو باعتبار أخذه مبهما و بعضها بخلاف ذلك و يكون اقتران بعضها إلى بعض كاقتران قوة إلى ضعف أو كمال إلى نقص إلى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة و كذا الماهية المبهمه إذا اتحدت مع كل واحد من الأشياء و تحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الأشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الإنسان و الفرس مع تباينهما.

توضيح الكلام أن الحثيات و المعاني المنتزعة عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع و منها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بأن يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الأمر بالأمور المحصلة و متحد معها غير مخلوط و لا متحدا بل أمرا مبهما و يضم إليه المعاني المخصوصة و هذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل بشيء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الأمر و قد حصل بانضمامهما شيء ثالث كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شيء إلى شيء لا تميز بينهما إلا بحسب التعيين و الإبهام فالأول يقتضي التركيب في الواقع و الثاني يقتضيه في اعتبار العقل - و إن كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبة من الواقع.

57 (2) هؤلاء لم يتفطنوا بأنه إذا كان منشأ انتزاع اللون مشكوك الاختصاص كان اللون أيضا مشكوكا مع أنه لا يحتمل الاختصاص بالسواد مثلا عند العقل إلا أن يقال اللون له مراتب - كل منها لازم لعرض مخصوص غير متيقن الاختصاص به و يجوز انتزاع مفهوم واحد من مختصات مشكوك الاختصاص فيكون اللون كالحرارة على ما يقال إنها ليست لازما مشتركا - فإن الحرارة الغريزية و الأسطوسية و غيرها متخالفة بالنوع و كالنور حيث إن نور الشمس - يوجب إبصار الأعشى بخلاف غيره و حينئذ التكلف أن الاختلاف في اللون ليس إلا ما هو بالفصول و أنه على الحكيم أن يوقن بالاختصاص أو الاشتراك، س ر ه

فإن قلت إذا أخذ كل واحد من معنيي الجنس و الفصل من نفس ماهية بسيطة- ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادة و صورة فكان كل منهما متحصلا فيكون

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 28

الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك أن يكون المأخوذ منه مركبا خارجيا بناء على أن الأمور المتباينة لا يطابق ذاتا أحديهما.

قلت أخذ الجنس و الفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما أمرا متحصلا- حتى يكون الجنس مادة عقلية و الفصل صورة عقلية و بالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون مركبا من مادة و صورة إنما هو بمجرد⁵⁸ وضع العقل لا غير إذ لا تركيب هناك بهذا الوجه أصلا بل ذلك أمر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع.

فإن قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور أن يكون المحدود نوعا بسيطا- لا تركيب فيه أصلا إلا بمجرد فرض العقل و الحد مركبا من معان متعددة كل منها غير الآخر.

قلت مقام⁵⁹ الحد مقام تفصيل المعاني المأخوذة من نفس ذات و ملاحظتها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 29

فردا فردا و مقام المحدود إجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود و إن كان الحد و المحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية أخذ المعاني من ذات بسيطة

فصل (6) في كيفية تقوم الجنس بالفصل

⁵⁸ (1) أي اعتباري و لكن من الاعتبارات النفس الأمرية لا كإنياب الأغوال و إلا لكان التركيب العقلي في البسائط العرضية جهلا مركبا فالتحقيق أن التركيب العقلي لها من الأمور الواقعية لأن الماهيات تحصل بأنفسها في العقل و لها أكوان و برزات فالتركيب في ذاتها في موطن الذهن وجودي بعينه فقله غير مطابق للواقع أي للخارج و أيضا التركيب بهذا الوجه أي من المتحصل و المتحصل غير مطابق لنفس الأمر و أما التركيب من لا متحصل و متحصل و معين فهو مطابق لنفس الأمر فحصل التوفيق بينه و بين ما مر- أنه صادق بحسب مرتبة من الواقع، س ره

⁵⁹ (2) إن قلت هذا لا يجدي نفعا لأن الكلام في أنه إذا كان الشيء أمرا بسيطا كيف يتحقق التركيب العقلي و تعدد المعاني انتزاعي صرف قلت سيأتي في تنمة الكلام في العلة و المعلول قريبا من الخوض في ذكر أنواق العرفاء أن لهذه المعاني صورا متميزة عند العقل يحصله عن الشخص بحسب استعدادات يعرض للعقل بحسب التنبيه لمشاركات أقل أو أكثر- و مبانئات له فانتظر و بالجملة في كيفية التركيب من الأجزاء العقلية أقوال كما نقلها المحقق الشريف بعد اتفاقهم على تعددها في العقل أحدها أنها متعددة في العين ذاتا و وجودا و هو سخي و ثانيها أنها متعددة ذاتا لا وجودا بناء على تقدم الماهية على الوجود بالتجوهر و السؤال مدفوع على هذا القول و ثالثها أنها واحدة في العين ذاتا و وجودا و السؤال به أغلق و الجواب كما علمت و ستعلم من أخذا بالاعتبارات النفس الأمرية فمحط فائدة جوابه قدس سره قوله لما علمت إلخ و التأدية بصيغة الماضي لأنه علم من مطاوي كلماته السابقة أيضا و المصنف قدس سره لا يرتضي بشيء من هذه الأقوال بل اختار قولاً رابعاً- هو أيضا مفهوم من كلام المحقق الشريف و هو أنه ليس في الخارج إلا نحو من الوجود ينتزع من العقل لأجل مشاركات أقل أو أكثر مفاهيم ذاتية أو عرضية كما سيأتي و عليه ينزل قوله قدس سره أن الفصل نحو من الوجود و إنما خصص ذلك بالفصل لأن الجنس مستهلك في الفصل و شبيهة النوع به، س ره

هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما فى الوجود و المتحدان فى ظرف لا يمكن تقوم أحدهما بالآخر وجودا بل بحسب^{٦٠} تحليل العقل الماهية النوعية إلى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 30

جزءين عقليين و حكمه بعليه أحدهما للآخر ضرورة احتياج أجزاء ماهية واحدة بعضها إلى بعض و المحتاج إليه و العلة^{٦١} لا يكون إلا الجزء الفصلى - لاستحالة أن يكون الجزء الجنسى علة لوجود الجزء الفصلى و إلا لكنت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع فبقى أن يكون الجزء الفصلى علة لوجود الجزء الجنسى و يكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة- و علة للقدر الذى هو حصه النوع و جزء للمجموع الحاصل منه و مما يتميز به عن غيره.

وهم و تنبيه

: ربما يتوهم أحد أن الناطق مثلا إن كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له و إن كان علة للحيوان المخصوص فلا بد و أن يفرض تخصصه أولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل فى الوجود و استغنى عن العلة بوجوده و الحل فى ذلك أن الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس متقدم عليها فسببية السبب^{٦٢} ليس لأن المعلول اقتضاه لكونه ما وجد بعد فى مرتبة السبب بل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 31

لإيجاب السبب وجوده فذلك هاهنا ليس أن الحيوان بحيوانيته اقتضى أن يكون له فصل و إنما من قبله الحاجة المحضة من دون اقتضاء أمر معين لكن الناطقية اقتضى بحسب ذاتها أن يلزمها الحيوانية المعينة^{٦٣}

⁶⁰ (1) إن قلت إن لم يحللها العقل كان محض الاتحاد فلا عليه و إن حللها كانا مادة و صورة- فالصورة كانت علة لا الفصل قلت قد أشار إلى جوابه بقوله جزءين عقليين فهنا شق ثالث هو أن لا يكون محض التغاير كما فى المادة و الصورة و لا محض الاتحاد كما فى الخارج- بل يكون ذا حظ من الجانبين كما قال قدس سره عند ذكر الأبحاث على الشيخ و حقيقة الكلام أن المأخوذ لا بشرط شيء إذا اعتبر بحسب التغاير إلخ فارجع و هذا نظير الشبهة المشهورة فى اكتساب المجهولات حيث يجاب عنها بأن المطلوب ليس مجهولا مطلقا بل مجهول من وجه و معلوم من وجه فيكر المشكك راجعا أن الوجه المجهول لا يمكن طلبه لمحالية طلب المجهول المطلوب و كذا الوجه المعلوم لمحالية تحصيل الحاصل و التحقيق أنهما ليسا مطلوبين اثنين بل شيء واحد ذو وجهين و المغالطة نشأت من تنزيل الاعتبارين لواحد- منزلة شينين متأصلين و لنا أن نعكس الأمر و نقول العلية بحسب الخارج كما هو وظيفة الحكيم الباحث عما فى الأعيان فإن الفصل الطبيعى هو الصورة و الجنس الطبيعى هو المادة و الصورة شريكة العلة عندهم إن قلت فالعلة للصورة لا للفصل مثلا قلت قد تكرر منه أن ذات الجنس الطبيعى و المادة واحدة كما أن ذات الفصل الطبيعى و الصورة واحدة و التفاوت ليس إلا باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا، س ر ه

⁶¹ (1) و فى المركبات الخارجية إذا اعتبر اتحاد الجنس و المادة و الفصل و الصورة- فالبيان أوسع إذ الصورة شريكة العلة للمادة و يمكن إجراؤه فى البسائط الخارجية بتعميم المادة و الصورة ليشمل المادة و الصورة العقليتين، س ر ه

⁶² (2) الأوضح أن يقال إنه علة للحيوان المخصوص بنفس الفصل لا بتخصيص آخر قبله و أما ما ذكره قدس سره فيبانه ناظر إلى قوله فلا بد و أن يفرض تخصصه أولا حتى يكون الناطق علة له فأفاد أن علية الناطق ليست لأن الحيوانية المعينة اقتضتها إذ لم توجد بعد و لم تتعين بل عليته أي ما هي حقيقة العلية و الخصوصية الخاصة اقتضتها و عينتها لأنها متقدمة على معلوله و إن كانت العلية الإضافية متأخرة عن الطرفين، س ر ه

⁶³ (1) إن كانت النسخ جميعا هكذا فهو سهو من القلم و الصواب المعينة، س ر ه

المطلقة فالحاجة المطلقة إنما جاءت من قبل الحيوان و تعين^{٦٤} المحتاج إليه إنما جاء من قبل الفصل و تعدد العلل لمعلول واحد جنسى غير مستنكر لضعف الوحدة فى الطبيعة الجنسية.

و العجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفتنه بهذا الأصل حيث ذهل عنه^{٦٥} حين أقام حجة على إثبات الهيولى و قد أهمل فى إعماله و أعجب من ذلك أنه قال بعد ذكر تلك الحجة و قد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا فى شيء من مقدماته و خلاصه حجته المذكورة فى إثبات الهيولى لجسمية الفلك أن جسمية الفلك يلزمها مقدار معين و شكل معين لعدم قبولها الكون و الفساد و سبب اللزوم إما نفس الجسمية أو أمر حال فيها أو مباين لها لكن الأول باطل و إلا لزم اشتراك الأجسام معها فى المقدار و الشكل المعين و كذا الثانى لأن الكلام فى لزومه آت بعينه- و الثالث أيضا لتساوى نسبة المباين إلى جميع الأجسام فبقى أن يكون لزوم التشكل و التقدر لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية و هو المطلوب انتهى.

و لا يخفى أن الصورة المنوعة للفلك التى هى مبدأ فصله المقوم لجنسه الذى هو الجسم المطلق متقدم فى مرتبة الوجود على الجسمية فيكون علته للزوم المقدار و الشكل المختصين بالفلك و لا يلزم شيء من المفاسد التى ذكرها هناك فتفطن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 32

فصل (7) فى تحقيق اقتران الصورة بالمادة

اعلم أن الصورة قد يقال على الماهية النوعية و على^{٦٦} كل ماهية لشيء كيف كان و على الحقيقة التى يقوم المحل [المادة] بها و على الحقيقة التى يقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعى منه و على كمال للشيء مفارقا عنه- و لو نظرت حق النظر فى موارد استعمالها جميعا لوجدتها متفقة بالذات فى معنى واحد هو ما

⁶⁴ (2) الجار و المجرور ليس نائبا للفاعل بل المستتر العائد إلى اللام الموصولة، س ر ه
⁶⁵ (3) أي عن أن الفصل علة للجنس و أن خصوصية الجنس إنما جاءت من قبل الفصل- حيث وضع الإمام الجسم متحصلا و طالب علة تخصصه بالصورة المعينة و الفصل المعين مع أن الجنس منغمر فى الفصل و لا تحصل له بدونه و كذا المادة فى الصورة، س ر ه
⁶⁶ (1) نوعا كانت تلك الماهية أو جنسا أو فصلا و لا سيما إذا صارت فى الذهن صورة عقلية بل حينئذ يجتمع اصطلاحان و من إطلاقها على النوع الطبيعى و الجنس الطبيعى ما مر قبيل ذلك بورقة أن ما يحكم على الطبايع العامة أنه إن وجب تخصيصها بأحد جزئيات فلا يوجد لغيرها- و إن أمكن فلحقه بها لعله فاعلم أنه فيما له صورة فى الأعيان و هذا ما أشار إليه الشيخ بقوله و يقال صورة لنوع الشيء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك و المراد بالحقيقة التى تقوم المادة الصورة الجنسية المراد بالمادة مادة المواد و بالحقيقة التى تقوم المحل الصورة النوعية و بالمحل الهيولى المجسمة و لم يستوف قدس سره جميع إطلاقات الصورة و إن ذكرها فى أواخر مباحث الجسم الطبيعى من الأعراض و الجواهر لإرجاعها إلى معنى واحد- هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل و لا وجه له لإجرائه كذا فى أقسام التقدم و القوة و الإمكان و نحوها اللهم إلا أن يقال منظوره قدس سره أن إطلاق الصورة عليها بالاشتراك المعنوي لا اللفظي 32 و قال الشيخ فى إلهيات الشفاء قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل- حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى و قد يقال صورة لكل هيئة و فعل يكون فى قابل وحداني أو بالتركيب حتى يكون الحركات و الأعراض صورا و يقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حينئذ الجواهر العقلية و الأعراض صورا و يقال صورة لما يكمل به المادة و إن لم تكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة و ما يتحرك إليها بالطبع و يقال صورة خاصة لما يحدث فى المواد بالصناعة من الأشكال و غيرها و يقال صورة لنوع الشيء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك و يكون كلية الكل صورة فى الأجزاء أيضا انتهى، س ر ه

به يكون الشيء هو هو بالفعل و لأجل ذلك استتم قولهم صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو مع تعقيبه بقولهم و مادته هي حامل صورته و ليس متناقضا⁶⁷

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 33

و توضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمه هي أن المادة في كل شيء أمر مبهم - لا تحصل له أصلا إلا باعتبار كونه قوة شيء ما و الصورة أمر محصل بالفعل به يصير الشيء شيئا مثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية و صورة محصلة فإنها من تلك الحثية حقيقة من الحقائق و ليست مادة لشيء أصلا بل ماديتها إنما هي من حيث كونها تصلح لأن يكون سريرا أو بابا أو كرسي أو غير ذلك و تعصياها و امتناعها عن قبول أشياء آخر ليس لجهة قوتها و استعدادها بل لأجل فعليتها و اقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك الأشياء لأجل التنافي الواقع بين طبيعتها و طبائع تلك الأشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص و جهة كمال فمن جهة نقصها يستدعي كمالا آخر و من جهة كونها كمالا يمنع عن قبول كمال آخر و من هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة و صورة و كذا [لذا] نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية و مادتها هي العناصر لا من حيث كونها أرضا أو ماء أو غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لأن يصير جمادا أو نباتا أو حيوانا إلى غير ذلك من الأشياء المخصوصة دون غيرها لأجل العلة التي ذكرناها و هكذا إلى أن ينتهي إلى مادة لا مادة لها أصلا إذ لا تحصل لها و لا فعلية إلا كونها جوهر مستعدا لأن يصير كل شيء بلا تخصص - في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها إلا قابلا محضا و قوة صرفه⁶⁸ و إلا يلزم الدور أو التسلسل فهي مادة المواد و هيولى الهيوليات و كونها جوهر لا يوجب تحصلها إلا تحصل الإبهام و كونها مستعدة لا يقتضى فعليتها إلا فعلية القوة و إنما الفرق بينها و بين العدم أن العدم بما هو عدم لا تحصل له أصلا حتى تحصل الإبهام

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 34

⁶⁷ (2) توهم التناقض من جهة قولهم مادته فإنه مشعر بأنها جزء ماهيته سيما أنها معربة ما به و دفعه من جهة قولهم حاملة صورته التي هي ماهيته و الحامل خارج، س ره
⁶⁸ (1) تكون متجوهر كالعالم المتجوهر مثل علم النفس و العقل بذاتهما و إلا أي و إن لم تكن الهيولى قابلا محضا و قوة صرفه بل مقبولا أيضا و لها فعلية مقابل القوة أيضا يلزم الدور إن كان قابلا بعض مقبولاتها و قوتها بعض ما تقوى هي عليه و يلزم التسلسل إن كان غير ذلك مقدما عليها و هلم جرا، س ره

و لا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الأولى إذ لها من جملة الأشياء- هذا النحو من التحصل و الفعلية لا غير دون غيرها إلا من جهتها فهي أحسن الأشياء حقيقة و أضعفها وجودا لوقوعها على حاشية الوجود و نزولها في صف نعال محفل الإفاضة و الوجود.

فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بأن كل حقيقة تركيبية- فإنها إنما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما⁶⁹ هو منها بمنزلة المادة فإن المادة من حيث إنها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام و الضعف إلى القوة و تقوم الحقيقة ليس إلا بالصورة و إنما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها و لوازمها و انفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم و الكيف و الأين و غيرها حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت أن المادة لا حقيقة لها أصلا إلا قوة حقيقة [الحقيقة] و قوة الحقيقة من حيث إنها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها و السرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته و الإنسان إنسان بنفسه المدبرة لا ببدنه و الموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما و الهيئة السريرة لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا و كذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان و الوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى و أشير إلى ذلك بما قالوا- الإنسان إذا أحاط بكيفية وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود و قيل في الأشعار الحكيمية.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 35

گاو و خر باشد و ضیاع و عقار

ده بود آن نه دل که اندر وی

و من هذا السبيل تحقق وجه لما صار⁷⁰ إليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الأخير وحده مع أن الحد عندهم ليس لمجرد التنزيل لاكتناه حقيقة الشيء و ماهيته.

حكمة عرشية:

⁶⁹ (1) لأن حقيقتها على ما علمت المبهم الدائر بين هذا و ذاك و أيضا القوة و الإبهام ليسا بشيء فعلي و زيادة لفظ المنزلة في الموضعين باعتبار أن المراد المادة الأولى و الصورة الجسمية فالمواد و الصور الآخر بمنزلةتهما حتى البدن و النفس المجردة و الوجود و الماهية ففي العبارة تغليب،

سره
⁷⁰ (1) لكن الحق خلافه فإن كون الفصل الأخير كمال ذات الشيء مضمنا فيه جميع كمالاته الذاتية غير كونه تفضيلا لذاتيته و إنما للحد مقام التفصيل لا مجرد التضمن و الجامعية، طره

قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل^{٧١} و من إشارات سابقة في بعض الفصول الماضية أن ما يقوم و يوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس إلا مبدأ الفصل الأخير لها- و سائر الفصول و الصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى و الشرائط و الآلات و الأسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الأخير^{٧٢} بدون دخولها في

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 36

تقرر ذاته و قوام حقيقته و إن كان كل منها مقوما لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة- مثلا القوى و الصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها مما يقوم المادة الأولى لأجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية و بعضها يقومها لأجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية و التنمية و التوليد و بعضها لأجل كونها حيوانا كمبدأ الحس و الحركة الإرادية- و بعضها لأجل كونها إنسانا كمبدأ النطق و كل من الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها و يقوم بها في الوجود فما كانت^{٧٣} من الأسباب و الشرائط و المعدات أولا صارت أمثالها من القوى و التوابع و الفروع أخيرا و تكون الصورة الأخيرة مبدءا للجميع و رئيسها و هي الخوادم و الشعب و سينكشف من تلك الأصول و مما سيأتى أن حقيقة^{٧٤} الفصول و ذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي أشخاص حقيقيه فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة و من عوارضه أيضا كذلك و يحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج- فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات و ما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمى بالعرضيات فالذاتى موجود بالذات أى متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا و العرضى موجود بالعرض أى متحد معه اتحادا عرضيا و ليس هذا نفيا للكلية الطبيعي كما يظن^{٧٥} بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان

⁷¹ (2) ليس المراد به أن طرو الفصل الأخير يوجب خروج الأجناس و الفصول السابقة عن كونها أجناسا و فصولا مقومة و انقلابها عن ذاتها فإن ذلك من أفحش المحال بل المراد أن انتزاع الأجناس و الفصول من المواد و الصور السابقة على الصورة الأخيرة لا يوجب بطلانها عن الشيء- لو فرض مفارقة الصورة الأخيرة سائر المواد و الصور و بقاؤها بدونها و ذلك لاشتمالها على فعلية الذات وحدها و للبحث ابتناء على القول بالحركة الجوهرية و أن الأنواع الجوهرية المركبة خارجا إنما تنتقل من نوع إلى نوع باللبس بعد اللبس بحركة جوهرية اشتدادية- و سيوافيك البحث مرة بعد مرة، طمد

⁷² (3) لما فرغ من كون شئئية الشيء بالصورة لا بالمادة شرع في كون شئئية الشيء بالصورة الأخيرة لا بالصور الآخر و بالفصل الأخير لا بالفصول الأخرى و أنها شرائط خارجية و معدات خارجة لا شطوط و أجزاء إلا لحقائق آخر متفرقة أو لحقائق مترتبة في وجود واحد كوجود الإنسان إذا أخذت بشرط لا أعني مواد و صوراً و قد ذكر قدس سره في هذه الحكمة العرشية- مطالب عالية أربعة أولها أن شئئية الشيء بالصورة الأخيرة فقط و ثانيها و هو لازم الأول أن لكل شيء صورة واحدة و البواقي فروعا و لا يجوز صور متعددة لشيء واحد- و ثالثها أن الفصل نحو من الوجود اختيارا الرابع الأقوال المذكورة سابقا في الحاشية- و رابعها وجود الكلية الطبيعي بنحو الاقتصاد و الوسط، س ره

⁷³ (1) يعني لها حصول تعاقبي قبل حصول مبدأ الفصل الأخير و حصول معه و حصول فيه- فالأول بنحو الإعداد و الثاني بنحو الفرعية و الثالث بنحو الانطواء و الاندماج من غير تكثر فأشار قدس سره بفرعيتها و أصليته إلى سر كون شئئية الشيء بالفصل الأخير و الصورة الأخيرة- و هو كونه جامعا و واجدا لها بنحو أعلى فلا بأس بفقدانها بنحو التكثر و التشتت، س ره

⁷⁴ (2) أي الحقائق التي يترتب عليها آثار الأشياء فهي الأشياء بالحمل الصناعي- و ماهيات الأشياء بالحمل الأولي، ن ره

⁷⁵ (3) نعم هذا نفي للكلية الطبيعي من حيث هو كلي طبيعي لا من حيث هو فافهم، ن ره

ذاتيا بمعنى أن ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا أن ذلك شيء و هو شيء آخر متميز عنه في الواقع

فصل (8) في كيفية أخذ الجنس من المادة و الفصل من الصورة

الجنس مأخوذ في المركبات الخارجية^{٧٦} من المادة و الفصل من الصورة- و ربما يتشكك فيقال الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة و صورة كما سيجيء- و كلاهما جوهر عند أصحاب المعلم الأول و أتباعه و المفهوم من ماهية النوعية جوهر ممتد في الجهات فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادة أولى من أخذه من الصورة لأن نسبته^{٧٧} إليهما على السواء لأن كلا منهما نوع من الجوهر- فنقول في تحقيق ذلك إن لكل واحدة من الهيولى و الصورة ماهية بسيطة نوعية- تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما و فصل يحصله ماهية نوعية و يقومه وجودا و ذلك هو مفهوم الجوهر و الفصلان هما الاستعداد لأحدهما و امتداد للآخرى- فكما^{٧٨} أن الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة

لأجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئا من الأشياء المتحصلة بل إنما لها استعداد الأشياء المتحصلة و قوتها فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلا كونها جوهرًا الذي لا يوجب إلا نحوا ضعيفا من التحصل - غاية الضعف بخلاف الصورة فإن الجوهر متحد مع مفهوم الممتد و منغمر فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل فالهيولى في الجسم ليس إلا جوهرًا محضًا له في الوجود قابلية التلبس بأية صورة و صفه كانت كما أن الجنس ليس له إلا مفهوم الجوهر الممكن له في نفس ذاته الاتحاد بقيوده المنوعة و المشخصة و الإمكان الاستعدادي في المادة بإزاء الإمكان الذاتي في الجنس و كذلك الصورة فيه هي الجسمية و الاتصال كما أن الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد و هو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عامًا و

⁷⁶ (1) و إن عم المركب فليعم المادة و الصورة حتى يشمل العقلين فمغايرة المأخوذ و المأخوذ منه بالاعتبار حينئذ في المركبات الخارجية أيضا بالاعتبار فإن الجنس الطبيعي مثلا عين المادة إلا أن المركبات الخارجية لما كان لها مواد و صور فالجنس العقلي مثلا مأخوذ و المادة الخارجية مأخوذ منها فالمغايرة حقيقية بهذا النحو، س ر ه

⁷⁷ (2) يمكن أن يقال نعم و لكن للصورة وراء الجوهرية شيء آخر فعلي و ليس للهيولى وراءها شيء فيكون نظير القوى الطبيعية حيث يسمى نباتية مع وجودها في الحيوان مثلا أيضا- إذ ليس للنبات وراءها شيء،

⁷⁸ (3) إن قلت إذا كان كذلك لأن شئئية الشيء بفصله و سيأتي أن الجنس منغمر في الفصل فإن فيه فجوهرية الهيولى فانية في الاستعداد فلا يجوز جعل الجوهر في المركبات بإزاء الهيولى قلت الفصل هنا ليس شئنا فعليا يصلح لانغمار شيء و فئانه فيه بل القضية هنا بالعكس فكأنه استثناء من القاعدة لا من باب التخصيص فيها بل من باب التخصص فإنه إذا كان فصل و صورة هما من الفعليات كان الجنس فانيا في ذلك الفصل و شئئية الشيء كانت بتلك الصورة و في الهيولى كأنه لا فصل و لا صورة فشئيتها بالجنس كما أن شئئية العدد بالمادة إذ لا صورة لكل مرتبة منه سوى المادة التي هي الوحدات، س ر ه

لا خاصا على ما عليه المحققون حيث ذكروا أن ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير و يؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء و هو أن الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفه كذا جوهرًا أو كيفا مثاله أن الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئاً⁷⁹ له نطق هو أنه جوهر أو عرض إلا أنه يعرف من خارج أنه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلا جوهرًا أو جسمًا انتهى.

فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم مأخوذاً من الهيولى و الفصل من الصورة و هكذا الحكم في نظائره من الحقائق التركيبية بإجزاء ما ذكرناه فيه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 39

و لنا في هذا المقام زيادة تحقيق و توضيح للكلام فاستمع لما⁸⁰ يتلى عليك من الأسرار ملتزماً⁸¹ صونه عن الأغيار الأشرار و هو أن الحكماء قد أطبقوا على أن الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم كما أن الفصل بالقياس إليه خاصة ثم ذكروا أن الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة و الفصل مع الصورة فيلزم⁸² من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 40

بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها و يلزم من هذا عدم كون الصور الجسمية و غيرها جوهرًا بالمعنى المذكور فيه و

⁷⁹ (1) يعني أن الشيء العام لا يحاذيه شيء حتى يعتبر في الناطق و ينافي بساطة الفصل- و الشيء الخاص موجود و لكنه جوهر أو عرض خاص كالكيف مثلاً و لا يدل عليه الناطق نعم يعرف من خارج أنه يصدق عليه الجوهر مثلاً صدقاً عرضياً و الجوهر بالذات خارج منه جنس أو مادة و الجنس خارج من الفصل و المادة من الصورة، س ره

⁸⁰ (1) و فيه سر عظيم أشير إليه من أنه إذا تحققت أن الجنس لازم خارج عن حقيقة الفصل- و الفصل الحقيقي حقيقة هو تمام الشيء و الشيء إنما صار شيئاً به لا بغيره و غيره خارج عن حاق حقيقة الشيء حقيقة و قد قالوا إن الحد الأخير في الحد هو بعينه الحد الوسط في البرهان فالفصل الحقيقي هو حقيقة العلة و العلة الحقيقية فهو جل شأنه تمام الأشياء بنحو أعلى فافهم، ن ره

⁸¹ (2) إذ بعد ما ثبت أن الفصول من الفصل الأول في التركيب الأول إلى الفصل الأخير في أي تركيب كان و الصور من الصورة الأولى إلى الصورة الأخيرة كلها وجود و لا ماهية لها جوهرية و لا عرضية ثبت أن العالم كله وجود و هذا مطلب شامخ كما يعلمه الحكيم الراسخ- و إذ يتراءى للأغيار مخالفة ما ذكره من أن الفصل هو الوجود للكثير من قواعدهم منها كونه جزء الماهية و من علل القوام و منها كونه أحد الكليات الخمس و منها اكتناء الماهيات بأجناسها و فصولها و منها كونه مقولاً في جواب أي و غير ذلك و لا مخالفة بالحقيقة إذ كلامه مبني على ارتضاء القول الرابع الذي سبق ذكره في كيفية التركيب من الأجزاء العقلية هذا إذا جعلنا الفصل نحوه من الوجود كما هو التحقيق عنده و أما إن جعلناه ماهية بسيطة كما هو مذهب غيره فالوصية بصونه عن الأغيار لمخالفة أنه لعلمهم لم يصلوا- إلى أن الماهية الإمكانية الفصلية كيف لا يكون جوهرًا و لا عرضاً مع أن الدليل ساق إليه- فإن فصول الجواهر و إن كانت ماهيات خاصة لا يصدق الجوهر عليها صدق الجوهر الجنسي على نفسه و هو ظاهر و لا صدقه على نوعه و إلا لتركب الفصل و إنما يصدق عليها صدقاً عرضياً- و كذا فصول الكيفيات لا يصدق الكيف المطلق عليها صدقاً ذاتياً بل عرضياً و كذا في سائر المقولات- و كون الماهية الإمكانية إما جوهرًا و إما عرضاً لا يقتضي إلا حملها مطلقاً لا الحمل بالذات فقط، س ره

⁸² (3) فيه أن اتحاد الجنس و الفصل مع المادة و الصورة الخارجيتين في الجوهر مع حكم العقل بالعروض بين الجنس و الفصل في ظرفه لا يستلزم سرية ما في ظرف العقل من الحكم إلى الخارج فإن الأحكام تختلف بحسب الظروف كما تختلف الحكم بصحة الحمل- و عدمها باختلاف الظروف و كما صح استغناء الصورة الأخيرة عن المواد و الصور السابقة و اكتفاء النوع عن مادته إذا تجردت صورته مع استحالة ذلك بالنظر إلى الأجزاء العقلية لأن حمل الجنس و الفصل على الحد أولى إلى غير ذلك من الأحكام المختلفة فالحق أن الوجه غير تام- و إن كان المطلوب صحيحاً بوجه، ط مد

إن صدق عليها معناه صدقا عرضيا- و لا يلزم^{٨٣} من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت إحدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهرى من العرض فإن الماهيات^{٨٤}

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 41

البسيطة خارجا و عقلا ليست واقعته فى ذاتها تحت شىء من الأجناس و لا يقدر ذلك فى حصر المقولات فى العشر على ما أوضحه الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء فإن المراد من انحصار الأشياء فيها أن كل ما له من الأشياء حد نوعى فهو منحصر فى هذه المقولات بالذات و لا يجب أن يكون لكل شىء حد و إلا يلزم الدور أو التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدّها كالوجود^{٨٥} و كثير من الوجدانيات فإن قلت إن الإنسان مركب من البدن الذى هو مادته و نفسه التى هى صورته و قد برهن على جوهرية النفس و تجردها و بقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما ستقف عليها إن شاء الله تعالى و ما ذكرت فى أمر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار فى النفس الناطقة لأنها صورة أيضا و مبدأ للفصل فى حد الإنسان.

قلت إن للنفس الإنسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة و نفسا و اعتبار كونها ذاتا فى نفسها و مناط الاعتبار الأول كون الشىء موجودا لغيره و مناط الاعتبار الثانى كونه موجودا فى نفسه أعم من أن يكون موجودا لنفسه أو لغيره- و لما كانت الصورة الحالة وجودها فى نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران فيها متحد بخلاف الصورة المجردة فإن وجودها فى نفسها لما كان هو وجودها لنفسها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 42

⁸³ (1) فهي وجودات و هاهنا و إن لم يصرح بكونها وجودات لكن قد مر التصريح بكون الفصول مطلقا وجودات و سيفرغ على هذه القاعدة فى النكتة المشرقية أن العالم كله وجود إن قلت لا يلزم من عدم كونها جواهر و لا أعراضا أن تكون وجودات إذ رب ممكن لا يكون تحت مقولة من المقولات عندهم و مع هذا ليس وجودا كالوحدة و النقطة و الحركة و نحوها فليكن الفصول من هذا القبيل.

قلت الشىء إما وجود و إما ماهية فإذا لم يكن ماهية كان وجودا و الوجود إما غير محدود و غير متناه الشدة و أما أنحاء خاصة و الأول هو الواجب تعالى و الثانى هو الممكن فلا يمكن أن لا يكون الشىء وجودا و لا ماهية و الوحدة هى الوجود و النقطة عدمية و الحركة أيضا نحو وجود العالم الطبيعى كما حققه المصنف قدس سره بناء على الحركة الجوهرية- هذا على مذاقه قدس سره أن الفصول وجودات و أنه لا يمكن أن تكون ماهيات لا اعتباريتها- و عدم تحصلها فضلا عن أن يكون محصلة للأجناس كما هو شأن الفصول و أما على مذاق غيره و هنا قد سلك كما يشير إليه قوله و أما الماهيات البسيطة و يدل عليه قوله إن النفس باعتبار وجودها فى نفسها جوهر باعتبار كونها فصلا و صورة للبدن ليست جوهر و قرينة المقابلة للطريقة الأخرى الآتية فهي ماهيات بسيطة ليست جواهر و لا أعراضا بالذات إلا بالعرض كما ذكرنا سابقا، س ر ه

⁸⁴ (2) كنفس الأجناس العالية التى هى ماهيات بسيطة غير مندرجة تحت نفسها لكن ظاهر ذيل كلامه و خاصة قوله أخبرا بل الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدّها إلخ أنه يريد بالماهيات البسيطة أمثال الوجود و الوحدة و الكثرة و التقدم و التأخر و فساده ظاهر فإن هذه مفاهيم اعتبارية ذهنية غير ماهوية منتزعة من الماهيات فى الأذهان و إلا كانت ماهيات معروضة للوجودين فكان للوجود وجود كل ذلك ظاهر الفساد فالأولى حمل كلامه على ما ذكرناه بنوع من التمثل و حمل آخر كلامه الذى يذكر فيه الوجود و كثيرا من الوجدانيات على مجرد التنظير، ط مد

⁸⁵ (1) فالفصل الحقيقي الذى هو الوجود الحقيقي ليس بجوهر و لا عرض كما سبق- فالأشياء كلها هالكة مضمحلة فانية فى الوجود و الوجود هو الحقيقة الحقّة بالوحدة الحقّة و هو لا هو إلا هو شهد الله أنه لا إله إلا هو فالتعينات مرتبة عن حقيقة الوجود- و ظهورها بضرب من المجاز و التبعية هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هى مرآة ظهوره- و المرأة بما هى مرآة فانية فى المتجلي فيها فلا حجاب بينه و بينك إلا عينك فارفع بما هو همك حتى يظهر لك ما هو المهم، ن ر ه

بناءً على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران و يتغاير بحسبهما الوجودان و لهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فإن وجودها للمادة و إن استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها و ذلك لتغاير الوجودين.

إذا تقرر هذا فنقول كون الشيء واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل و لا تحت مقولة من المقولات فالنفس الإنسانية و إن كانت بحسب ذاتها جوهرًا و بحسب نفسياتها مضافًا- لكن بحسب كونها جزءًا للجسم باعتبار و صورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهرًا كما في سائر صور المادية على ما علمت فكون النفس جوهرًا مجردًا و إن كان حقا لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقًا عليها و على الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتًا جوهرية منفردة فإن كونها حقيقةً أحديه شيء و كونها حالًا من أحوال البدن شيء آخر نظير ذلك ما يقال في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء أن كل حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاض⁸⁶ بالنفوس المجردة الحادثة كما هو رأى المعلم الأول و هو أن البدن الإنساني لما استدعى باستعداده الخاص صورة مدبرة له متصرفه فيه أى أمرًا موصوفًا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفيض وجود شيء يكون مصدرًا للتدابير الإنسانية و الأفعال البشرية و هذا لا يمكن إلا أن يكون ذاتًا مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 43

حقيقة النفس لا من حيث⁸⁷ إن البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص أمرًا ماديًا لكن جود المبدأ الفيض اقتضى ذاتًا قدسية و كما أن الشيء الواحد يكون جوهرًا و عرضًا باعتبارين- كما مر فكذلك قد يكون أمر واحد مجردًا و ماديًا باعتبارين فالنفس الإنسانية مجردة ذاتًا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير و التحريك مسبقة باستعداد البدن مقترنة به و أما من حيث الذات و الحقيقة فمنشأ⁸⁸ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن و لا

⁸⁶ (1) فإنه كيف يكون وجود جوهر مفارق مرهونا باستعداد خاص و وقت خاص مع تساوي نسبته إلى كل الأوقات و تجرده عن المواد و أيضا المستعد له لا بد أن يكون حالًا من أحوال المستعد متصلًا به و المستعد مستكملًا بذلك المستعد له و المفارق مبائن الذات عن المواد و الأجسام فكيف يكون حالًا لها و هذا يرد على كل من قال بتجرد النفس مع حدوثها حتى على المصنف قدس سره- القائل بروحانياتها في البقاء نعم لا يرد على الأفلاطونيين القائلين بقدم النفس و سيأتي التفصيل في سفر النفس إن شاء الله تعالى، س ر ه

⁸⁷ (1) أي بالذات و إن استدعاها بالعرض و بهذا يتصح حدوث ذاتها المجردة و استعداد المادة لها و إلا فإن كان حصول ذاتها بذاتها يكفي فيه وجود المبدأ و إمكانها الذاتي يلزم القدم، س ر ه

⁸⁸ (2) ليس المراد أن منشأ وجودها هاهنا و في الزمان هو الوجود أما أولاً فلأن وجودها هاهنا ليس إلا هذا الوجود المادي الفعل و مقام الطبع منها لا الذات القدسية.

تو بزرگی و در آئینه کوچک نمائی

يلزمها الاقتران في وجودها به و لا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الإيراد على تلك القاعدة فانظر إليه بنظر الاعتبار إذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض و يمكن تأويل ما نقل عن أفلاطون الإلهي في باب قدم النفس إليه بوجه لطيف.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 44

طريقة أخرى ثم^{٨٩} إنك^{٩٠} لو تأملت في أصولنا السابقة و تذكرت ما بينه الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية و ذلك في حكمه الإشراق و إنية صرفه و ذلك في التلويحات و المال واحد- إذ الظهور عين الفعلية و الوجود و قد بين بالأصول الإشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها و لا فصل و ليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي بل إنما هو بمجرد الكمال و النقص في أصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت أن الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر و إن كانت وجوداتها لا في موضوع- فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فإن لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم و بمراجعة كتبه و قواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها

نكتة مشرقية:

لعلك قد تفتنت مما تلوناه عليك سابقا و لاحقا بأن العالم كله وجود و الوجود كله نور و النور العارض^{٩١} نور على نور فانظر إلى البدن الإنساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور و القوى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 45

. و أما ثانيا فلأنه لو لم يشترط استعداد المادة هنا و جاز الوجود بمجرد الجود لأعطي النفس الناطقة للنملة فالمراد أن البدن استدعى شيئا مادي الفعل و أنه متصل بالمنبع الذي هو ذاته و باطن ذاته و هو العقل الفعال الذي وجوده بمجرد الجود و الإمكان الذاتي الذي في ماهيته فإن العقول بمجرد إمكانها الذاتي توجد من غير حاجة إلى إمكان استعدادي أو شرط آخر- و قوله و يمكن تأويل ما نقل عن أفلاطون يرشدك إليه لأنه يصرح في سفر النفس أن مراده بقدم النفس قدم العقل الكلي الذي هو باطن ذات النفس كما قال لا يلحقها شيء من مثالب الماديات و في قوله إلا بالعرض إشارة إلى أنه لما كان حقيقة النفس و هي رقيقة المتصلة به و هي شرق و برق منه فحدث هذه المرتبة كأنه حدوث ذاتها و مسبوقية هذه بالاستعداد كأنه مسبوقية الأصل- و هذا هو الغموض الذي أشار إليه، س ر ه

⁸⁹ (1) لما كان مناط الجواب السابق التزام جوهرية النفس بحسب وجودها الذاتي و هو على مذاق القوم القائلين بأن للنفس ماهية بل العقول أيضا عندهم ذوات ماهيات جوهرية مخالفة بالنوع أشار إلى طريقة أخرى هي مذاق نفسه و نظرائه كالشيخ المتأله صاحب الإشراق من أن العقول النفوس أنوار ساذجة بلا ظلمة و وجودات بلا ماهية فليست جواهر لا لأنها دون الجوهرية بل لأنها فوق الجوهرية، س ر ه

⁹⁰ (2) سيأتي إن شاء الله تعالى أن الوجود الإمكاناني الجاري فيه حكم العلية و المعلولية- لا يخلو عن ماهية عقلية كما قيل كل ممكن فهو زوج تركيبي و كيف يمكن للعقل أن يحكم بالإمكان على ما لا ماهية له و الإمكان بمعنى استواء النسبة إلى الوجود و العدم من لوازم الماهية و إن كان الإمكان بمعنى الفقر من لوازم الوجود الإمكاناني، ط مد

⁹¹ (3) ليس المراد بالنور العارض ما هو مصطلح الإشراقيين حيث أطلقوا الأنوار العرضية و أرادوا بها الأنوار الحسية كأشعة الكواكب و السرج و نحوها و إن كانت هي أيضا متحدة عندهم مع الأنوار الحقيقية كالأنوار القاهرة و الأنوار الأسفهدية الفلكية و الأرضية- إذ لا يليق أن يقال إنه نور على نور بل المراد به الصفات الوجودية التي هي عوارضه مفهومها لا وجودا أو المراد بالعالم هو العالم الطبيعي حيث أثبت هو قدس سره نورية الصور النوعية بل الجسمية قبيل ذلك و بالنور العارض الأنوار الأسفهدية و الأنوار القاهرة السعودية على ما هو مذهبه قدس سره من اتحاد النفس بالعقل الفعال موافقا لبعض القدماء، س ر ه

التي هي مبادئ الأفاعيل معسكر الجنود النفس النورية الأسفهبديّة في عالم الأضداد و محلا لأنوارها و آثارها و تلك القوى و الآلات مع أمير جيشها جميعا- وجودات صرفه و أنوار محضه كسرج متفاوتة في النور مترتبة بحسب النضد و الترتيب- بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال^{٩٢} الأنوار الضعيفة في مشهد النور القوى في التأثير و الإنارة فهكذا حكم عالم الوجود جميعا في كونها أشعة و أنوارا و أضواء للذات الأحديّة الواجبيّة- إذ الوجود كله من شروق نوره و لمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الأعلى له في السماوات و الأرض إلا أن بين الأشعتين فرقا و هو أن أشعة شمس العقل أحياء عاقلة ناطقة فعالة و أشعة شمس الحس أعراض و أنوار لغيرها لا لذاتها غير أحياء عاقلة فاعلة و سيأتيك تفصيل هذه الأحكام في مواضعها إن شاء الله تعالى.

ذكر إجمالي:

كلما كانت الصورة أشد فعليّة و شرفا و نورية كانت^{٩٣} المادة القابلة لها أشد انفعالا و خسة و ظلمة.

ذكر تفصيلي:

الهيولي الأولى كما سيتضح منبع الخسة و مركز دائرة الشر و الوحشة تلك عجوزة شوهاء لم يصادفها نفس نورية إلا بعد تحليلتها بحلل الصور الجسميّة و النوعيّة و تنورها بنور القوى و الكيفيات و خروجها

الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 2، ص: 46

عن صرافة قوتها و سذاجة وحشتها و ظلمتها و حيث تحقق أن مبدأ تلك الصور- و القوى و الكيفيات بعد تعلق النفس هي النفس بتأييد المبدأ الأعلى فإذا انقطع تعلق النفس عنها و أنبت فيضان ما يفيض عليها من القوى و الكيفيات التي كانت ألبيستها و حللها صارت كأنها راجعة إلى صرافة هيوليتها المعراء عن كل حليّة و صفة في نفسها فأصبحت معرضا للانمحاق و التلاشي موحشة للطبع مستكرهة عليه- كما يشاهد من استيحاش الإنسان عن رؤية أجساد الأموات الإنسانيّة و انقباضه عن الانفراد بميت سيما في الليل المظلم

فصل (9) في تحقيق الصور و المثل الأفلاطونيّة

⁹² (1) كعدم استقلال الكواكب بالإنارة في مشهد نور الشمس في النهار، س ره
⁹³ (2) و ذلك لأن القابل لا بد أن يكون خاليا عن المقبول و إذا كان المقبول فيه كل الفعليات كان القابل عن الجميع خاليا و فيه بإزائها أعدام و قوى و لهذا خلق الإنسان من ضعف- و مادته أضعف شيء و أخسه، س ره

قد نسب إلى أفلاطون الإلهي أنه قال في كثير من أقاويله موافقا لأستاده سقراط إن للموجودات صور مجردة في عالم الإله^{٩٤} وربما يسميها المثل الإلهية و أنها لا تدثر و لا تفسد و لكنها باقية و أن الذي يدثر و يفسد إنما هي الموجودات التي هي كائنة.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء ظن قوم أن القسمة^{٩٥} توجب وجود شيئين في كل شيء كإنسانين^{٩٦} في معنى الإنسانية إنسان فاسد محسوس و إنسان معقول

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 47

مفارق أبدى لا يتغير و جعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا^{٩٧} الوجود المفارق وجودا مثاليا و جعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة و إياها^{٩٨} يتلقى العقل إذ كان المعقول شيئا لا يفسد و كل محسوس من هذه فهو فاسد- و جعلها^{٩٩} العلوم و البراهين تنحو نحو هذه و إياها تتناول و كان المعروف بأفلاطون و معلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي و يقولان إن للإنسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيها الأشخاص و يبقى مع بطلانها و ليس هو المعنى المحسوس المتكرر الفاسد فهو إذن المعنى المعقول المفارق انتهى و نحن بعون الله و توفيقه نذكر أولا وجوه ما قيل في تأويل كلامه و ما يقدر به في كل من وجوه التأويل ثم ما هو الحق عندى في تحقيق الصور المفارقة و المثل.

فنقول قد أول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية^{١٠٠} المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمتقابلات و لا شك أن أفلاطون الذي أحد تلاميذه المعلم الأول مع جلاله شأنه أجل من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل و بين التجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهية لا بشرط

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 48

^{٩٤} (1) عبر عن عالم الجبروت بعالم الإله لأنها من صقع الربوبية و أحكام الوجود عليها غالبية- و أحكام الإمكان فيها مستهلكة، س ر ه
^{٩٥} (2) القسمة العقلية توجب وجود شيئين في كل شيء مستقل جوهرى إذ سيأتي أن لا رب نوع عندهم للعرض و لا رب جنس و لا لجزء الشيء مطلقا كالرجل و الجناح و نحوه، س ر ه
^{٩٦} (3) و قولهم هذا كقولهم الإنسان منه قار و منه سيال و الأين منه قار و منه سيال و كذا في الكيف و الوضع و غيرهما و المراد بمعنى الإنسانية هو الكلي الطبيعي الصادق على الإنسان و السيال و الإنسان الثابت المعبر عنه بآدم الأول في كلام مولانا و سيدنا علي ع، س ر ه
^{٩٧} (1) وجه التسمية أمران أحدهما أن أرباب الأنواع مثالات لما فوقها كأسمائه تعالى- و صور أسمائه كالإنسان اللاهوتي مثلا و الآخر أنها أمثلة لما دونها من أفراد الأنواع الطبيعية، س ر ه
^{٩٨} (2) هذه المثل الإلهية ينال العقل حين إدراكه للكليات كما مر في مبحث الوجود الذهني أن إدراك الكليات مشاهدة النفس المثل النورية و لكن عن بعيد، س ر ه
^{٩٩} (3) اعتقدوا أن العلوم الكلية و البراهين البقينية تؤم نحو هذه و تنالها إذ المقدمات الكلية تقام على الكلي و الجزئي لا يكون مكتسبا و على الأمر الدائم لا الدائر و الزائل و هذه المثل و أحوالها هي الكليات الوجودية الدائمة التي تنال بالحدود و الرسوم و البراهين ذواتها و صفاتها و لكن مراتب النيل متفاوتة، س ر ه
^{١٠٠} (4) ليس المراد الماهية المجردة المصطلحة إذ لا وجود لها و لو في ذهن بل المجرد في مرتبة ذاتها يعني ماهية المطلقة، س ر ه

اقتران شيء معها و بين اعتبارها بشرط عدم الاقتران أو الخلط^{١٠١} بين الواحد بالمعنى و الواحد بالعدد و الوجود حتى يلزم من كون الإنسانية واحدا بالمعنى - كونها واحدا بالعدد و الوجود و هو بعينه يوجد في كثيرين و الجهل بأن الإنسان إذا لم يكن في حد ذاته شيئا من العوارض كالوحدة و الكثرة لزم أن يكون القول - بأن الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو أبدى أو غير ذلك مما هو معاين لحده قولاً مناقضاً أو الظن^{١٠٢} بأن قولنا الإنسان يوجد دائماً معناه أن إنسانية واحدة بعينها باقية كيف و التفرقة بين هذه الأمور و التمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من أولى ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلاً عن أولئك العظماء.

و قال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رأيي أفلاطون و أرسطو إنه إشارة إلى أن للموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تبدل و لا تتغير و بين ذلك بعض^{١٠٣} المتأخرين حيث قال إن في عالم الحس شيئاً محسوساً مثل الإنسان مع مادته و عوارضه المخصوصة و هذا هو الإنسان الطبيعي و لا شك في أن يتحقق شيء هو الإنسان منظوراً إلى ذاته من حيث هو هو غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 49

و الكثرة و غيرهما من الأعراض الزائدة على الإنسانية و هو المعنى الذى يحمل على كثيرين من زيد و عمرو و الإنسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصات العقلية فحين يحمل العقل الإنسان على زيد و عمرو التفت لا محالة إلى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى إنه مجرد عن التجرد و الإطلاق - فهذا المعنى له وجود لا محالة فإما أن يكون ذلك الوجود في الخارج أو في العقل - و على الأول لزم أن يكون المشخص عارضاً خارجياً مؤخراً عن الماهية في الوجود - فتعين الثاني و هو كونه موجوداً في العقل متشخصاً بتشخص عقلي بحيث يمكن أن يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخصه و هذا المعنى جوهر لحمله

¹⁰¹ (1) هذا على سبيل إرخاء العنان و التنزل فإن بناء كلامه الأول على مجرد الماهية في المرتبة عن جميع الأشياء التي منها الوحدة و لو بالمعنى و بالعموم و بناء كلامه هذا على اتصافها بالوحدة و لكن الوحدة بالعموم لا بالعدد، س ر ه

¹⁰² (2) يلزم أن يظن أفلاطون أن معنى قولهم الماهية المطلقة من الإنسان مثلاً موجودة دائماً - أنها واحدة بالعدد باقية دائماً حيث يقول إن الإنسان العقلي أبدي غير دائر و يريد به الماهية المطلقة على زعم الشيخ مع أن معناه أنها باقية بتعاقب الأشخاص لأن نسبة الكلي الطبيعي إلى أشخاصه نسبة الأباء إلى الأولاد لا نسبة أب واحد إليهم فهو متحد بأشخاصه وجوداً فوجوده وجودات بالحقيقة، س ر ه

¹⁰³ (3) و لا يخفى أن في كلام ذلك البعض اضطراباً حيث خلط بين الكلي الطبيعي - و الكلي العقلي لأن بعض الأحكام التي ذكرها يناسب الطبيعي كقوله منظوراً إلى ذاته و كالحمل لأنه وظيفة نفس الطبيعة و المفهوم كالتجرد عن التجرد و الإطلاق و كقوله يلزم أن يكون التشخص عارضاً خارجياً فإن قولهم بأن التشخص هذبة الماهية و تعيينها ليس أمراً ينضم إلى الماهية فهو عارض تحليلي لا خارجي إنما هو في الطبيعي و لو أراد العقلي لقال لزم أن لا يكون الكلي كلياً بل شخصياً و حينئذ يكون بيان ذلك البعض كبيان الشيخ و بعضها يناسب الكلي العقلي كقوله متشخص بالتشخصات العقلية و قوله بأنه موجود في العقل و هذا هو الأظهر فيحمل قوله منظوراً إلى ذاته على ذاته الموجودة بالوجود العقلي و يصح الحمل بأن الكلي العقلي حقيقة و الأفراد رقائقه و الحقيقة هي الرقائق بنحو أعلى و التجرد عن التجرد و الإطلاق باعتبار أنهما وصف له ليسا في مقام ذاته البحتة و أما لزوم العروض الخارجي في التشخص للعقلي حينئذ فلا ينافي لزوم شيء آخر فهو أيضاً واقع من فرض وقوع الكلي العقلي بما هو كلي في الأعيان يعني الخارج - و على هذا كان هذا البيان بياناً آخر غير بيان الشيخ بل يؤول إلى ما ذكره المصنف قدس سره من أن إدراك الكليات مشاهدة المثل عن بعيد و لكن تزييف المصنف قدس سره إياه ناظر إلى أنه رمية من غير رام فإنه جرى على لسان القائل من غير استتعار و إلى أنه يستقيم في وجود المثل لنا و لم يصح وجودها في أنفسها لعدم قيام الكليات العقلية بذواتها بل بالنفوس، س ر ه

على الجواهر حملا اتحاديا فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب أفلاطون فإن قيل المشهور أن أفلاطون أثبت الجواهر العقلية في الأعيان بحيث هي ماهيات كليات للأفراد الخارجية.

قلت لعل مراده بالأعيان العقول^{١٠٤} فإنها أعيان العالم الحسى و العالم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 50

الحسى إنما هو ظل لها عنده انتهى كلامه و هذا التأويل مستبعد جدا إذ المنقول عن أفلاطون و الأقدمين و تشنيعات اللاحقين من أتباع أرسطو على مذهبهم يدل على أن تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع و محل و قد نقل عنه أنه قال إنى رأيت عند التجرد أفلاكا نوريه و عن هرمس أنه كان يقول إن ذاتا روحانية ألفت إلى المعارف فقلت من أنت قال أنا طباعك التام و لو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على أن لكل نوع موجودا مجردا شخصا في العالم الإبداع- لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابى من أنه يجب من أقوالهم أن يكون في العقول^{١٠٥} خطوط و سطوح و أفلاك ثم توجد حركات تلك الأفلاك و الأدوار و أن يوجد هناك علوم مثل علم النجوم و علم اللحون و أصوات مؤتلفة و طب و هندسة و مقادير مستقيمة و آخر معوجة و أشياء باردة و أشياء حارة و بالجملة كيفية فاعلة و منفعة- و كليات و جزويات و مواد و صور في شئاعات أخر و قال شيخنا و سيدنا و من إليه سندنا في العلوم أدام الله علوه و مجده في بعض كتبه^{١٠٦} العقلية أن القضاء على ضربين مختلفين علمى و عيى و كما يصح أن يعنى به ظهور فى العلم و تمثل فى العالم العقلى فكذلك يصح أن يعنى به وجود فى الأعيان و علمناك أنه يمتنع اللانهاية بالفعل فى القدر لأن القضاء قرب القضاء و القدر وراء ما لا يتناهى و لا يضيق عن الإحاطة بجملة ما لا نهاية له مجملة و مفصلة و هو واسع عليم و أن ما يوجد فى وعاء الدهر و يتم وجوده التدريجى بالفعل فى أفق التغير و يبقى تحققه بتمامه فى وعاء الدهر بقاء دهريا لا زمانيا فإنه يجب أن يكون متناهى الكمية سواء كان فى الأزال أو فى الأباد و أن الماديات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 51

¹⁰⁴ (1) أي عقولنا و هذا ليس فيه استبعاد لأن ما في عقولنا موجودات مجردة جمعية دائمة و هي أطوار لعقولنا فهي بأن يكون موجودة أصيلة ذوات أظلة و الأفراد الطبيعية ظلالة لها أولى، س ره

¹⁰⁵ (1) فيه نظر لأنهم لا يثبتون للأعراض أرباب أنواع، س ره

¹⁰⁶ (2) هو الأفق المبين، س ره

ليست فى القضاء أعنى بحسب الوجود العينى فى وعاء الدهر الوجودى عند رب القضاء و القدر متأخرة عن حصول موادها بل هى و موادها بحسب ذلك فى درجة واحدة- فلو سمعنا نقول إن الماديات إنما هى مادية فى القدر و فى أفق الزمان لا فى القضاء الوجودى فى وعاء الدهر و فى الحصول الحضورى عند العليم الحق فافقه أنا نعنى بذلك سلب سبق المادة فى ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة و الانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادى مجردا باعتبار آخر و أحق ما يسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها فى القضاء العينى أى تحققها فى وعاء الدهر المثل العينية أو القضائية و الصور الوجودية أو الدهرية و بحسب وقوعها فى القدر أى حصولها فى أفق الزمان الأعيان الكونية أو الكائنات القدرية فهذا سر مرموز الحكماء من أهل التحصيل و إنى لست أظن بإمام اليونانيين غير هذا السر إلا أن أتباع المعلم المشائية أساءوا به الظن و استناموا إلى ما سولته لهم أو هامهم و قصرُوا فى الفحص [و وفروا] و وقروا [و وفروا] على وقيعتهم فى المثل الأفلاطونية و عد مساويها- فلم يكن اعتمادهم إلا لانطفاء نور الحكمه و تفاشى ديجور الظلمه انتهت عبارته.

و حاصلها أن جميع الماديات و الزمانيات و إن كانت فى أنفسها و بقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنه و الأزمنه و الأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علما إشراقيا شهوديا و انكشافا تاما وجوديا فى درجة واحدة من الشهود و الوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيشية فلا تجدد و لا زوال و لا حدوث لها فى حضورها لدى الحق الأول- فلا افتقار لها فى هذا الشهود إلى استعدادات الهيولانية و أوضاع جسمانية- فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الأمكنه و الأزمنه فالأقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل المفارقة إلا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص: 52

الشيعة المشهورة و لك^{١٠٧} أن تقول بعد تسليم إن الأشخاص الكائنة التى وجودها ليس إلا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار آخر لكن لا ريب فى أنها متعددة فى وجوداتها و المنقول عن أفلاطونيين من أن لكل نوع جسمانى فردا مجردا أبديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف و التجرد أيضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى فى غاية البعد.

¹⁰⁷ (1) الأولى أن يدفع هذا التأويل بأن كلا من الأنواع الطبيعية مأخوذه هكذا أى متدلية بالمبادي العالية و متعلقة جميعا بالحق المتعال إنما هى مقام ظهور تلك المثل النورية لا مقام خفائها و قاعدة مخروط نورها لا رأسه الجامع لما فى القاعدة بنحو أبسط و أعلى فكلمة أفاده السيد قدس سره من أن الموجودات العينية بما هى واقعة فى وعاء الدهر لها البقاء الدهري و الوحدة الحقيقية و أنها المسلوب عنها أحكام المادة و أمثال ذلك مقبولة و لكنها بهذا الاعتبار- يصح أن يقال لها إنها قاعدة مخروط نورها و إنها مقام ظهورها و مقام وحدتها فى الكثرة لا غير- مع أن لها مقام تنزه و مرتبة جمع جمع و مقام كثرة فى وحدة أيضا و هى فى ذلك المقام الشامخ مجردة بلا تجريد مجرد و معرأة بلا تعرية معر فلم يثبت ذواتها و هذه الماديات مأخوذه بنحو التدلي بالحق و إن كانت دهرية و لكن وعاءها أداني الدهر بخلاف ذوات تلك المثل النورية فإن أوعية وجودها أعالي الدهر و أما ما ذكره المصنف قدس سره فى الدفع من أنه لا ريب فى أنها متعددة فى وجوداتها فالسيد قدس سره ينادي بأنها بما هى مضافة إلى المبدأ الواحد واحدة و من الكلمات الماثورة عن الحكماء أن الأزمنة و الزمانيات كالآن و الأمكنة و المكانيات كالنقطة- بالنسبة إلى المبادي العالية، س ره

و أول بعضهم المثل الأفلاطونية إلى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثل و هو أيضا غير صحيح لما سبق أما أولا فلأن هؤلاء العظماء القائلين بالمثل و الأشباح المعلقة قائلون أيضا بالمثل الأفلاطونية.

و أما ثانيا فلأن تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية- و هذه الأشباح المعلقة ذوات أوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء- و هي صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها و منها مستنيرة يتنعم بها السعداء و هي صور حسنة بهية بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 53

و ذهب الشيخ المتأله المتعصب لأفلاطون و معلميه و حكماء الفرس موافقا لهم- إلى أنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع البسيطة الفلكية و العنصرية و مركباتها النباتية و الحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتن في حق ذلك النوع- و هو صاحب ذلك النوع و ربه

و قد استدل على إثباتها بوجوه.

الأول^{١٠٨} ما ذكره في المطارحات

و هو أن القوى النباتية من الغذائية و النامية و المولدة أعراض أما على رأى الأوائل فلحلولها في محل كيف كان^{١٠٩} و أما على رأى^{١١٠} المتأخرين فلحلولها في محل يستغنى عنها لأن صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى و إلا لما صح وجود العناصر و الممتزجات العنصرية- و إذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم أن يكون القوى الثلاثة المذكورة أعراضا و إذا كانت هذه القوى أعراضا فالحامل لها إما الروح البخارى أو الأعضاء- فإن كان هو الروح الذى هو دائم التحلل و التبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل محالها و إن كان الأعضاء و ما من عضو منها إلا و للحرارة سواء كانت غريزية أو

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 54

¹⁰⁸ (1) يرد على الوجه الأول و الثاني من الوجوه الثلاثة أن المشاء لا يابون عن نسبة الحوادث- التي في عالم المادة إلى الجوهر العقلي المفارق غير أن الجوهر المفارقة متساوي النسبة إلى الجميع فلا بد في وجود كل خصوصية من وجود مخصص تتم به العلية و تصدر به الخصوصية- و لو كان المخصص أيضا مفارقا عاد المحذور فثبت لزوم وجود مخصص مادي يلزمه وجود الحادث بالضرورة و هذا هو المخصص المادي الذي تنسب الحوادث المادية إليه مع مشاركة الجواهر المفارق و لا دليل على أزيد من ذلك، ط مد

¹⁰⁹ (2) لأن الحال و العرض عندهم متساويان و لذا قالوا بعرضية الصور النوعية، س ره

¹¹⁰ (3) فيه نظر لأن تقومها في الوجود بدون القوى لا يوجب العرضية لجواز الاحتياج في التنوع و العرض هو الحال في المحل المستغنى في الوجود و النوعية جميعا عن ذلك الحال و لذا قال المشاءون بجوهرية الصور النوعية يرشدك إلى ما ذكرناه قول الشيخ في إلهيات الشفاء الموجود على القسمين أحدهما الموجود في شيء آخر ذلك الشيء الآخر متحصل القوام و التنوع وجودا لا كوجود جزء منه من غير أن يصح مفارقه لذلك الشيء و هو الموجود في موضوع و الثاني الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة و هو الجوهر انتهى، س ره

غريبة عنها عليها سلطنة فالأجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة و حرارة- شأنها تحليل الرطوبة فيتبدل أجزاؤها و يتحلل دائما فإذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة و يتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ^{١١١} للمزاج بالبدل و المستبقى زمانا يمتنع أن يكون هو القوة و الأجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم و كذا الحافظ و المستبقى له لا يجوز أن يكون القوة و الأجزاء التي ستحدث بعد ذلك لأن وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه و الفرع لا يحفظ الأصل و لأن^{١١٢} القوة النامية تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خلا [خلالا] تستلزم^{١١٣} تحريك الوارد و تحريك المورد عليه إلى جهات مختلفة و يسد بالغذاء ما يحلل منه و يلصقه بالأجزاء المختلفة الماهيات و الجهات- فهذه الأفاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب و النظام المتقن الغريب و الهيئات الحسنة و التخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا إدراك لها و لا ثبات في النبات و الحيوان و ما ظن أن للنبات نفسا مجردة مدبرة فليس بحق و إلا لكانت ضائعة معطلة ممنوعة عن الكمال أبدا و ذلك محال ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة- في حفظ الأشخاص و الأنواع و غير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 55

و العاقل الفطن إذا تأمل ذلك و ما انضم إليه من الحكم و عجائب الصنع التي في كتاب الحيوان و النبات علم أن هذه الأفاعيل العجيبة و الأعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها و لا إدراك بل لا بد و أن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها و غيرها و يسمى^{١١٤} تلك القوة المدبرة للأجسام النباتية عقلا و هو من الطبقة العرضية التي هي أرباب الأصنام و الطلسمات.

فإن قلت يجوز أن يكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا و المدبرة لها هي نفوسنا الناطقة.

¹¹¹ (1) أقول الحافظ و المستبقى له إنما هو القوة الباقية بقاء تدريجيا اتصاليا لأنها زمانية لا يمكن لها البقاء الدفعي و أثرها أيضا له البقاء بهذا النحو، س ره

¹¹² (2) إما عطف على مضمون الكلام السابق و إما علة قبل المعلل و معلله قوله فهذه الأفاعيل المختلفة إلخ فهذا التعليل بمنزلة لما الرابطة، س ره

¹¹³ (3) أقول لو أحدثت القوة خلا فكانت مولمة لأن تفرق الاتصال سبب الألم بل تحدث مقدارا تعليميا ثم آخر و هكذا على نحو الاتصال التدريجي و على سبيل التزائد الكمي- و كما أن المقادير المتزائدة متصلة واحدة كذلك كل تمادي في الأقطار واجد لاتصاله- فليس فيه تحريكات إلى جهات، س ره

¹¹⁴ (1) لا حاجة في إثبات القوى المفارقة التي من الطبقة العرضية من العقول إلى إبطال القوى المقارنة و الطبائع بل هي وسائط فيض المفارقات فإنها أجل و أعلى من مباشرة الأفعال المحدودة الجزئية الجرمية فالمقارنات مسخرات بأيدي قدرة المفارقات و الكل المسخرة بيد خالق القوى و القدر على أن الأفعال العجيبة لا تستلزم العلم و الرؤية لمبادئها أ لم تر إلى النحل و مسدساته و إلى العنكبوت و مثلثاته و إلى الطبيعة و صنعها الشكل الصنوبري في النار- و الشكل الكروي في القطرات و في أجزاء الأهوائية التي في زبد الماء و في الرغوة تأسيا بأصله و غير ذلك، س ره

قلنا نحن^{١١٥} نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة و نجدها لا خبر عندنا بأنها متى صارت الأغذية في الأعضاء المختلفة المتباينة و لا شعور لنا حين كمال عقلنا بأوان تميزها بالأخلاق و ذهابها إلى الأعضاء المختلفة و الأوضاع و الجهات و صيرورتها مشكلة بالأشكال المختلفة و التخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا و زمان جهلنا و نقصنا فالفاعل لهذه الأفعال غير نفوسنا و ليست^{١١٦}

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 56

١١٧

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 2 ؛ ص 56

مركبة لتفعل بجزء و تدرك بجزء آخر

الوجه الثاني أنك إذا تأملت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاقات

و إلا لما كانت^{١١٨} أنواعها محفوظة عندنا و أمكن حينئذ أن يحصل من الإنسان غير الإنسان و من الفرس غير الفرس و من النخل غير النخل و من البر غير البر و ليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد- من غير تبدل و تغير فالأمر الثابتة على نهج واحد لا يبتنى على الاتفاقات الصرفة ثم الألوان الكثيرة العجيبة في

¹¹⁵ (2) إن أراد عدم علمنا علما تركيبيا فمسلم و لكن ليس بواجب و إن أراد عدم علمنا و لو علما بسيطا فممنوع كيف و هو نفسه أثبت العلم البسيط الحضور للنفس بالقوى و أفاعيلها في مسألة العلم الإلهي، س ر ه
¹¹⁶ (3) بلى ليست مركبة لكن لم لا يجوز أن تكون ذات مراتب متفاضلة كالنور الذي عنده حقيقة بسيطة إلا أنها متفاوتة بالتمام و نقصان مرتبة منه كالنور الأقهر و مرتبة كنور الشمس و القمر فالنور الأسفهب له مرتبة فيها فاعل بالرضا و مرتبة فيها فاعل بالفصد و مرتبة فيها فاعل بالطبع و مع ذلك بسيط واحد وحدة حقة ظلية.

كيف مد الظل نقش
أولياء است
كو دليل نور خورشيد
خدا است

، س ر ه
¹¹⁷ صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائي)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

¹¹⁸ (1) أي كانت منقطعة و أمكن حينئذ أن يحصل إلخ أي كانت مختلفة متبدلة و إذ لا انقطاع و لا تبدل فلها أرباب و مثل هي مبادئها و غاياتها فلا اتفاق بمعنى أنه لا مبدأ لها و لا بمعنى لا غاية لها و هنا مقدمة أخرى مطوية هي أن هذه الأنواع كثيرة متباعدة و الباري تعالى واحد من جميع الجهات فلا يمكن أن يكون عدم الاتفاق لأجل استنادها إلى الباري تعالى بلا وسائط و فيه نظر لأنها إذا استندت إلى الجهات التي في العقل الفعال كما يقوله المشاءون لم يلزم اتفاق- فالصواب في تقرير كلامه أن مراده ليس محض إثبات الفاعل و الغاية لها بل المساواة في النوعية أيضا منظورة فنقول انحفاظ الصورة النوعية لأفراد نوع لو لم يكن بمثال نوري لكان كالصورة الشخصية الواقعة بالاتفاق بالمادة و عوارضها و لا نظام لها و لا انحفاظ بل لا يقع بالمرّة في دار الحركات و الاتفاقات فإذا كان صورة نوع الإنسان مثلا محفوظة فلها في عالم الإبداع مثال أزلي أبدي هذه ظله انحفاظها به و هي و هو متمثلان كما يرشدك وجه التسمية بالمثال بخلاف ما إذا استندت إلى الجهات التي في العقل الفعال فإنها مثل الوجوب و الإمكان و علمه بذاته و علمه بمبادئه القريبة و البعيدة و معلوم أنه لا مساواة و لا مماثلة بينها و بين الصوادر، س ر ه

رياش الطواويس ليس كما يقول المشاءون من أن سببها أمزجة تلك الريشة مع أنهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم^{١١٩} تعيين

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 57

تلك الأسباب للألوان فكيف يحكمون بمثل هذه الأحكام المختلفة من غير مراعاة قانون مضبوط في ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قاله القدماء إنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر له و معتن به و حافظ له و هو كلي ذلك النوع و لا يعنون بالكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه و كيف يمكن لهم أن يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بأنه قائم بنفسه و هو يعقل ذاته و غيره و له ذات متخصصة لا يشاركها فيه غيره و لا يعتقدون بأن رب النوع الإنساني أو الفرسى أو غيرهما من الأنواع إنما أوجد لأجل ما تحته من النوع- بحيث يكون ذلك النوع قالبا و مثالا لذلك العقل المجرد فإنهم أشد مبالغة في أن العالي لا يحصل لأجل السافل الذى تحته بالمرتبة و لو كان^{١٢٠} مذهبهم هذا للزم أن يكون للمثال مثال آخر و هكذا إلى غير النهاية و ذلك محال بل^{١٢١} الذى يعنون به أن رب النوع لتجرده نسبته إلى جميع أشخاص النوع على السواء فى اعتناؤه بها و دوام فيضه عليها و كأنه بالحقيقة هو الكل و الأصل و هى الفروع^{١٢٢}

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 58

الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة إمكان الأشرف و الأخس

119 (2) لا بأس بعدم التعيين إذ لا ضبط للجزئيات و لا كمال للنفس في معرفة تلك الجزئيات- فيكفي أن الكل قابل مزاجا خاصا و استعدادا مخصوصا لقبول لون مخصوص مضافا إلى نفوذ الأشعة و اختلاطها، س ره

120 (1) اعلم أن كلا من الصنم و ربه مثال للأخر و إن أطلق في الأكثر على ربه فالمثال في قوله قالبا و مثالا تعبير عن الصنم و هاهنا تعبير عن ربه.

إن قلت أي ملازمة بين اعتقادهم هذا و بين عدم انتهاء المثل إلى حد.

قلت هذا مذكور في حكمة الإشراق و بيانه كما في شرحها للعلامة أنه بناء على استحالة أن يكون صورة بلا معنى و إذا كان كذلك لزم أن يكون للمثال الذي هو رب الصنم مثال آخر لأنه أيضا صورة شخصية لا بد أن يكون له معنى و هكذا ثم مراد الشيخ بالقالب هنا مثل الجسد للروح- و مراد المصنف قدس سره به فيما بعد حيث يقول لم يوجد أصحاب الأنواع من المبدع الأول لتكون مثلا و قوالب لما تحتها مثل الهندسة و البرنامج ففقطن، س ره

121 (2) أي بالكلي فهذا القول متعلق بقوله و لا يعنون بالكلي إلخ قال في حكمة الإشراق و هو كلي لا بمعنى أنه محمول بل بمعنى أنه متساوي نسبة الفيض إلى هذه الأعداد و كأنه الكلي و الأصل و ليس هذا الكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة، س ره

122 (3) فيه أن هذه القاعدة على ما ينتج ما أقيم عليه من البرهان لا تقتضي مزيد من لزوم تحقق المرتبة الشريفة من الوجود على فرض تحقق المرتبة الخسيسة منه و أما كون كلتا المرتبتين داخلتين تحت ماهية واحدة نوعية فلا فالوجودات النوعية المادية تستدعي أو تكشف عن وجودات مجردة سابقة عليها مسانخة لها في الكمال و أما كون كل وجود مجرد منها مثلا لمسانخة المادي داخلا تحت ماهية النوعية فلا هذا و لقد أحس المصنف ره بهذا الإشكال إذ ذكر بعد إيراد الوجوه الثلاثة أنها لا تكفي لبيان كون المثال العقلي من نوع أصنافه مشاركا معها في الماهية النوعية- و مجرد تحقق كمال موجود ماهوي في موجود آخر لا يوجب اندراج ذلك الموجود الآخر تحت الماهية النوعية للأول كما أن العقول العالية تشتمل على كمالات الأنواع المادية مع أنها تغايرها ماهية- و الواجب تعالى يتحقق فيه كمال الجميع و لا ماهية له و قد ذكر المصنف ره في مواضع من كلامه- أن من الجائز أن يختلف حال مفهوم واحد بعينه بالنسبة إلى مصاديقه في ذلك كالعلم فإن علم الإنسان الحسولي كيفية نفسانية و علم النفس بذاته جوهر نفساني و علم العقل بذاته جوهر عقلي- و علم الواجب بذاته المتعالية عين وجوده الذي لا ماهية له و المفهوم في الجميع واحد، ط مد

فإن الممكن الأخس إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله - و برهانه^{١٢٣} مذكور في كتبه و لما كان عجائب الترتيبات و لطائف النسب واقعة في العالم الجسماني من الأفلاك و الكواكب و العناصر و مركباتها و كذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية و الغرائب الجسمانية من أحوال قواها و كيفية تعلقها بالأبدان و لا شك أن عجائب الترتيب و لطائف النسب و النظام الواقع^{١٢٤} في العالم العقلي النوري أشرف و أفضل من الواقع في هذين العالمين الأخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف و غرائب الترتيب و عجائب النسب في العالم الجسماني أطلال و رسوم لما في العالم العقلي فهي الحقائق و الأصول و الأنواع الجسمانية فروع لها حاصله منها ثم القائلون بالمثل الأفلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال و لكون الشيء ذا رجلين مثال آخر و لكونه ذا جناحين مثال آخر

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 59

و كذا لا يقولون^{١٢٥} لرائحة المسك مثال و للمسك مثال آخر و لا لحلاوة السكر مثال و للسكر مثال آخر بل يقولون إن كل ما يستقل من الأنواع الجسمانية له أمر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من أرباب الأصنام في عالم النور المحض له هيئات نورانية [روحانية] من الأشعة العقلية - و هيئة اللذة و المحبة و العز و الذل و القهر و غير ذلك من المعاني و الهيئات فإذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة و السكر مع الطعم الحلو أو الصورة الإنسانية أو الفرسية أو غيرهما من الصور النوعية على اختلاف أعضائها و تباين تخاطيبتها و أوضاعها على التناسب الموجود في الأنوار المجردة هذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب

و لا شك أنها في غاية الجودة و اللطافة لكن فيها أشياء

منها عدم بلوغها حد الإجداء

حيث^{١٢٦} لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية أ هي من حقيقة أصنامها الحسية حتى إن فردا واحدا من جملة أفراد

¹²³ (1) و كذا مذكور في إلهيات هذه الأسفار، س ر ه

¹²⁴ (2) أي لو وقع بعد ما كان ممكنا بالذات و هكذا معنى قوله كيف و غريب الترتيب إلخ - فلا يتوهم مصادرة في كلامه، س ر ه

¹²⁵ (1) أي لا يقولون برب النوع للعرض مطلقا إذ لو كان هناك عرض لم يكن في مقام موضوعه و كان للموضوع استعداد ذلك العرض و قوته فكان في عالم الإبداع قوة و مادة فالعرض متجوهر و قائم بذاته يعني أن المسلك هناك كان رائحة قائمة بذاتها هذا على التحقيق من المثلية - و أما على مجرد المثالية بمعنى المناسبة فكما ذكره الشيخ الإلهي من أن هناك بإزاء هذه الأعراض و هيئات عقلية نورية و هيئات المحبة و اللذة و غير ذلك، س ر ه

¹²⁶ (2) أقول كان وجه الثالث من متمسكات الشيخ المتأله قاعدة إمكان الأشرف - فيستنبط منه اتحاد المثل مع أصنامها في الماهية لأن المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة اشتراط اتحاد ماهية الشريف و الخسيس حتى يلزم من إمكان الخسيس إمكان الشريف إذ المواد الثلاث من لوازم

كل نوع جسماني يكون مجردا و الباقي ماديا أم ليس كذلك بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثلا لنوع مادي لا مثلا لأفراده و المروى عن أفلاطون و تشنعات المشاءين عليه يدل دلالة صريحة على أن تلك الأرباب العقلية من نوع أصنام المادية و يؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع- حتى إن النبتة التي يسمونها هوم التي تدخل في أوضاع نواميسهم يقصدون لصاحب نوعها و يسمونها هوم إيزد^{١٢٧} و كذا لجميع الأنواع فإنهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد و ما للأشجار سموه مرداد و ما للنار سموه أردبيشت- و صاحب الإشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الأرباب و تسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة و العلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات و إذا سمعت أنباذلس و أغاثاذيمن و غيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم و لا تظن^{١٢٨} أنهم يقولون إن صاحب النوع جسم أو جسماني أو له رأس و رجلان و إذا وجدت هرمس يقول إن ذاتا روحانية ألفت إلى المعارف فقلت لها من أنت فقال أنا طباعك التام فلا تحمله على أنه مثلنا انتهى.

و منها أن الرجلين و الجناحين و غير ذلك من الأعضاء إذا كانت من أجزاء ذات الحيوان

كيف يكون^{١٢٩} ذات بسيطة نورية مثلا له سواء أخذت وحدها أو مع هيئاتها النورية و المماثلة بين المثال و الممثل له و إن لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم أن يقع الجوهرى من كل منهما بإزاء الجوهرى من الآخر- و العرضى بإزاء العرضى.

و منها أن تلك الأرباب عنده من حقيقة النور و الظهور

و أصنامها إما برازخ^{١٣٠} أو هيئات ظلمانية و أى مناسبة بين الأنوار و هيئاتها النورية و بين البرازخ و هيئاتها الظلمانية كيف و جميع الأنوار المجردة العقلية و النفسية و المحسوسة الكوكبية و العنصرية عندهم حقيقة

الماهيات فيجب أن يكون جميع أفراد الماهية ممكنة لو أمكن فرد منها و واجبة لو وجب و ممتنعة لو امتنع فلو كانا من نوعين لم يجر القاعدة فيه إذ يقال حينئذ لم لا يجوز أن يكون عدم صدور الأشرف قبل الأخس لامتناعه و قد نقل المصنف قدس سره عنهم هذا الشرط في إلهيات هذا الكتاب و أيضا قد قررنا بالمساواة في النوعية دليله المذكورة من نفي الاتفاق و أنه لا يحصل البر من الشعير، س ره

127 (1) أي يسمون صاحب النوع به بناء على كون إيزد بدلا أو بيانا لهوم لا أن يكون فيه إضافة معنوية لامية كما لا يخفى، س ره

128 (2) أقول مراد الشيخ قدس سره في المادية و لواحقها لا نفي المماثلة، س ره

129 (3) فهذا ترقى من الأول بأنه كيف يصح على قواعد الشيخ قدس سره المثالية فضلا عن المثالية و إنما يصحان على قواعدنا من أصالة الوجود و تشكيكه و جواز الحركة الجوهرية و نحو ذلك، س ره

130 (1) أي أجسام أو هيئات ظلمانية كلمة أو لمنع الخلو أو التقسيم من قبيل تقسيم الكل إلى أجزائه لا الكلي إلى جزئياته، س ره

واحدة بسيطة لا اختلاف بينها إلا بالشدة و الضعف أو بأمور الخارجة و الأنوار العقلية العرضية^{١٣١} التي هي أصحاب الأصنام آثارها ماهيات متخالفه الذوات كما هو رأيه في أن أثر الجاعل الماهية دون الوجود لأنه من الاعتبارات الذهنية و لا شك أن اختلاف الآثار- إما لاختلاف في القابل أو لاختلاف في الفاعل و إذا كان الأثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محالة و إذا كان آثار العقول مختلفة و ليس الاختلاف بين الآثار بمجرد اختلاف القابل إذ القوابل و استعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع أنه لا قابل للقوابل و لا لاختلاف تلك الفعالة إذ لا اختلاف بينها إلا بالكمال و النقص فيجب أن يكون اختلاف آثارها أيضا على هذا المنوال و هذا أيضا مما يوقع الطمأنينة في أن آثار العقول و المبادئ الرفيعة التي هي إنيات وجودية نورية يجب أن يكون وجودات الماهيات دون معانيها الكلية و أن اختلاف الماهيات المنتزعة عن أنحاء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 62

الوجودات إنما هو لأجل اختلاف مراتب الوجودات شدة و ضعفا و تقدما و تأخيرا- و تركيبا و وحدانا فللوجودات باعتبار مراتبها و نسبها الواقعة بينها لوازم متخالفه أ ما تنظر إلى العدد و مراتبه المتخالفه الخواص و الآثار مع أنها حصلت من الآحاد و الواحد متشابه فيها فإن للمراتب و النسب خواص عجيبة و آثار غريبة يعلمه أصحاب العلوم العددية و الصنائع النجومية

تنبيه:

فالحري أن يحمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الإبداع هو الأصل و المبدأ و سائر أفراد النوع فروع و معاليل و آثار له و ذلك لتمامه و كماله لا يقتصر إلى مادة و لا إلى محل متعلق به بخلاف هذه فإنها لضعفها و نقصها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أو في فعلها و قد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالا و نقصا- و قول بعضهم إن الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه و بعضها بغيره و لو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطئة فإن استغناء بعض الوجودات عن المحل إنما هو بكماله و كماله بجوهريته و قوته و غاية نقصه بعرضيته و ضعفه و إضافته إلى محل فلا يلزم من حلول شيء حلول يشاركه في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال و النقص و الشدة و الضعف و علمت^{١٣٢} أيضا أن كلا من الأنواع الجسمانية يتنوع و يتحقق و يتقوم بمحض الصورة

¹³¹ (2) لأنها طبقة متكافئة لا ترتيب علي و معلولي فيها كما في الطبقة الطولية من العقول ثم إن حاصل هذا الاعتراض إبداء تهافت بين مذهبي الشيخ الإلهي قدس سره من القول بأرباب الأنواع و القول بأصالة الماهية إذ بمقتضى تطابق العوالم و الأظلة و ذوات الأظلة ينبغي أن يكون اختلاف الأصناف كاختلاف أربابها بالشدة و الضعف لا التباين و ذلك إنما يستقيم إذا كان الوجود أصلا حتى يكون هو حقيقة تلك الأصنام و يكون اختلافها أيضا بالشدة و الضعف لا الماهية التي هي مثار الاختلاف النوعي و حينئذ لا يتأتى التطابق المذكور أو يطرح مذهبه أن الأنوار مراتب حقيقة واحدة بل يقول بتخالفها النوعي و هذا ما قال في الشواهد على أن العقول كلها عنده من نوع واحد و أفراد نوع واحد بالذات لا يجوز أن يكون أفرادا ذاتية لأنواع كثيرة مختلفة الحقائق، س ر ه

¹³² (1) هذا ترق مما قبله إذ هناك كأنه التزم أن ما عدا الفصل الأخير من الفصول و الأجناس مقومات بالحقيقة للنوع الأخير و هاهنا أشار إلى ما حققه سابقا من أن شينية النوع الأخير بالحقيقة بالفصل الأخير و مبدئه و ما عداه بمنزلة الشرائط و الآلات ففي الحقيقة هذه الأنواع التي هي أصنام

النوعية التي هي متحدة مع الفصل الأخير و المادة في الجميع أمر مبهم وجودها قوة شيء آخر كما أن الجنس المأخوذ منها ماهية ناقصة متحدة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 63

مع الفصل و باقي الصور و القوى و الكيفيات و مبادئ الفصول في المركب بمنزلة الشرائط و الآلات و الفروع لذات واحدة هي بعينها صنم لصاحب نوعه كما أنها أصنام لأنواعها نسبتها إليه نسبة الفروع إلى أصل واحد و كذا الهيئات و النسب و الأشكال التي فيها أطلال لحيثات عقلية و نسب معنوية في أربابها النورية- و نسبة صاحب النوع الإنساني المسمى بروح القدس و هو عقله الفياض عليه إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانية و النباتية كنسبة الأصنام إلى الأصنام فهذه الصور النوعية المادية كالإنسانية و الفرسية و الثورية و غيرها من الأنواع و إن كانت مفتقرة في عالمنا هذا إلى أن تقوم بمادة حسيه فهي غير مفتقرة في العالم العلوي إلى قيامها بذلك بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما تحل فيه كما أن الصور الذهنية و هي المأخوذة من الأمور الخارجة أعراض قائمة في الذهن لا تقوم بذاتها و إن كانت مأخوذة من الجواهر القائمة بذواتها فكذلك يكون حكم صور الأنواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة العقلية الأفلاطونية فإن للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها و تمامية في ماهياتها به تستغنى عن القيام في المحل و أما الصور الجسمانية التي هي أصنامها فإن لها نقصا يحوج إلى القيام بالمحل لكونها كمالات لغيرها- فلا يمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر¹³³ الصورية الموجودة في الذهن المأخوذة من الأمور العينية المادية فإنها و إن كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع- فإنها و إن كانت مجردة في عالم العقل فأصنامها و أطلالها الجسمانية أعنى الصور النوعية غير مجردة عن المادة و لا يتوهم من إطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 64

الإله أن هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون أن أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحق- لتكون مثلاً و قوالب لما تحتها لأن ما يتخذ له المثال و القالب يجب أن يكون أشرف و أعلى لأنه الغاية و لا يصح في

لأربابها حقائقها الفصول الأخيرة و الصور البسيطة ففي هذا الإنسان الطبيعي أيضا لا عبرة بالهولوجية و الجسمية و النمو و الإحساس بالآلات المتشعبة و نحوها، س ر ه
¹³³ (1) الصور الذهنية في الموضوعين متعكسة الحكم فإنها باعتبار عرضيتها و قيامها بالذهن- كانت في الأول مشبها بها للصور القائمة بالمادة و باعتبار تجردها في العقل كانت في الثاني مشبها بها للصور المجردة التي في عالم الإبداع، س ر ه

العقول هذا فإنهم أشد مبالغه من المشاءين فى أن العالى لا يكون لأجل السافل بل عندهم أن صور الأنواع الجسمانيه أصنام و أظلال لتلك الأرباب النوريه العقليه و لا نسبه بينها فى الشرف و الكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى فى إيجاد الأشياء إلى مثل ليكون دستورات لصنعه و برنامجات لخلقه- و لو احتاج لاحتاج فى إيجاد المثل إلى مثل أخرى إلى غير النهايه.

فإن قلت قد خالفت المعلم الأول حيث يرد على هذا المذهب.

قلت الحق أحق بالاتباع مع أن رده إما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام أفلاطون و الأقدمين فإن من عادتهم بناء الكلام على الرموز و التجوزات- خصوصا فى هذا المبحث الذى يخرس فيه الفصحاء و تكل منه الأفهام فضلا و شرفا- و إما لشوب^{١٣٤} حبه للرئاسه اللازم عن معاشره الخلق و خلطه الملوك و السلاطين و إلا فكتابه المعروف بأثولوجيا يشهد بأن مذهبه وافق مذهب أستاذه- فى باب وجود المثل العقليه للأنواع و الصور المجردة النوريه القائمه بذواتها فى عالم الإبداع حيث قال فى الميمر الرابع منه- إن من وراء هذا العالم سماء و أرضا و بحرا و حيوانا و نباتا و ناسا سماويين- و كل من فى هذا العالم سماوى و ليس هناك شىء أرضى البتة و قال فيه أيضا إن الإنسان الحسى إنما هو صنم للإنسان العقلى و الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانيه ليس موضع العين غير موضع اليد و لا مواضع الأعضاء كلها

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 2، ص: 65

مختلفه لكنها فى موضع واحد.

و قال فى الميمر الثامن منه أن الشىء الذى يفعل بها النار هاهنا إنما هى حياه ناريه و هى النار الحقه فالنار إذن التى فوق هذه النار فى العالم الأعلى هى أخرى أن تكون نارا فإن كانت نارا حقا فلا محاله أنها حياه و حياتها أرفع و أشرف من حياه^{١٣٥} هذه النار لأن هذه النار إنما هى صنم لتلك النار فقد بان و صح أن النار التى فى العالم الأعلى هى حيه و أن تلك الحياه هى المفيضه القيمه بالحياه على هذه النار- و على هذه الصفه يكون الماء و الهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيان كما هما فى هذا العالم إلا أنهما فى ذلك العالم أكثر حياه لأن تلك هى التى تفيض على هذين اللذين هاهنا الحياه.

و قال فيه أيضا أن هذا العالم الحسى كله إنما هو مثال و صنم لذلك العالم- فإن كان هذا العالم حيا فبالحرى أن يكون ذلك العالم الأول حيا و إن كان هذا العالم تاما كاملا فبالحرى أن يكون ذلك العالم أتم تماما و

¹³⁴ (1) هذا بعيد عن ساحة المعلم الأول الذى أنوار العلوم الحقيقيه منتشرة فى العالم به- و بأمثاله من العلماء بالله و الحكماء الأفاضل و بكدهم و بجهدهم و قد ورد فيه أنه كان نبيا جهله أهل زمانه و الذى خالطه من الملوك كاسكندر كان من الملوك الأفاضل أولي الرئاستين، س ر ه
¹³⁵ (1) هذه الحياه هى حياه الوجود الساريه فى كل شىء لا الحياه التى هى مبدأ الدرك و الفعل كما يقال الحي هو الدراك الفعال، س ر ه

أكمل كمالاً لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياء والقوة والكمال والدوام فإن كان العالم الأعلى تاماً في غاية التمام فلا محالة أن هناك الأشياء كلها التي هاهنا إلا أنها فيه نوع أعلى وأشرف كما قلنا مراراً فثم سماء ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير أنها^{١٣٦} أنور وأكمل وليس بينها افتراق كما يرى هاهنا وذلك أنها ليست جسمانية وهناك أرض ليست ذات سباح لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الأرضية التي هاهنا وفيها نبات مغروس في الحياء وفيها بحار وأنهار جارية جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائي كلها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 66

وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والأشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهي في عالم الحياء المحض لا يشوبها الموت البتة- وطباع الحيوان التي هناك مثل طباع هذه الحيوانات إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية.

فمن أنكر قولنا وقال من أين يكون في العالم الأعلى حيوان و سماء و سائر الأشياء التي ذكرناها قلنا إن العالم الأعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الأشياء- لأنه أبدع^{١٣٧} من المبدع الأول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى وحياة كأنها حياة تغلى وتفور و جرى حياة تلك الأشياء إنما تنبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة فقط أو ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول إنك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب و سائر الأشياء ذوات الطعوم وقواها و سائر الأشياء الطيبة الروائح و جميع الألوان الواقعة تحت البصر و جميع الأشياء الواقعة تحت اللمس و جميع الأشياء الواقعة تحت السمع أى اللحون كلها و أصناف الإيقاع و جميع الأشياء الواقعة تحت الحس و هذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسطة على ما وصفناه لأن تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناه ولا يضيق عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض- و يفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كأن كلا منها قائم على حدة وقال في الميمر العاشر من كتابه إن كل صورة طبيعية في هذا العالم- هي في ذلك العالم إلا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى وذلك أنها هاهنا متعلقة بالهولي

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 67

¹³⁶ (2) هذا من قبيل الاستثناء من المدح بما يشبه الذم لقوله ع

\i: أنا أفصح الناس بيد أني من قریش\ E

، س ره

¹³⁷ (1) هذا مناط الجواب أي المبدع الأول بسيط الحقيقة ففيه كل أشياء بنحو أعلى وله الوحدة الحققة الحقيقية و العالم الأعلى منبعث عن ذاته بذاته ففيه أيضا كل الأشياء بنحو الظلية- وله الوحدة الحققة و لكن ظلية، س ره

و هي هناك بلا هيولى و كل صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء و أرض و حيوان و هواء و ماء و نار فإن كان هناك هذه الصور فلا محالة أن هناك نباتا أيضا.

فإن قال قائل إن كان فى العالم الأعلى نبات فكيف هى هناك و إن كان ثم نار و أرض فكيف هما هناك فإنه لا يخلو من أن يكونا هناك إما حين و إما ميتين فإن كانا ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجة إليها هناك فإن كانا حينين فكيف يحييان هناك.

قلنا أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حى أيضا و ذلك^{١٣٨} أن فى النبات كلمة فاعلة محمولة على حياة و إن كانت كلمة النبات الهولانى حية فهو إذن لا محالة نفس ما أيضا و أخرى أن تكون هذه الكلمة فى النبات الذى فى العالم الأعلى و هو النبات الأول إلا أنها فيه بنوع أعلى و أشرف لأن هذه الكلمة التى هى فى هذا النبات إنما هى من تلك الكلمة إلا أن تلك الكلمة واحدة كلية^{١٣٩} و جميع الكلمات النباتية التى هاهنا متعلقات فأما كلمات النبات التى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 68

هاهنا فكثيرة إلا أنها جزئية فجميع نبات هذا العالم جزئى و هو من ذلك النبات الكلى و كلما طلب الطالب من النبات وجده فى ذلك النبات الكلى.

فإن كان هذا هكذا قلنا إنه إن كان هذا النبات حيا فبالحرى أن يكون ذلك النبات حيا أيضا لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق فأما هذا النبات فإنه نبات ثان و ثالث^{١٤٠} لأنه صنم لذلك النبات و إنما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حياته و أما الأرض التى هناك إن كانت حية أو ميتة فإننا سنعلم ذلك إن نحن علمنا ما هذه الأرض لأنه صنم لتلك فنقول إن لهذه الأرض حياة ما و كلمة فاعلة فإن كانت هذه الأرض الحسية التى هى صنم حية فالحرى أن تكون تلك الأرض العقلية حية و أن تكون هى الأرض الأولى و أن تكون هذه الأرض أرضا ثانية لتلك الأرض شبيهة بها و الأشياء التى فى العالم الأعلى كلها ضياء لأنها

¹³⁸ (1) المراد بالكلمات فى كلمات المعلم المبادي الفاعلة مفارقة كانت أو مقارنة فيشمل مثل الصور النوعية و إطلاق الكلمات على الوجودات ليس بعزيم فى كتب المصنف قدس سره- و يوافقه ما فى الكتب الإلهية و أحاديث الأئمة ع مثل إطلاق الكلمة على عيسى ع و مثل قوله تعالى: لَوْ كَانَ الْخُرُجُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي الآية و مثل نحن الكلمات التامات لأن الكلمة هى المعربة عما فى الضمير و الوجودات هى المعربة عما فى غيب الغيوب و القوى الفاعلة هى المعربة عن القدرة الشاملة، س ره

¹³⁹ (2) و كمال النفس فى سباحة ديار الكليات و سباحة بحارها و الكلى وجود محيط بجميع جزئياته الغير المتناهية و النفس محيطة بالكلى و أما الجزئى فهو شرق و برق منه- و لا كمال للنفس فى معرفته و لا يكون كاسبا و لا مكتسبا و إنما يكون مرغوبا للنفس الهاجسة بمدخلية البدن فالنبات الجزئى كفاكهة جزئية تستحسنه بمدخلية حرارة كبدك و لولاها لا تطلبه و لا جلوة له عليك فأياك و التعلق بجميع ما يكون حسنه بمدخلية بدنك و قواه ثم إن قوله إلا أنها جزئية من الاستثناء من الذم بما يشبه المدح، س ره

¹⁴⁰ (1) إن عد النبات الذى فى عالم المثال المقدارى، س ره

فى الضوء الأعلى و لذلك كان كل واحد منها يرى الأشياء^{١٤١} كلها فى ذات صاحبه فصار لذلك كلها فى كلها و الكل فى الواحد منها و الواحد منها هو الكل و النور الذى يسبح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد واحد منها عظيما انتهت عباراته النورية و كلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصى و إصلاح يعقوب بن إسحاق الكندى و فيها تصريحات واضحة بوجود المثل الأفلاطونية و أن للأشياء الكونية صورة نورية عقلية فى عالم العقل و إياها يتلقى الإنسان حين إدراكه للمعقولات الكلية و إن كان إدراكه لها لأجل تعلقه بالبدن و الكدورات و الظلمات إدراكا ناقصا كإدراك البصر شيئا بعيدا فى هواء مغبر مغمى و لذلك السبب يرى الإنسان الأمور العقلية التى هى إنيات محضه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 69

متشخصة بذواتها و أنوار صرفه واضحة بأنفسها مبهمه كلية محتملة الصدق عنده على كثيرين كروية شبح يراه من بعيد فيجوز كونه إنسانا أو فرسا أو شجرا إلا أن هاهنا من جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوز إلا كونه واحدا من المختلفات أيها كان و هناك يحتمل عنده كون المدرك العقلى كثيرة بالعدد صادقا عليها لعدم الوضع و بالجملة مناط الكلية و العموم ضعف الوجود و وهنه و كون الشيء شبحى الوجود سواء كان بحسب ذاته و ماهيته أو بحسب قلة تحصله عند المدرك بعد أن لا يكون ماديا محسوسا و ذلك لكلال القوة المدركة و قصورها عن إدراك الأمور الوجودية النورية و المعقولات الشعشعانية بلا حجاب و امتراء غشاوة و عماء لأجل التعلق بعالم الهيولى و الظلمات.

إجمال فيه إكمال:

قد ورد فى كلام القدماء و شيعتهم الحكم بوجود عالم عقلى مثالى يحذو حذو العالم الحسى فى جميع أنواعه الجوهرية و العرضية.

فمنهم من حمله على العالم المثالى الشبحى المقدارى - و منهم من قال إنه إشارة إلى الصور التى فى علم الله القائمة بذاته تعالى - كما اشتهر عن المشاءين و أن قيام الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عز اسمه الذى هو أقرب إليها و أقوم فى تحصلها عن نفسها - لأن نسبتها إلى ذاتها بالإمكان و نسبتها إلى قيومها بالوجوب.

¹⁴¹ (2) و نظيره بوجه هاهنا العقول الصاعدة و قلوب أرباب العلم و العرفان فإن عقائدهم واحدة و قبلتهم واحدة بل عقائد جميع الكمل من آدم ع إلى الخاتم ص واحدة.

متحد جانهاى شيران خداست

و المؤمن مرأت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات صاحبه و كذا الأشياء فيه، س ر ه

و منهم من قال إنه إشارة إلى رب النوع و صاحب الطلسم فإن لكل نوع جرمي و طلسم برزخي عقلا يقومه و نورا يدبره و ليس كليتها كما وقع في كلامهم - باعتبار صدقها على كثيرين فإنها غير صادقة على جزئيات الأجرام و أشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية و عقولا قادسة و إنما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها إلى جميع أشخاص طلسمها النوعي.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 70

و منهم من ذهب إلى أنه إشارة إلى هذه الصور الهولانية في هذا العالم باعتبار حضورها و ظهورها عند المبدأ الأول و مثولها بين يديه و عدم خفائها و غيوبتها بذواتها عن علمه إذ هي بهذا الاعتبار كأنها مجردة من المواد و الأزمنة و الهيئات الحسية و الغشاوات المادية لعدم كونها حجابا عن شهودها و وجودها لدى الباري - فهي بذواتها معقولة له تعالى كسائر الكليات و المجردات متمثلة بين يديه.

أقول^{١٤٢} و الأظهر أن أولئك الأكابر من الحكماء و الأعظم من الأولياء المتجربين عن غشاوات الطبيعة الواصلين إلى غايات الخليفة حكموا بأن الصور المعقولة من الأشياء مجردة قائمة بذواتها و إياها يتلقى العقلاء و العرفاء في معقولاتهم و معارفهم إذ لها وجود^{١٤٣} لا محالة فهي إما قائمة بذواتها أو حالة في

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 71

محل إدراكي منا و الثاني باطل و إلا لما غاب عن محله الذي هو النفس و لا سيما إذا كانت من النفوس المشرفة الزكية و لا كيفية حلولها فيه.

¹⁴² (1) إنما لم يتعرض في هذا الإجمال بعد التفصيل لتأويل الشيخ للمثل لغاية بعده عند المصنف قدس سره و لا لما ذكره بعض المتأخرين لأنه كما مر إن أراد الماهية المطلقة رجع إلى تأويل الشيخ فكان مثله في البعد و إن أراد الكلي العقلي رجع إلى ما ذكره المصنف قدس سره هنا في المال، س ره

¹⁴³ (2) و هذه حجة أخرى أقامها المصنف ره على وجود المثل العقلية غير الحجج الثلاث التي أقامها في أول الفصل نقلا عن صاحب الإشراق و خلاصتها أن الصور المعقولة الكلية- التي يدركها الإنسان موجودة بالضرورة و لا يخلو إما أن تكون قائمة بذاتها أو بغيرها و على الثاني إما أن تقوم بجزء مادي منا أو بنفوسنا أو بجوهر مجرد خارج من ذواتنا- و جميع الشقوق باطلة إلا الأول منها فهي قائمة بذواتها و حيث كانت موجودة في ذواتها فهي متشخصة خارجا و إذ تصدق عليها حدود الأنواع المادية فكل واحد منها فرد مجرد من نوع- تصدق عليه ماهيته هذا. و فيه أن هناك شقا آخر غير الشقوق الأربعة المذكورة و هو أن تكون هذه الصور الكلية موجودا مجردا واحدا قائما بذاته و يكون الاختلاف و الكثرة ناشئا من ناحية إدراكنا لا من ناحية المدرك و ذلك بأن ندرك جزئيات الأنواع المادية و يحصل لنا بسببه استعداد الاتصال بجوهر عقلي فيه جميع الكمالات الوجودية التي في عالم المادة فنذكره بعلم حضوري- لكن مع اختلاف ما في الإدراك من جهة اختلاف الاستعدادات الحاصلة من إدراك الجزئيات المادية المختلفة نظير انتزاع المفاهيم المختلفة من ذات الواجب جل ذكره على وحدتها الحققة فذاته تعالى بحت الكمال و محض الوجود غير أنا نجد فيما عندنا صفة وجودية كمالية نسميها علما مثلا و نرجع إليه تعالى فنجده عنده فننتزعه منه ثم نجد فيما عندنا الكمال الذي هو القدرة- و نستعد بذلك استعدادا جديدا فنعود إليه تعالى فننتزع منه مفهوم القدرة و هكذا في الحياة و السمع و البصر و غير ذلك فيتحصل من ذلك اختلاف مفاهيم الصفات مع كون الذات المتعالية بحت الكمال الذي لا يميز فيه لصفة كمالية من أخرى و إنما نشأ الاختلاف من ناحية اختلاف إدراكنا- لاختلاف الاستعدادات المكتسبة فليجز مثل ذلك في إدراكنا الصور النوعية المختلفة- من الإنسان و الفرس و الغنم و غير ذلك بالاتصال بالعالم العقلي المجرد و لا يوجب هذا الانتزاع كون المفهوم المنتزع ماهية للمنتزع منه حتى يلزم اجتماع ماهيات متباعدة في واحد حقيقي بل إنما تنشأ الماهية من نسبة هذا المدرك الموجود في ظرف الإدراك إلى الفرد المادي الخارجي- و مشاهدة أنها خالية عن آثار الأفراد فتصير على هذه النسبة مفاهيم لا تترتب عليها آثار الخارج- أي ماهية متساوية النسبة إلى الوجود و العدم ثم تحمل بعنوان الذاتية على الأفراد المادية فتصير ماهيات نوعية أو جنسية جوهرية أو عرضية، ط مد

فإن قيل إنها حين غيوبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها دائما بجوهر عقلي مفارق وهو خزائن المعقولات فيدركها حين اتصالها به و توجهها إليه و استحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها.

قلنا مع الإغماض عما مر^{١٤٤} من مفسد ارتسام صور الحقائق في النفس - يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقائق و الأنواع المتكثرة المتكافئة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الإبداع و ذلك باطل لأن انتقاش المبادئ العقلية بصور ما تحتها لا يجوز أن يستفاد مما تحتها و إلا لزم انفعال العالي عن السافل و استكمالها به و القدماء أشد مبالغه في استحالة هذا من المشاءين أتباع المعلم الأول فبقى أن يفيض عليها مما فوقها و ذلك يؤدي إلى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 72

أو حصول صور الأشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا و جميع^{١٤٥} هذه الأمور مستقبح عند حكماء الإشراق.

و أيضا يجب على ذلك التقدير أن لا يغيب عن النفس حين إدراكها لذواتها- و التفطن لحقائقها محلها و كيفية حلولها فيه فإن العلم ليس إلا عدم الغيبة عن الذات المجردة و محل الأمور الغير الغائبة غير غائب اتفاقا بل ضرورة و كذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فرضا فظهر وجود أمور كلية قائمة بذواتها- لا في محل منطبقه على جزئياتها المادية و كلياتها إذا أخذت لا بشرط التجرد و اللاتجرد- و إذا جرد الجزئيات عن المواد و قيودها الشخصية و صفاتها الكونية الحسية و بالجملة اشتراكها كاشتراك الصور^{١٤٦} القائمة بالعقل و كليتها ككليتها بلا استلزام شيء من المفسد و ما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل أيضا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 73

عقدة و فك:

¹⁴⁴ (1) في مبحث الوجود الذهني من كون صورة واحدة جوهرًا و عرضًا بل جوهرًا و كيفًا أو كما و كيفًا إلى غير ذلك من المفسد و بالجملة مفسد الارتسام في النفس يلزم على الارتسام في العقل، س ر ه

¹⁴⁵ (1) أقول لا تفاوت في ورود هذه الأمور بين قيام هذه الصور المتكافئة بجوهر عقلي- و بين قيامها بذواتها الذي يقول به المصنف قدس سره فإنه أيضا يؤدي إلى صدور الكثير عن الواحد المحض إن كان صدورها عنه بجهة واحدة هي محض ذاته البسيطة أو إلى حصول صور هذه الأشياء في ذاته و إن تمسك بالجهات العديدة التي في العقول الطولية من جهات الإشراقات و المشاهدات و جهات العز و الذل و القهر و الحب لكل بالنسبة إلى الآخر نتمسك نحن أيضا بها.

و الجواب أن تلك الصور علوم تلك المبادي فهي متكافئة مع الجهات التي هي الإشراقات و الشهودات و غيرها و الجهات الفاعلية لا بد أن تكون متقدمة فإذن لا تكون جهات مكثرة لصور في ذاتها.

و إن قيل إن تلك الصور مرتسمة فيها بترتيب سببي و مسببي كما يقول المشاءون لا يسلمه الإشراقيون لتكافؤ كثير من الصور كما أشار إليه المصنف قدس سره أن صور الحقائق و الأنواع متكافئة الوجود، س ر ه

¹⁴⁶ (2) أي اشتراك الصور القائمة بذواتها عند المصنف قدس سره كاشتراك هذه الصور القائمة بالعقل عندهم لا أن هناك طائفتين من الصور نظير ما يقول بعض أهل الكلام الفارق- بين الحصول في العقل و القيام به كما مر، س ر ه

قد ذكر الشيخ في إلهيات الشفاء لإبطال وجود المثل و التعليميات هذا القول إنه إذا كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فإما أن لا يكون في المحسوس تعليمي البتة أو يكون فإن لم يكن في المحسوس تعليمي وجب أن لا يكون مربع و لا مدور محسوس و إذا لم يكن شيء من هذا محسوسا فكيف السبيل إلى إثبات وجودها بل إلى مبدأ تخيلها فإن مبدأ تخيلها كذلك من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا^{١٤٧} أنه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على أن^{١٤٨} أثبتنا وجود كثير منها في المحسوس و إن كانت طبيعة التعليميات قد توجد أيضا في المحسوسات- فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها إما مطابقة بالحد و المعنى للمفارق- أو مباينة له فإن كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة أمورا غير التي نتخيلها أو نتعقلها و نحتاج في إثباتها إلى دليل مستأنف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها و لا يكون ما عملوا عليه من الإخلاد إلى الاستغناء عن إثباتها و الاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا يستنام إليه و إن كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخلو إما أن يكون هذه التي في المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها و حدها فكيف يفارق ما له حدها و إما أن يكون ذلك أمرا يعرض لها بسبب من الأسباب- و تكون هي معروضة لذلك و حدودها غير مانعة عن لحوق ذلك إياها فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية و من شأن هذه المادية أن يفارق و هذا هو خلاف ما عقدوه و بنوا عليه أصل رأيهم و أيضا فإن هذه المادية التي مع العوارض إما أن تحتاج إلى مفارقات غيرها لطبائعها فيحتاج المفارقات أيضا إلى أخرى و إن كانت

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 74

هذه إنما يحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لو لا ذلك العارض لكانت لا تحتاج إلى المفارقات البتة و لما كان^{١٤٩} يجب أن يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشيء يوجب وجود أمر أقدم منه و غنى عنه و يجعل المفارقات محتاجة إليها حتى يجب لها وجود فإن لم يكن الأمر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها و لا يوجب في أنفسها و الطبيعة متفقة- و إن كانت غير محتاجة إلى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه و لا مبادئ أولى و يلزم

¹⁴⁷ (1) كما قيل إنه من فقد حسا فقد علما، س ر ه

¹⁴⁸ (2) فإننا إذا فرضنا خطأ مستقيما محدودا و أثبتنا أحد طرفيه و أدركنا الطرف الآخر- حتى عاد إلى موضعه الأول فلا محالة يحصل هنا دائرة حقيقية و أثبتوا كثيرا من الأشكال بالدائرة، س ر ه

¹⁴⁹ (1) و ذلك لأن المفروض أن المقارنات و المفارقات طبائعها متفقة فكما لو لا العارض لما كان للمقارنات وجود فكذاك لولاه لما كان للمفارقات وجود لأن احتياج تلك في الوجود إلى العارض احتياج هذه أو المراد أن يكون العارض مستدعيا لوجوب تحقق العلة و الحال أنه يجب تحققها في المرتبة المتقدمة يعني في مرتبة قبل مرتبة ذات المعروض إذ المعلول بذاته محتاج إلى العلة، س ر ه

أن يكون هذه المفارقات ناقصة فإن هذا المقارن يلحقه من القوى و الأفاعيل ما لا يوجد للمفارق و كم الفرق^{١٥٠} بين شكل إنسانى ساذج و بين شكل إنسانى حى فاعل انتهى كلامه بألفاظه.

أقول و خلاصة حجته الأولى أن الحقيقة الواحدة التى هى ذات حد واحد و ماهية واحدة لا يختلف أفرادها فى التجرد و التجسم و الغناء و الحاجة إلى المادة و المعقولة و المحسوسة و لا شك أن كلامه إنما يكون تماما فى المتواطئة من الماهيات - دون المشككة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 75

و أيضا^{١٥١} يتوقف على أن الذات أو الذاتى بما هى ذات أو ذاتى لا يتفاوت فى حقيقتها و ماهياتها و قد مر حال ذلك كيف و هو أول المسألة فى هذا المقام - و بناء البحوث عليه و كثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية و ناقصة فقيرة لا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها و فقرها أو غنائها بل الغنى منها يكون غنيا لذاته و الفقير فقيرا لذاته فمن جعل ذات الفقير - جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستأنف فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه إلى جاعل لا لأجل كونه فقيرا و محتاجا أى من جهة حمل هذا المعنى عليه و نقاؤه حجته الثانية أن أفراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا و بعضها مسببا لذاتها - و أن المعلول إذا كان لذاته معلولا لفرد آخر من نوعه يلزم أن يكون ذلك الآخر أيضا معلولا لفرد آخر و هكذا يعود الكلام إلى أن ينتهى إلى الدور أو التسلسل المستحيلين - و هذا أيضا يبتنى على استحالة كون الطبيعة المتفقه متفاوتة فى التقدم و التأخر - و الأولوية و عدمها و الغنى و الافتقار.

و اعلم أن المنقول عن أفلاطون و حكماء الفرس و القدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات و تجرد الصور الجوهرية لحقائق الأجسام الطبيعية و أما التعليميات فإنها عندهم ماديات فى وجودها البتة و إن فارقت المادة فى الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا فى مادة و برهانه على ما سيجىء أنه لو كان^{١٥٢} مجردا لكان إما

¹⁵⁰ (2) أقول الأمر بالعكس فكم من فرق بين ماهية إنسانية موجودة بوجود جبروتى - بل لاهوتى علم و عالم و معلوم و بين ماهية إنسانية موجودة بوجود طبيعى و قس عليه ثم كم من فرق بين جهات فاعلية للأنواع هى مثل الوجوب و الإمكان و الماهية و غيرها مفردة أو مشفوعة بالأوضاع كما قالوا فى العقل الفعال و بين جهات فاعلية هى أمثلة الأنواع بنحو أتم و أكمل فالماهيات تلحظ هناك بوجود يلىق بعالم الجمع لا بما هى محض مفاهيم حتى تكون كأشكال ساذجة، س ره

¹⁵¹ (1) الفرق بينه و بين ما قبله أن فى ما قبله يدفع الحجة بعدم تماميتها فى المشكك الذى يقول به الكل إذ الكل متفقه على أن الكلى إما متواط أو مشكك أى يقع فيه التفاوت و إن لم يقع به التفاوت كما مر و هنا يدفع بالتشكيك الذى يقول به الإشرافية أى الذات و الذاتى يكون ما فيه التفاوت و ما به التفاوت و بعبارة أوضح يتم الحجة لو كان للطبيعة مثل البياض درجة واحدة متواطئة فى أفرادها و أما إذا كان مثل بياض العاج و النبن فلا يتم، س ره

¹⁵² (2) فيه أولا أن التناهي و اللاتناهي من خواص الكم و هاهنا قد فرض تجرد المثالي كتجرد العقول لأن الكلام فى المفارقات التى فى عالم المثل النورية إلا أن يقال إنه و إن فرض مجردا - إلا أنه كم و بعد مجرد فيلاحظ أنه بعد يصح أن يصف بالتناهي و اللاتناهي و إن لم يصح وصفه بهما بالذات من حيث التجرد و ثانيا أنه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع وجود بعد شبحى فى عالم المثل أيضا بل التناهي و اللاتناهي أليق به كما لا

متناهيًا أو غير متناه و الثاني باطل لما سيأتى من بيان استحالة عدم تناهى الكميات القارة^{١٥٣} و غير القارة لا لما فى الشفاء من أن عدم تناهيه عند التجرد إما لأنه مجرد طبيعياً فيلزم أن يكون كل بعد غير متناه و إن لحقه لتجرده عن المادة كانت المادة مفيدة الحصر و الصورة و كلا الوجهين محال لما علمت من عدم جريانه فيما يتفاوت كمالات و نقصانا و الكميات من هذا القبيل و الأول أيضا مستحيل لأن انحصار البعد حين تجرده فى حد محدود و شكل مقدر لا يكون إلا لانفعال عرض له من خارج طبيعته و الانفعال كما ستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون غير مفارق- و قد فرضناه مفارقا هذا خلف و الحجتان المذكورتان و إن أوردتهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليمات لكنهما بعينهما جارييتان من قبله فى إبطال الصور المفارقة- واردتان بحسب أسلوبه على هذا المذهب و لذلك نقلناهما و أجبنا عنهما بما يوافق رأى القائلين بالمثل الأفلاطونية و الصور المفارقة

تلويح استنارى:

لعلك إن كنت أهلا لتلقى الأسرار الإلهية و المعارف الحقّة- لتيقنت و تحققت أن كل قوة و كمال و هيئته و جمال توجد فى هذا العالم الأدنى فإنها بالحقيقة ظلال و تمثالات لما فى العالم الأعلى إنما تنزلت و تكدرت و تجرمت بعد ما كانت نقيه صافية مقدسه عن النقص و الشين مجردة عن الكدورة و الرين متعالية عن الآفة و القصور و الخلل و الفتور و الهلاك و الدثور بل جميع صور الكائنات و ذوات المبدعات آثار و أنوار للوجود الحقيقى و النور القيومى- و هو منبع الجمال المطلق و الجلال الأتم الأليق الذى صور المعاشيق و حسن الموجودات الروحانية و الجسمانية قطرة بالنسبة إلى بحر ذلك الجمال و ذرة بالقياس إلى شمس تلك العظمة و الجلال و لو لا أنواره و أضوائه فى صور الموجودات الظاهرية لم يكن الوصول إلى نور الأنوار الذى هو الوجود المطلق الإلهى فإن النفس عند افتنانها بالمحبوب المجازى الذى هو من وجهه^{١٥٤} حقيقى

يخفى مع أن الإشرافيين قائلون بوجود بعد قائم لا فى مادة فى عالم المثل المجرد تجردا برزخيا و قائلون بعدم تناهى الموجودات المثالية الشبحية و لا يجري فيها بيان استحالة لا تناهى الكميات لعدم كونها من المتحركات و ذوات الأوضاع و لا ترتيب على و معلولي بينها على أنها غير متناهية عددا لا أنه فيها بعد متصل واحد غير متناه مساحة و فى حكمة الإشراق و شرحها أن الأشباح المجردة- أى الموجودة فى عالم المثل يتصور فيها اللانهاية لا كما أى كاللانهاية التي يمنعها البرهان- إذ لا يمكن منها أى من تلك الأشباح التي هي الصور المعلقة ابتلاف بعد واحد لا يتناهى ممتد لأن تلك الأشباح و إن كانت غير متناهية لكن لا ترتب لها و لا تركب بعد غير متناه منها انتهى، س ر ه

¹⁵³ (1) فيه أن هذا خلاف ما قاله القوم و ما قال هو نفسه فى مواضع أخرى من أنه لا يتقدم على الزمان عدم سابق إلا البارى تعالى و كلماته التامات اللهم إلا أن يكون مراده التجدد الذاتى- و أن كل جزء من الزمان محفوف بالعدمين السابق و اللاحق و إن كان فيضه تعالى و جوده غير منقطع، س ر ه

¹⁵⁴ (1) و لا سيما المحبوب المجازى الذى هو الإنسان الكامل المكمّل و ذلك الوجه الذى هو به حقيقى هو عدم رؤية المظهر إلا فانيا فى الظاهر فكأنما خمر و لا قدح

تتوجه إلى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء و الملجأ لكل حي و تتولى جنباه الكريم منبع الأنوار و معدن الآثار فيحصل لها الوصول إلى الحضرة الإلهية و يتنور باطنها بنوره- فتدرك الأمور الكلية و الصور المفارقة العقلية لصيرورتها حينئذ عقلا مدركا للكليات- أ لا ترى أن آثار أنواره التي ظهرت في عالم الملك و تنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية و لاحت في صور الجزئيات و اتسمت بالحسن و اللطافة و الغنج و الدلال- مع أنها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية و تكتفت بالكثافة المادية بعد نقائها و صفائها و تجردها كيف تدهش العقول و تحير الألباب و أصحابها و توقع في الفتن و المحن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 78

طلابها فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي و النور الساطع الإلهي الذي في غاية العظمة و نهاية الكبرياء و الكمال المدهش للعقول و القلوب من وراء سبعين ألف حجاب نوراني و ظلماني

كما روى عن رسوله ص: أن لله سبعين ألف حجاب من نور^{١٥٥} و ظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه

و تفتن مما

قاله ع: إن هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم أنزلت

و قس^{١٥٦} النور عليها في استنارته و احتجابه إذ لولاه لما كان للعالم وجود و لا ذوق و لا شهود لاحتراقه و اضمحلاله من سطوعه فكما أن حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة كتزلزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب إذ ربما يؤثر شدة الغضب في إحراق الأخلاط مع رطوبتها- ما لا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب و من هذا يعلم أن كل مسخن لا يجب أن يكون حارا فكذلك الأنوار المحسوسة من النيران و الكواكب أظلال و أشباح لأنوار لطف الله المعنوية و آثار لأضواء ملكوته و أشعة جماله بعد حبوطها في منازل أمره و خلقه.

١٥٥\ و من هنا قال ص: E\

١٥٦\ اخترت من دنيكم ثلاثا الحديث E\

أو ما ذكر من التوجه إلى المحبوب الحقيقي إنما هو في الحقيقة و أما في الظاهر و بحسب استشعاره فهو متوجه إلى الصورة و يندر من يرى الشمس في الماء- فضلا عن أن يرى الشمس خاصة و لا خبر له عن الماء، س ره

١٥٥ (1) الحجب النورية هي المفارقات العقلية و النفسية و الحجب الظلمانية هي المقارنات الجسمية و النكتة للعدد قد ذكرتها في موضع آخر، س

ره

١٥٦ (2) و لنعم ما قال المولوي-

نار تو اينست نورت مامت اينست سورت چون
چون بود بود

إيقاظ عقلي:

لا يخفى على من تنور قلبه و استضاء عقله بعد التأمل فيما مر من القواعد و الأصول أن الغرض الأقصى في وجود العشق في جبله النفوس و محبتها لشمائل الأبدان و محاسن الأجسام و استحسانها زينة المواد و الأجرام إنما هو تنبيه لها من نوم الغفلة و رقدة الجهالة و رثاضة لها من تخريج الأمور الجسمانية و الأصنام الهيولانية إلى المحاسن الروحانية و الفضائل العقلانية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 79

و الأنوار الإلهية و دلالة على معرفته جواهرها و شرف عنصرها و محاسن عالمها و صلاح معادها و ذلك لأن جميع المحاسن و الفضائل و كل الزينة و المشتبهات المرغوب فيها اللواتي ترى على ظواهر الأجرام و جلود الأبدان إنما هي أصباغ و نقوش و رسوم صورتها أرباب أنواعها و ملائكة تدابيرها في المواد و الأسطوانات قد زينت بها كيما نظرت النفوس إليها حنت إليها و تشوقت نحوها و قصدت لطلبها بالنظر إليها و التأمل لها و استنبطت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس و تعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات و تفتننها بالعقلية من الحسيات و رفضها الدنيا لأجل الآخرة كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم و المحاسن في ذاتها و اتصلت بها و تمثلت لديها حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها لها صورة روحانية نقية صافية باقية معها معشوقاتها متصلة بها اتصالا معنويا لا يخاف فراقها و لا تغييرها فيستغنى حينئذ بالعيان عن الخبر و البيان و يزهد عن ملاقات الألوان و يتخلص عن الرق و الحدثان و الدليل على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يوما لشخص من الأشخاص ثم تسلى عنه أو فقده مدة ثم إنه وجده من بعد ذلك - و قد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن و الجمال و تلك الزينة و المحاسن - التي كان يراها على ظاهر جسمه و سطوح بدنه فإنه متى رجع عن ذلك فنظر إلى تلك الرسوم و الصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم¹⁵⁷ وجدها بحالها لم يتغير و لم يتبدل و رآها برمتها فشاهدها في ذاتها حينئذ ما كانت تراها من قبل لم تدثر و لم يفسد بل باقية بقاء علتها الجاعلة و دوام فاعلها القائم و رب صنمها الدائم - و حينئذ يجد من نفسها و في جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 80

¹⁵⁷ (1) هذا حال الجزئي الخيالي فما ظنك بمن كل تعلقه أو جلّه بالكلي و همته أرفع من التعلق بالجزئيات الدائرة فإنه أين التجرد العقلي من التجرد الخيالي و أين الديمومة العقلية من الديمومة الخيالية، س ره

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 2 ؛ ص 80

يرفضه و يعلم و يقر بأن تلك الصور الحسان و الشمائل و الفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة في جوهرها متصورة في ذاتها باقية ثابتة على حاله واحدة لم تتغير و إنما ذلك الشخص كان دليلا عليها كغيره من الأشخاص الصنمية التي تكون دلائل على الأنوار العقلية و مظاهر للمعاني النورية فإذا فكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها و استفتلت بذاتها و فازت بجوهرها و استغنت عن غيرها و استراحت عند ذلك من تعبها و عنائها و مقاساتها محبة غيرها و تخلصت من الشقاوة التي تعرض لعاشقي الأجسام و محبي الأجرام من الأبدان الإنسانية و الدراهم و الدنانير و اليواقيت و الدرر- و الضياء و العقار و البساتين و الأشجار و الثمار و غيرها من الدائرات البائئات و قد قال الله تعالى **وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا** فإذا انتبهت النفس من نوم الغفلة و استيقظت من رقدة الجهالة و فتحت عين بصيرتها و عاينت عالمها و عرفت مبدأها و معادها لتيقنت أن المستلذات الجسمية و المحاسن المادية- كلها كعكوس الفضائل العقلية و خيالات الأنوار الروحانية ليست لها حقيقة متأصلة و ذات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا و وجد الله عنده فوفاه.

تنوير رحمانى:

إن البارى جل ثناؤه بمقتضى رحمته و لطفه جعل الأمور الجسمانية المحسوسة كلها مثلالات دالات على الأمور الروحانية العقلية و جعل طريق الحواس درجا و مراقى يرتقى بها إلى معرفة الأمور العقلية التي هي الغرض الأقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات و طلوعها عن أفق الماديات و كما أن المحسوسات فقراء الذوات إلى العقلية لكونها رشحات لأنوارها و أظلالا لأضوائها فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس و شدة حاجتها و معرفة الأمور العقلية هي غناؤها و نعيمها و ذلك^{١٥٩} أن النفس

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 81

¹⁵⁸ صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربى - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

¹⁵⁹ (1) و أيضا و لا وفاء و لا بقاء بخلاف العقلية فإنها ثابتة بلا تغيير و تبدل فإنها كمعنى صور العالم و كأصل محفوظ في فروعه فإن تغييرها كتغير صور بدن الإنسان الصغير و محفوظة أصلها و معناها كمحفوظية هوية ذلك الإنسان فإذا صار ذلك الثابت المحفوظ الدائم صورة للنفس و النفس مادة له و المادة فانية في الصورة اتصفت بصفة من الغنى و الدوام و الثبات، س ره

فى معرفة الأمور الجسمانية محتاجة إلى الجسد و آلاته ليدرك بتوسطها الجسمانيات- و أما إدراكها للأمور الروحانية فيكفيها ذاتها و جوهرها بعد ما يأخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فإذا حصل لها ذلك و صارت عقلا و عاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس و عن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبى فى طلب الغنى الأبدى بتوسط هذا الهيكل و آلاته ما دام يمكنك قبل فناء المدء و تصرم العمر و فساد الهيكل و بطلان وجوده و احذر كل الحذر أن تبقى نفسك فقيرة محتاجة إلى هيكل لتنعم به و تكمل فتكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذى كنا نعمل أو تبقى فى البرزخ إلى يوم يبعثون و من أين لهم أن يشعر و أيا ن يبعثون ما دامت هى ساهية لاهية غافلة مقبله على الشهوات و الزينة الطبيعية و الغرور بالأمانى فى هذه الحياة الحسية المذمومة التى ذمها رب الأرباب فى مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الأمور المعقولة و أرباب الأصنام و أصحاب البرازخ العلوية و السفلية و لم يرتق نظرهم من الأمور المحسوسة و لم يعرفوا إلا إياها حسب فقال **رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأْنُونَا بِهَا وَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ** يعنى عن أمور الآخرة و دار النعيم التى ترتقى إليها نفوس الأخيار بعد مفارقتها الأبدان كما ذكر فى القرآن المجيد- **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ** يعنى روح المؤمن **وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ** يعنى معارف العقلية ترغبه فيها و ترقيه إلى هناك

المرحلة الخامسة فى الوحدة و الكثرة و لواحقهما

من الهوهوية^{١٦٠} و أقسامها و الغيرية و أصناف التقابل المعروفة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 82

فصل (1) فى الواحد و الكثير

اعلم أن الوحدة رفيق الوجود

يدور معه حيثما دار إذ هما متساويان فى الصدق على الأشياء فكل ما يقال عليه إنه موجود يقال عليه إنه واحد و يوافقه أيضا فى القوة و الضعف فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم بل هما متوافقان فى أكثر الأحكام و الأحوال و لذلك ربما ظن أن المفهوم من كل منهما واحد- و ليس كذلك بل هما واحد بحسب

¹⁶⁰ (1) المراد بالهوهوية مطلق الاتحاد و بأقسامها الحمل و التجانس و نحوه أو المراد بالهوهوية الحمل و بأقسامها الحمل بالذات و الحمل بالعرض لا الحمل الذاتى الأولي و الحمل الشائع و المواطة و الاشتقاق إذ لا يبحث عنها بتحقيقها و لكل من الاحتمالين مرجح إما مرجح الأول فذكر التجانس و أشباهه فيما بعد بالتفصيل و عدم ذكر أقسام الحمل بالتفصيل و مقابلتها للغيرية و أما مرجح الثاني فجعل التجانس و نحوه قسيما للهوهوية فى قوله و أحوالها المختصة- مثل الهوهوية و التجانس، س ره

الذات لا بحسب المفهوم فبالحرى أن نتكلم فى الوحدة و أحوالها المختصة مثل الهوهوية و التجانس و التماثل و التوافق و التساوى و التشابه و نتكلم فى مقابلتها من الكثرة و أحكامها من الغيرية^{١٦١} و الخلاف - بل الكلام فى الجانب المقابل للوحدة أكثر لتشابه الوحدة و تفنن الكثرة و تشعبها.

فنعول إن للوحدة كما أشرناه أسوء بالوجود فى أكثر الأحكام.

فمنها أنه لا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساوية للوجود فى العموم إلا مع الدور أو تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذى لا ينقسم من الجهة التى يقال إنه واحد و هذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه و على الدور أيضا لأن الانقسام المأخوذ فيه معناه معنى الكثرة و يقال فى تعريف الكثرة إنها المجتمعة من الوحدات و هذا أيضا تعريف للكثرة بالاجتماع الذى هو نفس مفهوم الكثرة و هو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 83

مأخوذ^{١٦٢} صريحا و ضمنا فى لفظ جمع الوحدات الذى لا يفهم معناه إلا بالكثرة - و تعريف لها بالوحدة التى لا تعرف إلا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين فى مقابلتها و قس على ما ذكرناه سائر ما قيل فى تعريفهما فى الفساد بل الحق أن تصورهما أولى مستغن عن التعريف.

لكن هاهنا شيء يجب التنبيه عليه و هو أن الكثرة أعرف عند الخيال و الوحدة عند العقل فكل منهما و إن كانت من الأشياء المرتسمة فى الذهن بديا لكن الكثرة مرتسمة فى الخيال أولا لأن ما يرتسم فى الخيال محسوس و المحسوس كثير و الوحدة أمر عقلى لأن المعقولات أمور عامة أول ما يتصرف العقل فيها بالتقسيم - يتصور كلا منها واحدا ثم يقسمه إلى كذا و كذا و إلى ما لا يكون كذا فلنا أن نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بأن نأخذ الوحدة أولية التصور بذاتها و أن نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيها و دلالة على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا عقلا أوليا و إشعارا عليه بسلب هذا منه ففى الأول تعريف لمعنى خيالى بمعنى عقلى و فى الثانى^{١٦٣} تنبيه على معنى عقلى بمعنى خيالى فلا يلزم دور على هذه الطريقة.

فنقول الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم

¹⁶¹ (1) هذا من باب ذكر الخاص بعد العام إذ الغيران إما أن يتحدا فى الماهية فهما المثلان أو لا فإما أن يمكن اجتماعهما فى محل واحد فهما الخلافان و إما أن لا يمكن فهما المتقابلان، س ر ه

¹⁶² (1) أى الاجتماع مدلول صريحا لصيغة الجمع المخصوص أعني لفظ الوحدات و مدلول التزاما للفظ الوحدات لدلالته على الجمع و دلالة المصادق على المفهوم الكلي اللازم - المصادق عليه و الجمع هو الكثرة، س ر ه

¹⁶³ (2) إنما كان تنبيها لا تعريفا لأن التعريف إنما هو بالمعقول الكلي لا بالمحسوس الجزئى - و الخيالى محسوس جزئى فلا يكون كاسيا و فى سلبه أيضا بما هو سلب ليس تعريف إذ معلوم أن كل شيء ليس غيره مثال ذلك أن نعرف الإنسان بالمعقول الكلي من الحيوان الناطق - و فرضنا أنه بديهي و لكن تنبيه عليه بالجزئى و نقول الحيوان الناطق بالمعقول بديهي كزيد، س ر ه

و التقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه فى بعض الوجوه فلا يصدق عليه أنه لا ينقسم -
فلا يندرج فى التعريف بدون التقييد و عند التقييد يندرج لأنه لا ينقسم من بعض

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 84

الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي فى التعريف المذكور فالواحد إذن قد يكون عين الوحدة
و هو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود و ذلك أحق الأشياء بالوحدة و قد يكون
غيرها.

و هذا^{١٦٤} على ضربين حقيقى و غير حقيقى و هو ما يكون أشياء متعددة مشتركة فى أمر واحد هو جهة
وحدتها و هى إما مقومه لتلك الأشياء أو عارضة لها أو لا مقومة و لا عارضة^{١٦٥} لها بل إضافة محضة فيها كما
يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة.

و الأول قد يكون جنسا لها و هو^{١٦٦} الواحد بالجنس كالإنسان و الفرس المتحدين فى الحيوان و قد يكون
نوعا لها و هو الواحد بالنوع و يساوقه الاتحاد فى الفصل أيضا كزيد و عمرو المتحدين فى الإنسانية و
الناطقية.

و الثانى قد يكون محمولا لها و هو الواحد بالمحمول كالقطن و الثلج المتحدين فى الأبيض المحمول عليهما
و قد يكون موضوعا لها و هو الواحد بالموضوع كالكتاب و الضاحك المتحدين فى الإنسان^{١٦٧} المحمولين
عليه.

و الثالث و هو الواحد بالإضافة ثم إن الاتحاد فى الأوصاف العرضية و الذاتية يتغاير

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 85

أسماءه بتغاير ما نسب إليه فالمشاركة فى المحمول إذا كانت فى النوع يسمى مماثلة و فى الجنس مجانسة و
فى الكيف مشابهة و فى الكم مساواة و فى الوضع مطابقة و فى الإضافة مناسبة و ظاهر أن جهة الوحدة فى

¹⁶⁴ (1) هذا من باب تقسيم الشيء إلى الأخص من وجه لأن الواحد بما هو واحد الذي هو عين الوحدة حقيقي أيضا و قد أطلق الواحد الحقيقي على
المعنى الأعم فيما بعد، س ر ه

¹⁶⁵ (2) أي و لا عرضا متقدرا فى المحل و إن كان عرضا غير قار أي غير متقرر فى المحل- كالمحاذاة و المماسمة كما قالوا فى القسمة باختلاف
عرضين قارين أو غير قارين، س ر ه

¹⁶⁶ (3) أي ما هو أشياء متعددة هو الواحد بالجنس لا الجنس الذي هو جهة الوحدة كما صرح به بقوله كالإنسان و الفرس فإن الجنس واحد جنسي
و هما واحد بالجنس و هكذا فى الباقي، س ر ه

¹⁶⁷ (4) فإن الإنسان و هو جهة الوحدة بينهما عارض لهما أي خارج عنهما و محمول عليهما لأن العارض يطلق فى الاصطلاح على ما هو
محمول على الشيء و خارج عنه و الإنسان بالنسبة إلى الكاتب و الضاحك كذلك و عبارة الشوارق هكذا كما فى وحدة الكاتب و الضاحك
العارضين للإنسان الموضوع لهما و هو خارج عنهما و محمول عليهما و هذا هو معنى العارض، س ر ه

الواحد الغير الحقيقي هي الواحد الحقيقي و هو فى هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته و إن كان الأخرى به أن لا يطلق إلا على ما لا ينقسم أصلا كالواجب تعالى و ذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم قد يكون واحدا جنسيا و قد يكون واحدا نوعيا و قد يكون واحدا عدديا أى شخصا و هو إما أن لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أو ينقسم و الثانى قد يكون واحدا بالاتصال و هو الذى ينقسم بالقوة إلى أجزاء متحدة فى تمام الحقيقة انقساما لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء و الهواء فإن قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به و إن أعداد القسمة و تصحيحها من أجل المادة و قد يكون واحدا بالتركيب و هو الذى له كثرة بالفعل و هو الواحد بالاجتماع و ذلك إما أن يكون حاصلًا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام و إن لم يكن فهو كثير^{١٦٨} و يسمونه الناس غير واحد و التمامية إما بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعة كالبيت التام أو الطبيعة كالإنسان إذا كان تام الأعضاء و الخط المستقيم لقبوله الزيادة فى استقامته أيا ما كان- فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمركز من كل جهة فإنه واحد بالتمام و أما الأول و هو الذى لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أى لا بالقوة كالم متصل و لا بالفعل كالمجتمع فهو إما أن يكون ذا وضع و هو النقطة الواحدة أو غير ذى وضع و هو المفارق كالعقل و النفس الشخصيتين و إنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه- و إن لم يخل موجود ما عن وحده حتى أن العشرة فى عشرينه واحدة فكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أشرف و أكمل و حيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل فالأحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي و أحق أقسامه بها ما لا ينقسم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 86

أصلا لا فى الكم و لا فى الحد و لا بالقوة و لا بالفعل و لا ينفصل وجوده عن ماهيته.

ثم ما لا ينقسم فى الكم أصلا قوة و فعلا و إن تصور انقسامه إلى أجزاء الحد ذهنيا كالعقل و النفوس عند المشاءين و ما لا ينقسم منه إلى الجزئيات أحق بالوحدة- كالعقل مما ينقسم إليها كالنفس الإنسانية.

ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط و الماء و هو قابل القسمة إلى أجزاء متشاركة فى الحد و من هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك و القطع كالفلك فهو أحق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتمصلات العنصرية أجساما أو مقادير و منه أيضا ما لا ينقسم قسمة الكلى إلى الجزئيات و إن انقسم إلى مادة و صورة

كالفلكيات أحق بالوحدة مما ينقسم بوجهين^{١٦٩} كالعنصریات المركبة مطلقا و مما هو بالعكس^{١٧٠} كالمقادير من وجهه.

ثم الواحد بالاجتماع و أحق أقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا كالإنسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوى و بدن مركب من أمشاج و أعضاء و جلد و عظام و غيرها و وحدته ظل لوحدة النفس كما أن وجوده كذلك على ما مر في مباحث الماهية.

ثم الواحد العددي أحق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية و هو من الواحد الجنسي لشدة إبهامه و كونه ذهنية و كذا الأجناس بحسب مراتب بعدها- عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة إليها فقد علم أن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما أن الوجود كذلك و أما الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه و اعلم أن الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء من الأشياء لست

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 87

أقول لإنيته لأن الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود و ذلك أنه ليس إذا فهمت الإنسان و فهمت الواحد يجب أن يسنح لك أن الإنسان واحد فبين أن الواحدية ليست مقومة للإنسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له لكن يجب عليك أن تتأمل فيما أسلفناه من أن كيفية عروض الوجود للماهيات على أى وجه حتى يتبين لك أن كون الوحدة زائدة على الماهيات سيبله ما ذا فتفطن و لا تكن من الغافلين

تلويح:

و من جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة و الوجود إفادة الواحد بتكراره العدد مثالا^{١٧١} لإيجاد الحق الخلق بظهوره في صور الأشياء و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق و نعوته الجمالية و صفاته الكمالية و كون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة إلى غير ذلك مثال للنسب و الإضافات اللازمة للواجب بالقياس إلى الممكنات- و ظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الإمكانية بالماهيات و هى بعضها حسية و بعضها عقلية كما أن بعض المعدود فى الحس و بعضها فى العقل و من

169 (1) الإطلاق متعلق بالحق و انقسامها بوجهين انقسامها قسمة الكلي إلى الجزئيات- و انقسامها إلى المادة و الصورة، س ره
170 (2) أي بالعكس من الفلكيات فإن المقادير تنقسم إلى الجزئيات و لا تنقسم إلى المادة و الصورة فإن الأعراض بسائط خارجية، س ره
171 (1) و عادية الواحد كل عدد مثال لإفناء الحق الخلق في القيامة الكبرى، س ره

اللطائف أن العدد مع غاية تباينه عن الوحدة و كون كل مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها إذا فتشت حاله لا يوجد^{١٧٢} فيه و لا في حقائق مراتبه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 88

المختلفة غير الوحدة و أنك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة أخرى مثلا تقول إن الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين و أهل الحساب مع أنه عين العدد إذ هو الذي بتكرره يوجد الأعداد و يلزمه في كل مرتبة لوازم و خصوصيات و كذلك يصح لك أن تقول لكل مرتبة إنها مجموع الآحاد لا غير- و يصح لك أن تقول إنها ليست مجموع الآحاد فقط لأن مجموع الآحاد جنس كل مرتبة من المراتب لأن كل مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها- فلا بد لها من أمر آخر غير جميع الآحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفي و تنفي عين ما تثبت و هذا الأمر العجيب بعينه حال العرفاء في باب ما يقولون إن الحق المنزه عن نقائص الإمكان بل عن كمالات الأكوان هو الخلق^{١٧٣} المشبه و إن كان قد تميز الخلق بإمكانه و نقصه عن الخالق بوجوبه و شرفه.

وهم و تنبيه:

لا تصغ إلى من يقول الوحدة من الاعتباريات و ثوانى المعقولات- متشبثا بما يعتمد عليه من أنه لو كانت الوحدة موجودة لكانت له وحدة أخرى و هكذا حتى يتسلسل إلى غير النهاية و ادفعه بتذكر ما سلف من أن حقيقة الوحدة في واحدته مستغنية عن وحدة أخرى يعرضها اللهم إلا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متأخرة عنها إذ للعقل أن يعتبر للوحدة وحدة و لوحدة الوحدة وحدة أخرى و هكذا و خطرات العقل لا ينتهي إلى حد لا أنه يذهب إلى لا نهاية و بينهما فرق و الأول غير مستحيل دون الثاني و خلاصة القول إن لفظ الوحدة

¹⁷² (2) لأن الأعداد تكرر الوحدة و تكرر الشيء ظهوراته و ظهور الشيء ليس باننا عنه و إلا لما كان ظهورا له بل شيئا على حياله و لما لم يكن كل مرتبة من العدد سوى الوحدة المكررة فإن شينية العدد بالمادة و لا صورة له سوى صور الوحدات فالأثنان واحد و واحد- و الثلاثة واحد و واحد و واحد و هكذا و هذا حكم الأعداد بنحو الآية و حكم الوجودات بنحو الحقيقة و أما الماهية الإمكانية فلها الأجزاء الخارجية المتخالفة فالببيت من سقف و جدران لا من سقف و سقف مثلا و مع كون المقوم لكل الأعداد ليس إلا الواحد كانت ذواتها مختلفة و صفاتها و أثارها كذلك و بينها من النسب الأربع التباين الكلي مثلا لا شيء من الاثنين بثلاثة و لا شيء من الثلاثة باثنين و هذا من العجائب و بالجملة لا مثال للتوحيد في الأمثال التي كالبحر و الموج و الشعلة الجواللة و الدائرة و الحركة التوسيطية و القطعية و نحوها أعلى من الواحد و العدد- و لعل للإشارة إلى هذا قال سيد الساجدين علي بن الحسين عليهما و على أجدادهما و أولادهما الذينهم بالحقيقة الأمثال العليا و الأسماء الحسنى و المظاهر الأعظم و المجالي الأتم من الصلوات أزكاها و من التسليمات أنماها

١\i: إلهي لك وحدانية العدد\ E

، س ره

¹⁷³ (1) في الكافي

١\i: لنا حالات مع الله نحن هو و هو نحن\ E

١\i: و قال ع: داخل في الأشياء لا بالممازجة\ E

، ن ره

يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين أحدهما المعنى الانتزاعي المصدري أى كون الشيء واحداً و لا شبهة فى أنه من الأمور العقلية التى لا تحقق لها خارجاً و الآخر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 89

ما به يكون الشيء واحداً بالذات و يمنع وقوع الكثرة فيها و هذا المعنى من لوازمه نفى الكثرة بخلاف المعنى الأول فإنه من لوازم نفى الكثرة و الوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الأصلية ينتزع فيها من نفس ذاتها و فى غيرها لأجل ارتباطه و تعلقه بها فقد علم^{١٧٤} أن الوحدة الحقيقية و الهوية الشخصية- و الوجود الحقيقى لا الانتزاعى كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مر مراراً.

شك و تحقيق:

ليس لك أن تقول الوحدة مغايرة للهوية لأن الجسم المتصل إذا لم يطرأ عليه شيء من أسباب القسمة كان شخصاً واحداً- فإذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهوية ذلك الجسم باقية و وحدته زائلة و الباقي غير الزائل فالهوية غير الوحدة لأننا نجيبك عنه بأن وحدة الاتصال الذى هو عين هوية الجوهر الاتصالي كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال و وجد اتصالان آخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته.

فإن رجعت و قلت هب أن تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن الكلام فى الجسمانية الباقية حالة الفصل و الوصل فيقبل الوحدة تارة و الكثرة أخرى و هى باقية الوجود فى الحالين.

قلنا الهيولى الجسمانية جوهر قابل ليس لها إلا هوية القبول و الاستعداد- فيطرأ عليها الوحدة الاتصالية و الكثرة المقابلة لها و هى بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالي و الوحدة الاتصالية و لا بالمعنى المقابل لها حتى ينعدم بزوال أحدهما- كما فى الجوهر الامتدادى و هى إنما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادى و وحدة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 90

¹⁷⁴ (1) عينية الوحدة للهوية معلومة من عينية الوحدة للوجود الحقيقي إذ قد علم سابقاً أن التشخص هو الوجود الحقيقي و لما انجر الكلام إلى عينية الوحدة للهوية أيضاً استطراداً أورد الشك و التحقيق بقوله فليس لك أن تقول الوحدة مغايرة للهوية إلخ كما أن الشك الثانى إنما أورد على عينية الوحدة للوجود، س ر ه

قابلية لا يزولان عنها في جميع الأحوال بل هي في جميع المراتب والأوضاع مستحفظة لوحدها التي هي هويتها اللازمة و كل واحدة من وحدة الجسم و كثرته يطردان عليها لأن^{١٧٥} اتصافها بهما إنما هو بالعرض لا بالذات و ظني أن سليم الفطرة- لا يريب في أن الشيء لا يكون في ذاته محلاً لوحده و كثرته فإن هويته شيء لا يقبل التعدد.

إنارة:

و لعلك تقول حسبما وجدت في كتب الفن كالشفاء و غيره- إن الوحدة^{١٧٦} مغايرة للوجود لأن الكثير من حيث هو كثير موجود و لا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 91

بما هو موجود بواحد فإذاً الوحدة مغايرة للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصية لا أنه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة فيقال لك إن أردت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث الماهية لأجل التمييز بين الذاتى و العرضى فالصغرى ممنوعة لأن الكثير بهذا المعنى لا موجود و لا معدوم- و إن أردت أن الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوعة إذ كما أنه موجود فهو واحد أيضاً إذ ما من شيء إلا و له وحدة لكن لقائل أن يقول بعد اختيار الشق الأخير إن الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة فموضوعاهما متغايران مثلاً العشرة عارضة للجسم و الوحدة عارضة للعشرة من حيث إنها عشرة- فها هنا شيان الكثرة و موضوعها فالكثرة للموضوع و الوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة- فإنها تنافى كثرته مع اتحاد الزمان و لا ينافى وجوده فثبت المغايرة بين الوجود و الوحدة^{١٧٧} فيمكن أن يقال الوحدة كالوجود على أنحاء شتى و كل وحدة

¹⁷⁵ (1) فالمغالطة في هذا الشك إما من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن الهوية الباقية هي هوية الهيولى و كما أن هويتها المبهمة باقية فذلك وحدتها و كما أن وحدة الاتصال زائلة فذلك هويته كيف و الوحدة الاتصالية مساوقة عندهم للوحدة الشخصية و إما من باب اشتراك لفظ الجسم بين الصورة الاتصالية لأنها الجسم في بادي النظر و بين الجسم بمعنى مجموع الهيولى و الصورة فهوية الأول زائلة و هوية الثاني باقية، س

ره

¹⁷⁶ (2) حق الكلام الذي تعطيه الأصول السابقة أن الموجود المطلق ينقسم إلى الواحد و الكثير فالكثير موجود كما أن الواحد موجود ثم إنا نجد كل موجود من جهة أنه موجود واحداً ينتج ذلك أن الموجود في نفسه مساوق للواحد و هو بقياس بعض مصاديقه إلى بعض- ينقسم إلى الواحد و الكثير فهناك وحدة عامة تساوق الوجود العام و لا مقابل له كالوجود- و وحدة خاصة تقابل الكثرة و هي التي يغير لها الوجود و يفارقها و يبحث عنها في هذه المرحلة- لأن الكثرة التي تقابلها موجودة و ليست بوحدة إذ الكثير من أقسام الموجود و هذا بعينه نظير سائر تقسيمات الوجود العام المطلق كنقسام الموجود إلى ما بالفعل و ما بالقوة ثم مساوقة الفعلية الموجود و تقسيم الموجود إلى خارجي يترتب عليه الآثار و ذهني بخلافه ثم مساوقة الوجود لحديثة ترتب الآثار إلى غير ذلك و السر في جميع ذلك كون الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب قوية و ضعيفة و خالصة و مشوبة فللحقيقة في نفسها أوصاف كالوحدة و الفعلية و نحوهما تجري في جميع مصاديقها ثم مقايضة بعض المصاديق إلى بعض توجب فقدان الضعيف لما يجده القوى من وصف الحقيقة فافهم ذلك و من هنا يظهر أن ما أورده الشيخ من البرهان على مغايرة الوحدة الوجود حق لكنه إنما يتم في الوحدة الخاصة بالمقابلة للكثرة و أما الوحدة العامة فهي بحالها تساوق الوجود و تعرض الكثير بما هو كثير كما تعرض الواحد و إلى هذا يرجع آخر كلام المصنف، ط مد

¹⁷⁷ (1) هذا منع للصغرى، س ره

خاصة يقابلها كثرة خاصة و الوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما أن الوجود الخاص الذهني أو الخارجى يقابله العدم الذى بإزائه و العدم المطلق بإزاء الوجود المطلق- و الدعوى أن وحدة ما لا ينفك عن وجود ما بأى اعتبار أخذ فإذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود إذ الكثير المقابل له لا وجود له إذ كل موجود فله وحدة و لو بالاعتبار و تحقيق المقام أن موضوع الكثرة- كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد- إلا بمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق لأن كل موجود خارجى لا بد له من وحدة خارجية كيف و لو كان الحجر الموضوع بجانب الإنسان موجودا فى الخارج لا ينضبط شىء من التقاسيم و لو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 92

فى العشر إذ المركب من الجوهر و كيف لا جوهر و لا كيف فيكون مقولة أخرى- و كذا المركب من كيف و الأين ليس شيئا منهما فيكون مقولة أخرى و هكذا يرتقى عدد المقولات فى التراكيب الثنائية و الثلاثية و الرباعية إلى العشارية إلى مبلغ كثير و كذا الكلام فيما يندرج تحت مقسم كلى من الأجناس و الأنواع فقد علم^{١٧٨} أن الكثير من حيث الكثرة لا وجود له إلا بالاعتبار كما أن للعقل أن يعتبرها موجودة فله أن يعتبرها شيئا واحدا لا يقال^{١٧٩} المراد مما ذكرناه مفاد القضية الوصفية و هو أن الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الأنحاء و لا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثير لا يكون واحدا و محصل ذلك أن صفة الوحدة ينافى الكثرة و الوجود لا ينافيها.

قلنا إن أردتم بالكثرة الكثرة المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى و إن أردتم الكثرة الخاصة فالنتيجة تكون حكما بالمنافاة بين الكثرة و الوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة و الوحدة بوجه آخر فلا يلزم منه إلا المغايرة بين نحو من الوجود و نحو من الوحدة و هذا ليس بضائر و كذا الحكم إذا قرر الكلام- بأن وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافه بالوجود فتفتن و لا تزل قدمك بعد توكيدها

فصل (2) فى الهو و ما يقابلها

¹⁷⁸ (1) أى بشرط عدم صدق الوحدة المطلقة و أما من حيث إنه كثير مقابل للواحد بالوحدة الخاصة فهو موجود و ناهيك فى ذلك أنه أحد قسمي الموجود المطلق المنقسم إلى الواحد و الكثير، ط مد

¹⁷⁹ (2) هذا ليس اختيارا للشق الثالث إذ لا ثالث للشقين المذكورين بل هو اختيار للشق الأخير و هو أن الكثير موجود فى الواقع لا فى المرتبة لكن الحيثية كانت محمولة على الحيثية الإطلاعية حيث اجتمعت مع الوحدة كما قال المجيب و هذا السائل جعل القضية وصفية- لينا فى موضوع الكثرة الوحدة، س ره

قد علمت أن بعض أقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 93

معنى من المعاني فالهوهو^{١٨٠} عبارة^{١٨١} عن الاتحاد بين شيئين في الوجود و هما

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 94

المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجى أو ذهنى سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا بوجود ينسب ذلك الوجود إلى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد إنسان فإن الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان أو كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض و هو ما لا يكون كذلك سواء كان أحدهما موجودا بوجود بالذات و الآخر موجودا بذلك الوجود بالعرض - كقولنا الإنسان كاتب فإن جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب إلى الموضوع بالذات و إلى المحمول بالعرض أو لا يكون و لا واحد منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودا بوجود أمر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فإن جهة الاتحاد بينهما هو الموجود المنسوب إلى غيرهما و هو الإنسان فثبت أن جهة الاتحاد في الهوهو قد يكون فى الطرفين و قد يكون فى أحدهما و قد يكون خارجا عنهما.

180 (1) أي الحمل المتعارف لا الأولي الذاتي، س ر ه

181 (2) هذا بحداء ما قاله القوم إن الاتحاد ملاك الحمل و ليس المراد بالحمل هو التصديق- فإن ما ذكره موجود في كل من المقدم و التالي في القضية الشرطية و ليس هناك تصديقان و هو ظاهر و كذا ليس مرادهم أن الاتحاد تمام ما يتوقف عليه الحمل في القضية الحملية- فإن الإمكان و ماهية الإنسان متحدان وجودا و كذا السواد و الجسم لهما وجود واحد على القول الحق و لا يتم بذلك حمل فلا يقال الإنسان إمكان و الجسم سواد بل لا بد من ضم أمر رابط إلى المحمول يربطه بالموضوع و هو الذي يدل عليه المشتق فيقال الإنسان ممكن و الجسم أسود بل المراد أن الاتحاد عمدة ما يتوقف عليه الحمل توضيح المقام أن الوجود كما تقدم ينقسم إلى الوجود في نفسه و في غيره و ينقسم إلى الوجود لنفسه و لغيره و اتحاد الماهيتين في الوجود من جميع الجهات يؤدي إلى اتحاد الاثنين و هو محال فلا بد من الاتحاد من وجه و الاختلاف من وجه و لا بد أن يكون الاختلاف في الوجود في نفسه و إلا لم يختلفا و عاد إلى اتحاد الاثنين المحال و لا يبقى للاتحاد إلا ما هو بحسب الوجود لنفسه فيعود فرض الحمل إلى فرض مفهومين يجمعهما وجود يتحقق به من كل منهما نفسه المغايرة لنفس الآخر نوعا من المغايرة حقيقة أو اعتبارا لكن أحد المفهومين موجود ناعت للآخر بطرد وجوده عنه عدما نعتيا كالجسم و السواد حيث إن الوجود الذي يجمعهما يطرد به عدم الجسم عن ماهية الجسم- و عدم السواد عن ماهية السواد ثم السواد يطرد بوجوده عن الجسم عدما نعتيا و هو عدم أسوديته- و هذا معنى قول المنطقيين إن القضية تنحل إلى عقدين عقد الوضع الذي لا يعتبر فيه إلا الذات- و لا يقصد من المفهوم الوصفي فيه إلا أن يكون عنوانا مشيرا إلى الذات فحسب و عقد الحمل الذي لا يعتبر فيه إلا الوصف الناعت للذات و هو الوجود الذي لغيره كما تقدم فهذه حقيقة الحمل و يتبين بذلك أولا أن الحمل بحسب النظر الفلسفي الباحث عن الحقائق الوجودية- يتحقق بوجود نفسي هو الموضوع و وجود ناعتي يتضمن الربط إلى الموضوع و هو المحمول و من هنا يظهر أن أجزاء القضية في الحقيقة موضوع و محمول و حكم و أما النسبة الحكمية التي ذكروها فإن كانت فهي من شئون المحمول لا جزء مستقل من القضية و ثانيا أن قولهم الهوهوية و الحمل إنما يتم بالاتحاد وجودا و الاختلاف مفهومهما كلام لا يخلو عن مسامحة ما و حقيقة ما تقدم بيانه من الاختلاف بحسب الوجود في نفسه و الاتحاد بحسب الوجود لغيره و إن شئت فقل بالاختلاف بالذات و الوصف و الاتحاد في كون الوصف وصفا لتلك الذات و ثالثا أنه لما كان الحمل إنما يتم بتعلق أحد الأمرين بالآخر تعلقا ناعتي و قيامه به نحو من القيام تتوحد الحمل بتوحد هذا التعلق و القيام فمن القيام قيام الشيء بعين نفسه بنوع من العناية العقلية بقيام الإنسان بنفس الإنسان و الحمل المنعقد من ذلك حمل أولي و من القيام قيام الشيء بعقل وجوده- و بالجملة القيام الحاصل بين مرتبتين مختلفتين بالكمال و النقص في الوجود و الحمل المتحقق- من ذلك حمل الحقيقة و الرقيقة و من القيام قيام العرض بمعرّضه أو ما يؤول إليه بنوع من العناية العقلية و الحمل الحاصل من ذلك يسمى حملا صناعيا شائعا و رابعا أن الهوهوية بما ذكر من حقيقتها لا تختص بالأذهان بخلاف القضية المشتملة على التصديق فإنها لا تتحقق إلا في الذهن، ط مد

تنبيه تحصيلي:

قد علمت أن الوحدة الاتصالية من أنحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب أن يكون واحدا بالموضوع غير منقسمه إلى صور مختلفة بل إلى أجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما سيجيء - و لأن كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوة فالقول^{١٨٢} بأن أجزاء المتصل الوجداني يمكن تخالفها بحسب الصور من سخائف الكلام.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 95

لكن لقائل أن يقول فقد لزم بما وضعت من معنى الهوهو^{١٨٣} صحة الحمل - بين أبعاد المتصل الواحد المقداري و بينها و بين الكل فتقول هذا النصف من الذراع نصفه الآخر أو كله أو بعضه إذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطأة - مع جهة كثره اعتبارية وهمية أو فرضية.

ف قيل في دفعه تارة بأن المعتبر في الحمل اتحاد الشئيين المتغايرين بحسب المعنى و المفهوم المتحددين في الوجود و جزئية الجزء المعين المتصل من حيث التعين الشخصي لا من حيث الماهية إذ هو من جهة الماهية الاتصالية ليس على تعيين شيء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بأن كثيرا ما يتحقق الحمل - في الخصوصيات الشخصية كقولك زيد بن عمرو أو زيد هذا الكاتب و تارة بما ذكره بعض المحققين بأن الحمل مطلقا و إن كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاصي خصه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود و يقتضي^{١٨٤} اثنييه ما و وحدة ما إذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق أو الكثرة الصرفة لم يصدق.

و تصدى لإبطاله بعض الأمجاد عز مجده - أولا بأن هذا تخصيص لا يناسب طور الحكمة - و ثانيا بأن الكلام ليس في إطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجرى فيه هذا الطور بل في أن كون المتصل المقداري عين جزئه بحسب الأعيان إنما لزم من الاتحاد

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 96

¹⁸² (1) أي احتمال كذا لا أن هنا قائلا بكذا كيف و على قول ديمقراطيس احتمل من جانبه أنه لعل الأجسام الصغار الصلبة التي جعلها مبادي الأجسام مختلفة بالنوع حتى لا يكون مساوية في قبول الاتصال و الانفصال و لكن ديمقراطيس نفسه لا يقول به، س ر ه
¹⁸³ (1) و معلوم أن المعرف لا بد أن يكون مساويا للمعرف و كذا لو جعل الاتحاد في الوجود مناطا للحمل المتعارف إذ المعلول لا يتخلف من العلة فليس من باب إيهام الانعكاس و هو ظاهر، س ر ه
¹⁸⁴ (2) أي و الحال أن الحمل يقتضي إلخ و هما موجودان في مطلق الاتحاد من المماثلة و المجانسة و نحوهما و مع ذلك لا حمل فيها و ليست الواو للعطف إذ ليس هاهنا موضع تحقيق الحمل كما لا يخفى، س ر ه

بينهما في الوجود و يستلزم من ذلك أن يقال فيهما هو هو إذ الهوية عين الوجود و الهوية هي الاتحاد في الوجود فظهر^{١٨٥} من هذا أن تخصيص تحصيل الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ أو التعارف بل على كون سائر أنواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات و الوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم قال في فك العقدة إن معيار الحمل في الذاتيات أن ينسب وجود ذى الذاتى إليها بالذات لا من حيث إنها أبعاد الأمر الواحد الموجود و في العرضيات أن ينسب إليها وجود المعروض بالعرض - لا من حيث إنها أبعاضه و الأجزاء المقدارية و إن كانت موجوديتها بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث إنها أمور موجودة^{١٨٦} برءوسها اتفق إن كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة بل من حيث إنها أبعاد الموجود الواحد - فلا تغاير هناك بحسب الوجود و لا حمل انتهى كلامه زيد إعظامه و إفخامه.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 97

و فيه أن كون الشيء جزءا لشيء آخر يصدق فيه أنه مانع من تحقق الحمل بينهما و لكن ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما المتجاوزة عن حريم القدر المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيرية المخلة بالوحدانية المأخوذة فيه فإن المعتبر في الحمل و الهوية وحدة الوجود في الطرفين و اثنيئية المفهوم فيهما و لو بحسب الاعتبار و هاهنا الأمر بالعكس من ذلك فإن الجزئية و الكلية توجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل.

فالجواب المحصل أن المتصل الوحداني ما لم يتقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعا و كسرا أو في الذهن وهما و عقلا أو بحسب اختلاف العرضين - لم يتحقق المغايرة فيه أصلا فلا يمكن فيه حمل شيء آخر و لو بالاعتبار و إذا تحقق شيء من أنحاء القسمة التي معناها و مفادها إحداث الهويتين المتصلتين و إعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه عرضت الاثنيئية في الوجود فأين هناك هوية واحدة تنسب إلى شيئين التي هي معيار الحمل

¹⁸⁵ (1) تعريف بعض المحققين حيث قال كما خصه من بين مطلق الاتحاد إلخ بأن الهوية ما كانت عين الوجود و الهوية هي الاتحاد في الوجود ففي المماثلة و نظائرها لا يصح الحمل - لأن جهة الاتحاد فيها هي شينية الماهية النوعية أو الجنسية أو العرضية لا شينية الوجود و لك أن تقول الكلي الطبيعي موجود بالماهية الموجودة أيضا تصح الهوية و ليت شعري أن بعض الأماجد حيث يقول بأصالة الماهية كيف يسع له أن يقول الهوية عين الوجود و إن أراد بالوجود الماهية المنتسبة إلى الجاعل فإن الانتساب مقولي لا يوجب التشخص، س ره

¹⁸⁶ (2) أي في مواضع أخرى أقول هذا مستقيم في المركبات الخارجية لا في البسائط الخارجية لأن اللون في البياض لم يوجد بوجود على حدة و المفرق لنور البصر بوجود آخر - و كذا الأجناس الأخرى للبياض كالكيف المحسوس و كيف المطلق إلا أن يراد بوجود الأجناس برءوسها وجودها مع فصول أخرى كوجود اللون مع القابض لنور البصر و كيف المبصر مع الضوء و كيف المحسوس مع المنوق و كيف المطلق مع النفساني و هكذا في أجناس البسائط الأخرى و إن لم يكن أخذها مواد كما في أجناس المركبات الخارجية و الأولى أن يراد باختلاف الأجزاء الحدية مطلقا بحسب ماهياتها فإن طبيعة الحيوان مباننة لطبيعة الناطق و لهذا كان حق التجزئة هو التجزئة إلى الأجناس و الفصول بخلاف الأجزاء المقدارية - لاتحادها في الحد و التجزئة إليها ليست حق التجزئة فظهر أن الأجزاء المقدارية تجاوزت عن حد العينية، س ره

فصل (3) فى أن اتحاد الاثنين ممتنع

بمعنى صيرورة الذاتين ذاتا واحدة لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا و إن كان أحدهما فقط موجودا كان هذا زوالا لأحدهما و بقاء للآخر - و إن لم يكن شىء منهما موجودا لكان هذا زوالا لهما و حدوثا لأمر ثالث و على التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض و سبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشئيين - ما يرى من صيرورة الأجسام المتعددة المتشابهة أو المتخالفه بالاتصال أو الامتزاج جسما واحدا كما إذا جمع المياه فى إناء واحد أو مزج الخل و السكر فصار سكونجين - و ما يرى بحسب الكون و الفساد من صيرورة الماء و الهواء بالغليان هواء واحدا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 98

و بحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفة واحدة و لم يعلم أنه لم يلزم فى شىء من هذه الصور اتحاد بين الشئيين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة و الإطلاق العرفى من باب التجوز تنزيلا لمادة الشىء منزلة ذلك الشىء فى بعض الأحكام و ما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال و كذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعنى به حالة¹⁸⁷ روحانية تليق بالمفارقات لا أن هناك اتصال جرمى أو امتزاج و لا بطلان إحدى الهويتين بل على الوجه الذى ستعرف فى هذا الكتاب فى موضع يليق بيانه

فصل (4) فى بعض أحكام الوحدة و الكثرة

إن الوحدة ليست بعدد و إن تألف منها لأن العدد¹⁸⁸ كم يقبل الانقسام - و الوحدة لا يقبله و من جعل الوحدة من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لأنه راجع إلى اللفظ بل هى مبدأ للعدد لأن العدد لا يمكن تقومه إلا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الأعداد فإن العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فإن تقومها بخمسة و خمسة ليس أولى من تقومها بستة و أربعة و لا من تقومها بسبعة و ثلاثة و التقوم بالجميع غير ممكن و إلا لزم تكرار أجزاء الماهية - المستلزم لاستغناء الشىء عما هو ذاتى له لأن كلا منها كاف فى تقومها فيستغنى به عما عداه و إن أخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود إذ القدر المشترك بينها هو الوحدات.

و من الشواهد أنه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الأعداد

¹⁸⁷ (1) و هى الفناء الذى هو قرّة عين العارفين و ليست من باب اتحاد الاثنين، س ره

¹⁸⁸ (2) هذا و إن كان هكذا إلا أن الأعداد التى تحت عدد من اللوازم القرية المنبئة من حاق ذات الملزوم فهي كالدائيات له و على ذلك بناء كثير من مسائل الحساب و بعض العلوم الغريبة، س ره

فلا يكون شيء منها داخلا في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس إلا الوحدة المتكررة فإذا انضم إلى الوحدة مثلها حصلت الاثنيية و هي نوع من العدد و إذا انضم إليها مثلها حصلت الثلاثة و هكذا يحصل أنواع لا تنهاى بتزايد واحد واحد لا إلى نهاية إذ التزايد لا ينتهى إلى حد لا يزداد عليه فلا ينتهى الأنواع إلى نوع لا يكون فوقه نوع آخر و أما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور - فلاختلافها باللوازم و الأوصاف من الصمم و المنطقية و التشارك و التباين و العادية و المعدودية و التحذير و المالية و التكعب و أشباحها و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات و هذا مما يؤيد¹⁸⁹ ما ذهبنا إليه في باب الوجود من أن الاختلاف بين حقائقها إنما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب - فكما أن مجرد كون العدد واقعا في مرتبة بعد الاثنيية هو نفس حقيقة الثلاثة - إذ يلزمها خواص لا توجد في غيره من المراتب قبلها أو بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا في مرتبة من مراتب الأكوان يلزمه معان لا توجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط في مثالنا بإزاء الوجود المطلق و الوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بإزاء الوجود الواجبى الذى هو مبدأ كل وجود بلا واسطة و مع واسطة أيضا و المحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بإزاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود و كما أن الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية و على ما قررناه يمكن القول بالتخالف النوعى بين الأعداد نظرا إلى التخالف الواقع بين المعانى المنتزعة عن نفس ذاتها بذواتها - و هى التى بإزاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات و يمكن القول بعدم تخالفها النوعى نظرا إلى أن التفاوت بين ذاتها ليس إلا بمجرد القلة و الكثرة فى

الوحدات و مجرد التفاوت بحسب قلة الأجزاء و كثرتها فى شيء لا يوجب الاختلاف النوعى فى أفراد ذلك الشيء و أما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات - فالحق دلالة على القدر المشترك بين التخالف النوعى و التخالف بحسب القوة و الضعف و الكمال و النقص كما مر تحقيقه

فصل (5) فى التقابل

¹⁸⁹ (1) أي كون العدد غير متقوم إلا بالوحدة و كونه حاصلًا بتكررها مما يؤيد، س ر ه

قد أشرنا إلى أن لكل واحد من الوحدة و الكثرة أعراضا ذاتية و لواحق مخصوصة كما أن لكل منهما عوارض مشتركة بينها و بين مقابلها كالوحدة^{١٩٠} و الاشتراك و الحلول و الإضافة إلى المحل بنحو كالقيام و إلى مقابلها بنحو آخر كالتقابل فكما أن من العوارض الذاتية للوحدة الهوهوية بالمعنى الأعم و هو مطلق الاتحاد و الاشتراك- فى معنى من المعانى فمقابلها يعرض لمقابلها كالغيرية و منها التقابل المنقسم إلى أقسامه الأربعة أعنى تقابل السلب و الإيجاب و الملكة و العدم و الضدين و المتضايين أما تحصيل معنى التقابل فهو أن مقابل الهوهوية على الإطلاق الغيرية فالغيرية منه غير فى الجنس و منه غير فى النوع و هو بعينه الغير فى الفصل و منه غير بالعرض و هكذا على قياس الاتحاد فى هذه المعانى لكن الغير^{١٩١} بصفه غير الذات اختص باسم المخالف و كذا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 101

الغير فى التشخص و العدد اختص باسم الآخر بحسب اصطلاح ما كما أن الهوهو^{١٩٢} يراد منه الاتحاد فى الوجود و المماثلة أيضا من أقسام الغيرية بوجه و كذا المجانسة و المشاكل و نظائرها لأنها بالحقيقة من عوارض الكثرة إذ لو لا الكثرة ما صحت شىء منها فعددهما من عوارض الكثرة أولى فإن جهة الاتحاد فى الجميع ترجع إلى التماثل لأن المثلين هما المتشاركان فى حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالإنسان و الفرس من حيث هما إنسان و فرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما فى الحيوانية و الحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان فى حقيقة واحدة نوعية- فالتجانس يرجع إلى التماثل فى جزء الحقيقة و هو الذى يكون جنسا حين أخذه لا بشرط شىء و قد علمت أن الطبيعة الجنسية إذا أخذت أعدادها مجردة عما يختلف بها من الفصول تكون نوعية فيكون أفرادها متماثلة و كذا الحال فى الأصناف الأخر من الواحد الغير الحقيقى فالمشابهة ترجع إلى المماثلة فى الكيف و المساواة ترجع إلى المماثلة فى الكم و هكذا و جهة الوحدة فى المماثلة ترجع إلى الوحدة الذهنية للمعنى الكلى المنتزع من الشخصيات عند تجريدها عن الغواشى المادية- فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فإنها خارجية و التقابل أخص من الغيرية إذ التباين بين الأشياء المادية إذا كان بالجنس الأعلى لا يمنع مجرد تباينها بالجنس الأعلى

¹⁹⁰ (1) فالوحدة تعرض لنفس الوحدة كالوجود و العلم و نحوهما و لمقابلها إذ ما من كثرة إلا و له وحدة و المراد بالحلول مجرد الاتصال و

العروض و لو عروضا مفهوما لأن الوحدة- من العوارض الغير المتأخرة فى الوجود للمعروض، س ر ه
¹⁹¹ (2) هذا بظاهره يصدق على التماثل مع أن الغير فى التشخص مسمى بالآخر كما صرح به و لا يصدق على التخالف لأن الخلفين متباينان بالذات و توجيهه أن المراد بالصفة مثل ما فى المنطق أن الوصف العنوانى إما عين ذات الموضوع أو جزؤه أو خارج منه و مثل ما يقول المتكلمون الاثنان إما متشاركان فى الصفة النفسية فهما المثلان و الصفة النفسية عندهم كسوادية السواد و إنسانية الإنسان و إلا فهما الضدان إن لم يجتمعا فى محل واحد و الخلافان إن اجتمعا فالمعنى أن الغير بالصفة النفسية التى يباين الذات الأخرى مغايرة ذاتية اختص باسم المخالف، س ر ه

¹⁹² (1) أي بحسب اصطلاح و يراد منه الاتحاد المطلق بحسب اصطلاح آخر فكذا الغير فى التشخص يسمى بالآخر بحسب اصطلاح ما و بالمثل بحسب اصطلاح آخر، س ر ه

عن جواز اجتماعها في مادة واحدة و أما التغير الذي بحسب الأنواع المتفقه في جنس دون الأعلى فيستحيل^{١٩٣} معه الاجتماع في موضوع واحد

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 102

فالتقابل^{١٩٤} هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل و بقيد امتناع الاجتماع في محل التغير- الذي بين البياض و الحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد و دخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد و البياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشى- و بياض الرومى و بقيد وحدة الجهة^{١٩٥} مثل التقابل الذي بين الأبوة و البنوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين قيل و بقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع و الدهر إذ الاجتماع في أفق الواقع و ظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزمانى كما أن عدم الاجتماع المكانى لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان و نحو آخر فما قيل من أن التقييد بوحدة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 103

الزمان مستدرك لأن الاجتماع لا يكون إلا في زمان واحد غير صحيح و كان القائل به لم يرتق فهمه كوهمه من سجن الزمان و هاوية الحدثان و إنما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل لأن صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بما لهما ذات و العدم و الملكة و الإيجاب و السلب لا ذات لهما و إن أمكن الاعتذار بأن معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهني و السلوب و الأعدام كلها بحسب المفهوم

193 (2) لعل المراد به إمكان وقوع استحالة الاجتماع لا وجوبه أي أن القضية جزئية فعلية- لا كلية دائمة لظهور أن كثيرا من الأنواع الواقعة تحت مقولة واحدة لا يستحيل اجتماعها كالحلاوة و الصفرة في العسل و الجسمية و الصورة على قولهم لكونها نوعين من الجوهر، ط مد

194 (1) المراد بالموضوع ما يجري مجراه و لو بحسب الفرض العقلي حتى يشمل تقابل الإيجاب الذي يجري متن القضية مجرى الموضوع لهما و كذا المراد بالتقييد بالزمان الواحد فيما كان زمانيا و أما الخارج عن حومة الزمان من مصاديق التقابل فلا ملزم لتقييده بالزمان- نحو الواجب واحد و ليس الواجب بواحد و لو لا التقييد بوحدة الموضوع لغي اعتبار التقابل- توضيح ذلك أن الغيرية و هي نوع بينونة و مغايرة بين شيتين ينفك و ينفصل به شيء عن شيء- تنقسم كما عرفت إلى غيرية بالذات و غيرية بالغير و الغيرية الذاتية هي التقابل و من المعلوم أن الغيرية إما تكون مستندة إلى الذات إذا كانت الذات مقتضية بنفسها مغايرة غيرها أي طاردة للغير عن نفسها حتى يتكثرا من غير توحّد و لا يتصور ذلك إلا بأن يتوحد كل منهما مع شيء ثالث فيطرّد مقابله عن ذلك الثالث كالإيجاب و السلب في القضية و العدم و الملكة في الموضوع- و هكذا فتتحقق ما يجري مجرى الموضوع في التقابل من أحكامه الضرورية أخذ في رسمه، ط مد

195 (2) اعلم أن التقييد بوحدة الجهة لإدخال الأبوة و البنوة المطلقتين لا لإخراج أبوة زيد و بنوته الموجودتين فيه لأنهما ليستا متضابفتين لجواز تعقل إحداهما لا بالقياس إلى تعقل الأخرى و أما المطلقتان فهما متضابفتان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة كزيد إذا كان أباً و ابناً ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد فلا بد من التقييد بوحدة الجهة ليدخل المطلقتان الموجودتان في ذات واحدة في التعريف فإنهما و إن اجتماعا في موضوع واحد لكن اجتماعهما من جهتين مختلفتين فإن أبوته بالقياس إلى ابنه و بنوته بالقياس إلى أبيه، من الماتن قدس سره الشريف

الذهني أمر فيكون معنى هذا التعريف أن المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة.

و أما وجه كون التقابل أربعة أقسام أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدما للآخر أو لا و الأول إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل لما أضيف إليه العدم فعدم و ملكة و إن لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب و إيجاب و الثاني إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايغان و إلا فهما متضادان.

و قد يقال في وجه الحصر لأنهما إما وجوديان أو لا و على الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما متضايغان أو لا فهما متضادان و على الثاني يكون أحدهما وجوديا و الآخر عدما فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي - فهما العدم و الملكة أو لا فهما السلب و الإيجاب.

و يرد عليه^{١٩٦} الاعتراض أما أولا فبجواز كونهما عديمين كالعمى و اللاعمى - المتقابلين بالسلب و الإيجاب و ما يجاب به من أن اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم و الملكة فهو فاسد لأن تعقل البصر لا يتوقف على انتفاعه و تعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما و إن كانا^{١٩٧} متلازمين صدقا و الغلط

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 104

ناش من عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض.

و أما ثانيا فبأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه و ليس داخلا في العدم و الملكة و لا في السلب و الإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدما للوجودي.

و يمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فإن التقابل أولا و بالذات في المثال المذكور إنما هو بين السخونة و انتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض.

و اعلم أن مقولية التقابل على أقسامه بالتشكيك و أشدها في باب السلب و الإيجاب لأن منافي الشيء إما رفعه^{١٩٨} أو ما يستلزم رفعه لأن ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء و لا شك أن منافاة رفع الشيء معه

¹⁹⁶ (1) أي على وجه الضبط الثاني لا على الأول إذ يصدق أن أحدهما عدم للآخر لكن الاعتراض الثاني يرد عليهما بل بالثاني ألصق كما لا يخفى، س ر ه

¹⁹⁷ (2) بل لا تلازم في الصدق أيضا لأن سلب انتفاء البصر يصدق على المعلوم البحث- إذ السلب لا يقتضي وجود الموضوع و قد مر نظير هذا في نقيضي المتساويين و نحو ذلك، س ر ه

¹⁹⁸ (1) هذا التقريب على تقدير تماميته يوجب كون التقابل في غير مورد الإيجاب و السلب بالعرض لا بالذات، ط مدة

إنما هي لذاتيهما و لذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا و إجمالا و أما منافاة مستلزم رفع الشيء له فإنما هي لاشتماله على الرفع - فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية إنما هي بين الإيجاب و السلب و أما فيما سواهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما أشد و أقوى هكذا قيل.

و فيه بحث^{١٩٩} إذ التنافي بالذات على الوجه الذي ذكر في معنى المنافي يلزم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 105

أن لا يتحقق بين الشئيين أصلا فإن أحد الطرفين في السلب و الإيجاب و إن كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للإيجاب لكن الطرف الآخر الذي هو الإيجاب لا يكون منافيا لمقابله^{٢٠٠} بالذات بل المنافي بالذات له سلب السلب المستلزم^{٢٠١} للإيجاب و الأولى^{٢٠٢} أن يراد من الرفع أو السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق^{٢٠٣} الذي يمكن أخذه بمعنى الفاعل^{٢٠٤} أو المفعول

فصل (6) في بيان أصناف التقابل و أحكام كل منها

فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب و الإيجاب -

و هو قد يطلق على ما يعتبر في مفهومه القضية و هو التناقض في اصطلاح المنطقيين و يلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا و كذبا في نفس الأمر كزيد أبيض^{٢٠٥} و ليس زيد بأبيض و قد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم^{٢٠٦} و رفعه في نفسه كالبياض و اللابياض

199 (2) لما كان القائل فهم من الرفع في قولهم نقيض كل شيء رفعه ما يرادف النفي و السلب- و بنى عليه الكلام أورد عليه المصنف ره أن لازمه كون تقابل التناقض من أحد الطرفين و هو السلب لأنه الذي يرفع الإيجاب دون الإيجاب ثم أجاب بأن الأولى أن يراد بالرفع المعنى المصدري المطلق الممكن أخذه بمعنى الفاعل أو المفعول به حتى يصدق التعريف على السلب و الإيجاب جميعا لأن السلب رافع للإيجاب و الإيجاب مرفوع بالسلب هذا و الأولى أن يراد بالرفع الطرد الذاتي و هو متحقق في كلا طرفي النقيض، ط مدة

200 (1) لأنه ليس رفعا له بل مرفوع له، ه ره

201 (2) فإن نقيض اللاإنسان ليس هو الإنسان بل نقيضه رفع اللاإنسان المستلزم للإنسان، ه ره

202 (3) الأولى الذي ذكره هاهنا إنما هو ما سيذكره في فن الربوبيات حيث يمهّد لبيان أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و هو أن الرفع أعم من أن يكون مفهومه أو حقيقته و مصداقه، ن ره

203 (4) هذا نظير قول بعض أهل العربية في الحمد لله أن المراد من المصدر هو القدر المشترك بين المبني للفاعل يعني الحامدية و المبني للمفعول يعني المحمودية إذ كما أن كل محمودية ترجع إلى جنبه لأن كل الفضائل و الفواضل ظلاله فذلك كل حامدية أيضا بحوله و قوته، س ره

204 (5) بأن يقال نقيضه رفعه أو مرفوعه، ه ره

205 (6) أي أبيضية زيد و لا أبيضيته فلا يكون قضية، س ره

206 (7) إن كان المراد من ضم الرفع و النفي إلى المفهوم المفروض ضمه بما أنه مفهوم فقط كان لازمه تحقق مفهوم قبال مفهوم آخر و كان البعد الحاصل بينهما هو البعد الذي بين كل مفهوم و مفهوم غيره و هو الانعزال و الانسلاخ الذي بين المفاهيم لا أزيد من ذلك و إن كان المراد ضمه بما هو حاك عن بطلان الوجود كان لازمه كون المنضم إليه هو المفهوم من حيث إنه حاك عن الوجود و رجع الأمر إلى التناقض في القضايا و مثله القول فيما ذكره من وقوع التناقض بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالحمل و من هنا يظهر أن النظر الفلسفي يؤدي إلى اختصاص تقابل التناقض بما بين القضايا فإن التناقض اللائح بين المفردات كالإنسان و اللاإنسان و قيام زيد و عدم قيام زيد لا يتم مع الغض عن القضيتين الموجبة و السالبة

أو بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالحمل كزيد أبيض و زيد لا أبيض فإن كل مفهوم إذا اعتبر في نفسه و ضم إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه و لا يعتبر في شيء منهما صدق أو لا صدق على شيء و إذا حمل على شيء مواطاة أو اشتقاقا كان إثباته له تحصيلا و إثبات سلبه له إيجاب سلب المحمول- و إنما يتناهيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع و لذا قال الشيخ^{٢٠٧} في الشفاء أن المتقابلين بالإيجاب و السلب إن لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسيه و اللافريسيه و إلا فمركب كقولنا زيد فرس و زيد ليس بفرس فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد^{٢٠٨} في زمان واحد محال و قال أيضا معنى الإيجاب وجود أى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره و معنى السلب سلب أى معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه أو لا وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر أن التقابل أعم من التناقض المعرف باختلاف قضيتين إيجابا و سلبا كذا و كذا لتحقيقه في المفردات دون التناقض فقد سها من قال إن التناقض هو نفس التقابل الإيجابي و السلبي و كذا ما وقع^{٢٠٩} في عبارة التجريد أن تقابل السلب

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 2 ؛ ص 107

و الإيجاب راجع إلى القول و العقد ليس بصواب كيف و تقابل القضيتين ليس من حيث إنهما قضيتان و لا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الإيجاب و السلب المضاف إلى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة إنما يكون بين نفس النفي و الإثبات و في القضايا بالعرض - اللهم إلا أن يتكلف كما في بعض شروحه و يراد من الإيجاب

في مورده فهو بالذات بين الإيجاب و السلب و هي القضية المنفصلة الحقيقية المسماة بأول الأوائل إما أن يصدق الإيجاب و إما أن يصدق السلب و إليها يعود قولهم الإيجاب و السلب لا يصدقان معا و لا يكذبان معا، ط مدة

²⁰⁷ (1) أي لأجل أن هذا التقابل يكون في القضايا في المفردات قال كذا، س ره

²⁰⁸ (2) أي صدقهما في مورد واحد محال إذ سيأتي أن عدم اجتماعهما بحسب الصدق و لا موضوع و لا محل لهما، س ره

²⁰⁹ (3) أقول مراد المحقق الطوسي قدس سره كما في الشوارق أن هذا التقابل غير راجع إلى الوجود الخارجي لأن موضوعي السلب و الإيجاب في التناقض نسبتان لا تحقق لهما إلا في النفس كما في القضية المعقولة أو في اللفظ كما في القضية الملفوظة و التقابل نفسه أيضا نسبة فكان نسبة في نسبة بل النسبة السلبية سلب النسبة و من العجائب أنه قدس سره اعترف بذلك في قوله بعد أسطر أن تقابلهما إنما يتحقق في الذهن أو اللفظ مجاز إلخ و المحقق قدس سره لم يرد إلا هذا و لعل المصنف قدس سره ظن أن المحقق بصدد بيان منشأ هذا التقابل و مرجعه الفاعلي و أنه في أي شيء بالذات و في أي شيء بالعرض و ليس كذلك بل هو بصدد تعيين موضوعه و بيان مرجعه القابلي، س ره

²¹⁰ صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائي)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

و السلب إدراك الوقوع و اللاوقوع و هما أمران عقليان و اردان على النسبة التى هى أيضا عقلية فإذا حصلنا فى العقل كان كل منهما عقدا أى اعتقادا و إذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولاً ثم بما حققناه من أن التقابل بالذات فى القضايا إنما هو بين نفس النفي و الإثبات و بين القضايا بالعرض اندفع ما قيل إن بعضهم اعتبروا فى مفهوم التقابل عدم الاجتماع فى الموضوع بدل المحل و صرحوا بأن لا تضاد بين الصور الجوهرية إذ لا موضوع لها لأنه المحل المستغنى عن الحال و محل الصور هى المادة المحتاجة إليها فى تقوم و اعتبر الآخرون المحل مطلقاً فأثبتوا التضاد بين الصور النوعية العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين فى كون مورد الإيجاب و السلب موضوعاً أو محلاً أن المراد من عدم الاجتماع المأخوذ فى التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق و معلوم أن من التقابل ما يجرى فى القضايا كالتناقض و التضاد²¹¹ فإن قولنا كل حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 108

و ضد لقولنا لا شيء من الحيوان بإنسان على ما قال الشيخ فى الشفاء ليس الكلى السالب يقابل الكلى الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى فلنسم هذه المقابلة تضاداً إذا كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقاً أصلاً و لكن قد يجتمعان كذباً كالأضداد فى الأمور انتهى مع أن القضايا لا يتصور اعتبار ورودها على شيء بحسب الحلول فيه و كلام هذا القائل لا يخلو عن خلط إذ الاختلاف الذى نقله إنما وقع منهم فى باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين إما على موضوع واحد أو محل واحد لا فى مفهوم مطلق التقابل المعروف - بكون الأمرين بحيث لا يجتمعان فى شيء واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود و التحقق أو بحسب الحمل و الصدق كيف و لو كان اختلاف المذكور بينهم فى مطلق التقابل لزم منه نفي التقابل بين الفرس و اللافرس بمثل البيان الذى ذكره لعدم كون الفرس ذا محل و ذلك فاسد.

و من أحكام الإيجاب و السلب -

أن تقابلهما إنما يتحقق فى الذهن أو اللفظ - مجازاً دون الخارج لأن التقابل نسبة و النسبة فى التحقق فرع متسببها - و أحد المتسببين فى هذا القسم من التقابل سلب و السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفاً و أما عدم الملكة فله حظ ما من التحقق باعتبار أنه عدم أمر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا عدم - و هذا القدر من التحقق الاعتبارى كاف فى تحقق النسبة بحسب الخارج فإن لكل

²¹¹ (1) جريان التضاد فى القضايا مبني على المسامحات المعمولة فى المنطق لوضوح عدم صدق تعريفه عليها بأي تعريف عرف و الذى ذكره الشيخ أصدق شاهد على أن إطلاق المتضادين على الموجبة و السالبة الكليتين لا يتجاوز حد التسمية، ط مد

شئ مرتبة من الوجود و مرتبة النسبة هي كونها منتزعة من أمور متحققة في الخارج أى نحو كان من التحقق كالإنسانية و الحيوانية من الذاتيات و المشى و الكتابة من العرضيات.

و من أحكامهما عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع

لا في كل مرتبة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 109

من مراتب الواقع فإن الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية^{٢١٢} يخلو كل منها في مرتبة وجود الآخر عن كونه موجودا أو معدوما و كذا العرضيات في مرتبة الماهيات من حيث هي كما علمت.

و من أحكام هذا التقابل أيضا أن تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات مشهورة

مع زيادة وحدة هي وحدة الحمل في القضايا الطبيعية لأن بعض المفهومات - قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع أنه قد يصدق على نفسه - كسائر المفهومات بالحمل الأولى الذاتى و في المحصورات مشروط بالاختلاف في الكمية لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات كقولنا كل حيوان إنسان و لا شئ من الحيوان بإنسان فعلم أنهما ليستا متناقضتين و إن كانتا متضادتين كما مر و التضاد لا يمنع كذب الضدين معا و صدق جزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان إنسان - و ليس بعض الحيوان بإنسان و في الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر - و إلا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين و كذب الضروريتين في مادة الإمكان مع تحقق باقى الشرائط و من خاصية^{٢١٣} هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به و امتناع اجتماعهما صدقا و كذبا فلا يخلو شئ عن فرسيه و لا فرسيه و قد يخلو عن طرفى سائر أقسام التقابل و لا يصدق على المعدوم شئ من طرفى المتقابلين إلا السلب و الإيجاب

و من جملة التقابل تقابل التضاييف

²¹² (1) بالإضافة البيانية لا بالتوصيف إذ بين الماهية و لازمها و كذا بين المتضاييفين العلاقة الذاتية موجودة و ليس أحدهما في مرتبة ذات الآخر،

س ره

²¹³ (2) يترأى من ظاهره تكرار مع قوله و من أحكامهما عدم الخلو الموضوع عنهما و لكن لا تكرار في الحقيقة فإن ذكر عدم الخلو هناك كان تمهيدا لذكر الخلو في المرتبة و أن السلب و الإيجاب اللذين لا يخلو عنهما شئ في الواقع كانت المرتبة خالية عنهما و أيضا قد أخذ هاهنا عدم الاجتماع بحسب الصدق أيضا، س ره

و المتضايغان هما وجوديان يعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة و البنوة فإنهما^{٢١٤} لا يصدقان على شيء واحد

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 110

من جهة واحدة و إحداهما لا تعقل إلا مع الأخرى

وهم و تنبيه:

ربما اشتبه عليك الأمر فتقول كيف يجعل التضاييف قسما من التقابل و قسيما للتضاد و الحال أن التضاييف أعم من أن يكون تقابلا أو تضادا أو تماثلا أو غير ذلك بل يكون جنسا لهما فيلزم كون الشيء قسما لقسمه و قسيما له أيضا.

و ربما يجاب عنه بأن مفهوم التضاييف أعم من مفهومي التقابل و التضاد^{٢١٥} العارضين لأقسامهما و هذا لا ينافي كون معروض التقابل أعم منه و معروض التضاد مبينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الأفراد- أحدهما أعم منه و الآخر مبائن له فلا منافاة.

و بوجه آخر مفهوم التضاييف من حيث هو أعم من مفهوم التقابل و من حيث إنه معروض لخصه من التقابل أخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو- أعم من مفهوم الجنس و من حيث إنه معروض لمفهوم الجنس أخص منه.

و الحق في الجواب أن يفرق بين مفهوم الشيء و ما يصدق هو عليه فمفهوم التضاييف^{٢١٦}

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 111

²¹⁴ (3) هذا هو الحق الذي لا مرية فيه فإن فرض كون كل من الموجودين أي بماهيتهما معقولا بالنسبة إلى الآخر يوجب التوقف المعني بينهما و لا معنى لتحقيقه في الشيء الواحد على أن التقابل غيرية بالذات و لا معنى لتحقيقه في الشيء الواحد من جهة واحدة و في موارد من كلام المصنف ما يشعر بأن التضاييف لا يابى عن اجتماع المتضائفين بذاته كالعقلية و المعقولية و نحوهما بل الاجتماع يمتنع فيما يمتنع لسبب من خارج كالعقلية و المعلولية هذا و الحق خلافه و للكلام تنمة ستوافيك في محله، ط مد

²¹⁵ (1) يعني أن مفهوم الشيء لا يلزم أن يكون من جملة أفراد ذلك الشيء مثلا مفهوم الإضافة ليس بإضافة بل كيف و مفهوم الحرف ليس معنى غير مستقل بل هو من حيث نفسه من المعاني المستقلة و مفهوم التقابل ليس بتقابل بل من مقولة الإضافة فافهم و لا تغفل، ن ره

²¹⁶ (2) أي مفهوم التضاييف من حيث صدقه على أفراد في الجملة لا من حيث هو و لا من حيث الصدق على جميع الأفراد إذ قد أشكل في كون بعض أفراد التضاييف كالإضافات المتشابهة الأطراف من التقابل المتخالفة الأطراف أيضا التي كالعقلية و المعقولية فضلا من نفس مفهومه من حيث هو و كثيرا ما يكون مفهوم الشيء فردا له كمفهوم الشيء العام و مفهوم الكلي و مفهوم التضاييف و مفهوم الماهية العامة و كنفس المفهوم و غير ذلك و الفرق بين الأجوبة- أن بناء الأول على التفرقة بين العارض و المعروض و أن في العوارض نسبة من النسب الأربع- تخالف النسبة في المعروضات و بناء الثاني على التفرقة بين التضاييف من حيث هو و بين التضاييف التقابلي و أن هذا هو قسم من التقابل لا ذاك و بناء الثالث على التفرقة بين الحمل الذاتي الأولي و الحمل الشائع فلا غرو في كون مفهوم التقابل بالحمل الأولي تقابلا و بالحمل الشائع مصداقا للتضاييف لا التقابل و مفهوم الشيء قد يكون فردا لفرد كيف و قد يصدق عليه مقابلة فيتقابلان و يجتمعان باعتبارين كما أن الوجود و العدم يجتمعان لا باعتبار التقابل فمناط الجواب هو الفرق بين الحملين و أما قوله فمفهوم التضاييف من أقسام مفهوم التقابل فيبان للواقع و لا دخل له في الجواب، س ره

من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضاييف و قد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من أحاد مفهوم الجنس و في الأمور الذهنية و العوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشيء فردا له و فردا لفردة كما يكون فردا لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي و مقابل له أيضا باعتبارين و من التقابل ما يكون بين المتضادين²¹⁷

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 112

و المتضادان على اصطلاح المشاءين هما²¹⁸ الوجوديان غير المتضاييفين المتعاقبان

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 113

على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه و بينهما غاية الخلاف و قد مرت الإشارة إلى أن الطبائع الجنسية لا يتقابل فالتضاد إنما يعرض للأنواع الأخيرة كما يدل عليه الاستقراء و قد ظن بعضهم وقوع التضاد في

²¹⁷ (1) يكرر ره في كلماته كون حد التضاد المذكور و كذا بعض أحكامه كقولهم ضد الواحد واحد و أن الضدين يجب أن يجتمعا في جنس قريب و أن الجواهر لا تضاد فيها مبنيا على الاصطلاح و هذا يشهد على أنه ره إنما يعتبر من حد التضاد ما يتحصل من تقسيم المتقابلين- و هو أن الضدين أمران وجوديان غير متضاييفين لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة- و أما ما وراء ذلك فإنما هو مبني على الاصطلاح و الوضع و بناء الأحكام في الأبحاث الفلسفية- على الاصطلاح المجرد بعيد غايته و من المعلوم أن إضافة قيود أخر على الحد الخارج من التقسيم تصور أقساما أخر من التقابل على الباحث أن يعتبرها و يسميها أو يقيم البرهان على بطلانها و امتناعها و الذي ذكره حدا للمتضادين أنهما أمران وجوديان غير متضاييفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف و الذي يمكن أن يقال في بيانه- إن القيود الثلاثة الأولى أعني كونهما أمرين وجوديين متضاييفين إنما لزم اعتبارها لتحصلها من التقسيم المذكور سابقا و هو أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدما للأخر أو يكونا وجوديين- و على الثاني إما أن يكون كل منهما معقولا بالقياس إلى الآخر أو لا و الثاني هما المتضادان- فهما أمران وجوديان غير متضاييفين و أما اعتبار الموضوع لهما فقد تقدم أن اعتبار التقابل و الغيرية الذاتية بين شيئين يوجب اعتبار أمر ثالث يتحد به كل من الطرفين نوعا من الاتحاد فيطرد الطرف الآخر عن ذلك الثالث و إلا لغي اعتبار التقابل فهناك أمر يتحد به كل من طرفي التضاد و حيث كانا جميعا وجوديين و الشيء الذي يوجد له و يتحد به الأمر الوجودي هو الموضوع الأعم من محل الصور الجوهرية و موضوع الأعراض غير أن اعتبار غاية الخلاف يوجب نفي التضاد عن الجواهر فلا يبقى إلا موضوع العرض و يظهر من هنا أن المتضادين يجب أن يكونا من الأعراض- و أن ينحصرا في اثنين و أن يكون لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه و أما اعتبار دخولهما تحت جنس فلأن الصور الجوهرية تتحد وجودا مع موادها فتتوصل منهما جميعا هوية واحدة فلو صح فيها تضاد لكفى ذلك في طرد كل من الطرفين الآخر عن مادته التي اتحد بها فصار هو هي- و أما الأعراض فإن كانت موضوعها محلا مستغنيا عنها في وجوده لم يحصل من مجموع الموضوع و عرضه هوية واحدة حتى يمتنع اجتماع المتضادين فيها لطرد أحدهما الآخر بل العرض لا يدفع العرض و إن فرض اتحادهما مع موضوعه نوعا من الاتحاد فإن العرض لا يصير فيه عين العرض الآخر إذا حلا فيه بخلاف الصورتين الجوهريتين إذا حلتا مادة من المواد فمن الواجب مضافا إلى اعتبار موضوع يحل فيه المتضادان اعتبار أمر آخر يتحد به كل من طرفي التضاد اتحادا يصير له المتحدان هوية واحدة فيطرد كل منهما الآخر فيه لكون ذلك طردا له عن نفسه و الأمر الذي هذا وصفه هو الجنس الذي يدخل تحته أنواعه فتصير هي هو فمن اللازم اعتبار دخول المتضادين تحت جنس واحد ثم نقول إن هذا الاتحاد إنما يتم بين النوع و إن شئت قلت بين الفصل الذي هو فعلية الحد النوعي و بين الجنس الذي يقسمه و يحصله ذلك الفصل و هو الجنس القريب و أما الجنس البعيد فلا نسبة بين الفصل و بينه بالتقسيم و التحصيل حقيقة و قد تقدم ذلك في مباحث الماهية فمن الواجب أن يكون الجنس الذي يدخل تحته المتضادان جنسا قريبا- و من هنا يظهر أن التضاد إنما يتحقق في جنس من الأجناس العرضية منحصر في نوعين لا ثالث لهما و أما اعتبار غاية الخلاف بين المتضادين فهو أنهم حكموا بالتضاد في أمور ثم وجدوا أمورا أخرى متوسطة بين طرفي التضاد نسبة كالسواد و البياض الذين ذهبوا إلى تضادهما- ثم وجدوا الصفرة و الحمرة و غيرها من الألوان متوسطة بينهما هي بالنسبة إلى السواد بياض- و بالنسبة إلى البياض سواد فحكموا بتركبها من الطرفين و أن الضدين بالحقيقة هما الطرفان فاعتبروا غاية الخلاف بين الضدين و من هنا يظهر أن المراد بغاية الخلاف أن لا يختلف الخلاف و التغاير بالنسب و الاعتبار بل يختلف الطرفان و يتغايرا بذاتهما و في نفسهما- فهذا القيد بمنزلة الإيضاح لمعنى التقابل بينهما ط مد

²¹⁸ (1) الأولى أن يقال هما الوجوديان اللذان لا يتوقف تعقل أحدهما على الآخر المتعاقبان إلخ لأن الأقسام الأربعة من التقابل مساوية في المعرفة و الجهالة و قد صرح بذلك في مبحث الكيف في سبب عدولهم عن ذكر كل من الكم و الأعراض النسبية في تعريف الكيف إلى ذكر خواصها التي هي أجلى إلا أنه قدس سره لم يبال بذلك ها هنا إذ قد عرفت المتضاييفين أولا إن قلت لم يكن حاجة إليه لخروج المتضاييفين بالتعاقب على موضوع واحد كما قال الشيخ في قاطيعورياس الشفاء و أما المتضاييفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع- و سينقله المصنف.

قلت لا شبهة في جواز تعاقب المتضاييفين كالأبوة و البنوة و غيرهما على موضوع و كلام الشيخ أيضا دال على ما ذكرناه كقوله فليس يجب و قوله يلزم لا محالة فانتظر، س ره

الأجناس لزعمهم أن الخير و الشر متضادان- و كل واحد منهما جنس لأنواع كثيرة و هذا الظن باطل من وجهين- الأول أن التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون أحدهما عدما للآخر إذ الخير وجود أو كمال وجود و الشر عدم الوجود أو عدم كمال الوجود.

و الثاني أنهما ليسا بجنسين لأن الخير و الشر إما أن يراد بهما ما هو بحسب الواقع و قد علمت أنهما يرجعان إلى الوجود و العدم و إما أن يراد بهما ما بالقياس إلى طبيعة الإنسان فكل ما يوافقه و يلائمه نسميه خيرا و كل ما يخالفه و ينافره نسميه شرا و الموافقة و المخالفة و سائر ما أشبههما نسب و اعتبارات خارجة عن أحوال الماهيات فلا يكون شيء منها جنسا لما اعتبر وصفا لها و أما إذا اعتبر نفس الملائمة و المنافرة مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما²¹⁹ ليس تضادا بين الجنسين و من شرط التضاد أن يكون الأنواع الأخيرة- التي توصف به داخله تحت جنس واحد قريب و كون الشجاعة تحت الفضيلة و التهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا على هذه القاعدة لأن كل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 114

واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية و كونه فضيلة أو رذيلة إنما هو²²⁰ صفة عارضة له لا أنها مقومة له فالفضيلة و الرذيلة ليستا من الأجناس للفضائل و الرذائل النفسانية ثم إن الشجاعة ليست ضدا لشيء من التهور و الجبن لكونها واسطة بينهما- و أما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادتين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض إذ الشجاعة ماهية لها عارض و هو كونها فضيلة و كل من التهور و الجبن ماهية لها عارض هو كونها رذيلة و التضاد بالحقيقة بين العارضين- و في المعروضين بالعرض و أما التضاد بين التهور و الجبن فنوع آخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة و الرذيلة و من أحكام التضاد على ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد أن ضد الواحد واحد لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فإذا كان الشيء وحدانيا و له أضداد فإما أن يكون مخالفتها- مع ذلك الشيء من جهة واحدة أو من جهات كثيرة فإن كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد و ضد واحد و قد فرض أضدادا- و إن كانت المخالفة بينها و بينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو كالإنسان الذي يضاد الحار من حيث هو بارد و يضاد البارد من حيث هو حار و يضاد كثيرا من الأشياء لاشتماله على أضدادها فالتضاد الحقيقي إنما هو بين الحرارة و البرودة و السواد و البياض و

²¹⁹ (1) أي لو فرض تحقق التضاد لكن لم يتحقق إذ الملائمة و المنافرة من الإضافات فيهما تقابل التضاد، س ره

²²⁰ (1) بل الحق أن الفضيلة و الرذيلة من المعاني الاعتبارية حيث اعتبر في تعريفهما قولنا ينبغي أولا على أن مفهوم الرذيلة عدمية و هو ظاهر، ط مدة

لكل واحد من الطرفين ضد واحد و أما الحار و البارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان إذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض فمن الضدين ما بينهما وسائط و منهما ما لا وسائط بينهما- سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار و البارد من الفاتر أو غير حقيقي مرجعه الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف و اللاثقيل فإن الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة و البرودة بخلاف اللاخفيف و اللاثقيل لخروجه عن جنس الخفة و الثقل كالفلك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 115

و قد يكون أحد الضدين على التعيين لازما لموضوع كالبياض للثلج و السواد للقار و قد لا يكون و حينئذ إما أن يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة²²¹ و المرض للإنسان- أو يمكن كالثقل و الخفة للفلك و على هذا الاصطلاح²²² لا تضاد حقيقيا بين الجواهر إلا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات و أما على اصطلاح المتقدمين- ففي الماديات من الصور المتخالفة المتعاقبة على محل واحد متضاد حقيقي و كذا يجوز عندهم أن يكون لشيء واحد أصداد كثيرة حيث لا يشترطون في التضاد غاية الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة أيضا لأن اصطلاحهم يحتمل ذلك.

شك و تحقيق:

و هاهنا إشكال قوى و هو أن المقولات العالية قد علمت أن لا تضاد بينهما لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني- و كذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فإن الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون²²³ المتضادين تحت جنس قريب و من كونهما مختلفين بالفصل فحينئذ إن كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالتضادان بالذات هما الفصلان على أن الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتيهما كما سبق و قد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هذا خلف و أيضا تعاقب الفصول في أنفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور إذ لا استقلال لها في الوجود حتى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 116

²²¹ (1) هذا بناء على نفي الواسطة بينهما خلافا لبعض الأطباء القائل بالواسطة كحال الشيخ و الطفل و البافع، س ره

²²² (2) رجع إلى أول الكلام أي اعتبار الموضوع لا المحل في التعريف المذكور، س ره

²²³ (3) لا يخفى أن عدم اقتضاء الجنس البعيد بما أنه جنس بعيد التضاد بين أنواعه لا ينتج اقتضاء الجنس القريب ذلك فمن الجائز أن يكون الجنس من أصله غير دخیل في تحقق التضاد- اللهم إلا أن يبرهن على وجوب اشتراك المتضادين في جنس فليضم من ارتفاع التضاد من بين الأجناس العالية و الأجناس البعيدة دخالة الجنس القريب في مسألة التضاد و قد تقدم ما يمكن أن يقال في ذلك على أن حصر المقولات في العشرة استقرائي لا عقلي، ط مدة

ينسب إلى الموضوع الواحد و لا يمكن تعاقبها^{٢٢٤} على جنس واحد كما علمت- و يمكن التفصي عنه بأن الجنس و الفصل متحدان فى الوجود و الجعل و هما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما فى الخارج و هما عين النوع فى الخارج فصفا الفصول فى الأعيان بعينها صفات الأنواع المتقومة بها فى نحو ملاحظة العقل و لما كان التضاد من الأحكام الخارجية للمتضادات^{٢٢٥} فلا محالة يكون الموصوف بها الأنواع بذواتها دون الفصول بما هى فصول و الحاصل أن التضاد بين المتضادين- و إن كان باعتبار فصل كل منهما و لكن التعاقب فى الحلول فى موضوع باعتبار نوعيتهما لأن الحلول فى شىء نحو من الوجود و الوجود لا يتعلق إلا بما يستقل فى التحصل الخارجى و الفصول لا استقلال لها فى الخارج و اتصاف كل من النوع و الفصل- المقوم بالصفات الخارجية للآخر إنما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما فى الوجود الخارجى دون الصفات الذهنية التى تعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما فى الذهن-

و مما عد فى المتقابلين الملكة و العدم

و هما أمران يكون أحدهما وجوديا و الآخر عديميا أى عدما لذلك الوجودى سواء كان^{٢٢٦} بحسب شخصه فى الوقت أو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 117

فى غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريبا كان أو بعيدا فالعمى^{٢٢٧} و الظلمة و انتشار الشعر بدء الثعلب الذى هو بعد الملكة و المرودية التى هى قبلها- و عدم البصر الممكن فى حق الشخص الأعمى و انتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها- كل هذه عديميات فى التحقيق مشروط فيها الإمكان و القوة و لذا لم يصدق على المعدوم- و أما فى المشهور فالملكة هى القدرة للشىء على ما من شأنه أن يكون له متى شاء- كالقدرة على الإبصار و العدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ فى الوقت الذى من شأنه أن يكون كالأعمى

²²⁴ (1) المحذور الذى ذكره أو كان تقوم الفصلين بالجنس و هذا شىء آخر و هو أنه قد مر أن الفصول المقسمة للجنس إنما ترد على الحصص الجنسية فإن نسبة الكل إلى ما تحته نسبة الآباء إلى الأولاد لا نسبة أب واحد إليهم فإن لا يلزم توارد العلل على معلول واحد فها هنا يقول قدس سره إذا لم يمكن تعاقب الفصول المقسمة على جنس واحد مع أن تقسيمه جائز فكيف أمكن تقومها بجنس واحد مع أن تقويمه لها غير جائز أو تنظير لعدم التعاقب على موضوع واحد و الأول أدق، س ر ه

²²⁵ (2) فإن قلت التضاد ربما يكون بين الأمور الاعتبارية كمفهومي الجنس و الفصل- فكيف يصح كونه من الأحكام الخارجية للمتضادات قلنا المراد منه أن تضاد الأمور الخارجية- إنما هو من الأحكام الخارجية لها و هذا لا يناقض عروض التضاد للأمور الذهنية بحسب اعتباراتها العقلية، منه قدس سره الشريف

²²⁶ (3) متعلق بالعدم باعتبار القوة التى فى هذا العدم أو بالوجودى أى سواء كان ذلك الوجودى ممكنا بحسب شخصه إلخ، س ر ه
²²⁷ (1) أى الأعم من مثل عمى العقرب و الأكمه و غيرهما فذكر عدم البصر الذى بعد الاتصاف بالملكة بعده من باب ذكر الخاص بعد العام و تخصيص الظلمة بالذكر لعله للقول بكونها ضدا للنور وجوديا، س ر ه

لا كالجرو قبل فتح البصر و اصطلاح المنطقيين^{٢٢٨} في العدم و الملكة هو المعنى الأول و كذا اصطلاحهم في المتضادين مجرد^{٢٢٩} كونهما

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 118

غير مجتمعين في موضوع واحد و أما الإلهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيذا آخر أما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد و في الملكة و العدم أن يكون العدمى سلبا للوجودى عما من شأنه أن يكون في ذلك الوقت فكل من قسمى التقابل بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثانى عموم المطلق من المقيد إلا أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة و المقيد بالحقيقى لكونه المعتبر في علومهم الحقيقى و الملكة و العدم بالعكس من ذلك حيث^{٢٣٠} يسمون المطلق بالحقيقى و المقيد بالمشهورى و القدر الذى يلزم في انحصار التقابل في الأقسام الأربعة من تقابل الالتحاء و المرودة و تقابل البصر^{٢٣١} و عدمه عن العقرب أو الشجر لكونه خارجا عن التضاد و عن الملكة و العدم على التفسير الأخص تفصوا عنه بأن الحصر إنما هو باعتبار المعنى الأعم أعنى المشهورى^{٢٣٢} من التضاد و الحقيقى من الملكة و العدم ليدخل أمثال ذلك فيه

بحث و مخلص:

و هاهنا إشكال من وجهين -

الأول أن الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس و غيره لا يلزم أن يكون كلاهما وجوديين

²²⁸ (2) هذا منه قدس سره غريب حيث عكس الاصطلاحين في العدم و الملكة فإن اصطلاح الإلهيين التعميم و اصطلاح المنطقيين التخصيص يظهر ذلك لمن نظر في قاطيغورياس الشفاء بعد التعميم في العدم و هذه كلها لا يلتفت إليها في هذا الكتاب إنما العدم المقصود فيه هو العدم- الذي هو فقدان القنية في وقتها أي فقدان القوة التي بها يمكن الفعل إذا صار الموضوع عادما للقوة فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم كالعدمى و أما القنية فيزول إلى العدم فهذا هو التقابل العدمى المذكور في قاطيغورياس انتهى و مراده بهذا الكتاب باب قاطيغورياس و هو باب المقولات العشر الذي أدرجه القدماء في المنطق و هو أحد أبوابه سموه به كما سموا باب الكليات الخمس إيساغوجي و باب القضايا باريرميناس و غيرها بغير ذلك كما ذكر في حاشية المصنف قدس سره- على الشفاء و في غيرها، س ر ه

²²⁹ (3) هذا الحصر إضافي بالنسبة إلى اعتبار الوجودية و غاية البعد بل يعتبرون التعاقب على موضوع واحد شخصي فلا يرد أن هذا مناط التقابل المطلق فلا يتميز به التضاد عن غيره- إذ يعتبرون فيه ما به يتميز عن غيره كما في القسمة التي ذكرها الشيخ في قاطيغورياس من أن التقابل إما أن يكون ماهية مقولة بالقياس إلى غيره فهو تقابل المضاد أو لا و حينئذ إما أن يكون الموضوع صالحا للانتقال من أحد الطرفين بعينه إلى الآخر من غير انعكاس أو لا بل يكون صالح الانتقال من كل واحد منهما إلى الآخر أو لا عن أحدهما إلى الآخر لأن الواحد لازم له فالأول تقابل العدم و القنية فالموضوع إذا صار عادما لقوة الإبصار فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم كالعدمى و أما القنية فيزول إلى العدم و الثانى هو تقابل التضاد سواء كان أحد الضدين وجوديا و الآخر عدميا أو كلاهما وجوديين سواء كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما إلى الآخر أو كان أحدهما طبيعيا لا ينتقل عنه و لا إليه كالبياض للخص، س ر ه

²³⁰ (1) هذا يؤيد ما ذكرناه من أن عقد الاصطلاح بعكس ما ذكره، س ر ه

²³¹ (2) فلا يمكن إدخاله إلا في التضاد المشهورى الغير المعتبر فيه الوجودية إذ الشجر غير قابل للبصر لا باعتبار شخصه و لا باعتبار نوعه و لا باعتبار جنسه القريب أو البعيد كما لا يخفى إلا أن يراد بالجنس البعيد في الشجر جوهر الهوى التي شأنها القابلية كما يقال إن الجوهر الجنسي في تعريف الإنسان ناظر إلى الهوى و ليس في مورد القدر بالشجر إشكال إذ يدخل في تقابل السلب و الإيجاب أيضا، س ر ه

²³² (3) حيث لا يعتبر فيه الوجودية فيدخل مورد القدر في التضاد المشهورى كما يمكن إدخاله في العدم و الملكة بالمعنى الأعم، س ر ه

بل قد يكون أحدهما عدما للآخر

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 119

كالسكون للحركة و الظلمة للنور و العجمة للنطق و الأنوثة للذكورة و الفردية للزوجية و في كلام بعضهم أن التضاد بالمعنى المشهورى اسم يقع على التضاد الحقيقى و على بعض أقسام الملكة و العدم أعنى ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك فى التضاد المشهورى و الحق²³³ أنه أعم من ذلك- لعدم إمكان الانتقال فى بعض هذه الأمور كالذكورة و الأنوثة و الزوجية و الفردية- على أن تقابل الزوجية و الفردية راجع²³⁴ عند التحقيق إلى الإيجاب و السلب- فعلى أى تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة و العدم و تقابل الإيجاب و السلب-

الثانى أن غاية الخلاف شرط فى التضاد المشهورى أيضا

كما هو مصرح به فى كلام الحكماء كالشيخ و غيره فيلزم خروج تقابل السواد و الحمرة و كذا تقابل الحمرة و الصفرة مثلا عن الأقسام.

و قد التزمه بعضهم و سموا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس فى أقسام التقابل.

و قد تخلص بعض آخر عنه ببيان أن تقابل الأوساط تقابل حقيقى أيضا كتقابل الأطراف فإن كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعته السواد المطلق الذى لا يقبل الأشد و الأضعف عند المشاءين و على خصوصية كونه على هذا الحد من السواد- و هو بالنسبة إلى مرتبة أخرى تحتها سواد و بالنسبة إلى مرتبة أخرى فوقها بياض- و لذا قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة و الضعف بل الشىء الذى هو سواد بالقياس إلى آخر فإذا ثبت ذلك فكل وسط من أوساط السواد- باعتبار نفسه فى حكم الطرف إذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة- و كذلك باعتبار مقايسته إلى سواد دونه فى المرتبة أو إلى البياض الطرف أو البياض

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 120

الوسط إذ كونه سوادا ضعيفا إنما يتحصل إذا قيس إلى سواد أشد لكن إذا قيس إليه كان ذلك سوادا بالنسبة إلى هذا و هذا لا يكون سوادا بالنسبة إليه بل بياضا لا فرق بينه و بين بياض الطرف فى هذه الملاحظة و كذا

²³³ (1) كما أشار إليه فيما مر أنه مجرد عدم الاجتماع في موضوع، س ر ه

²³⁴ (2) كما يرشد إليه إطلاق الفرد على الحق الأحد سبحانه، س ر ه

حكم أوساط البياض فثبت أن التضاد الحقيقي كما يوجد بين الأطراف يوجد بين الأوساط فإن لها جهتي الاختلاف و التوافق و التقابل إنما هو باعتبار الأول فلا يزيد في التقابل قسم خامس.

هذا خلاصة ما ذكره بعض أجله المتأخرين و هو لا يستقيم^{٢٣٥} على ما اخترناه- من طريقة أسلاف الحكماء في الأشد و الأضعف.

و يرد عليه أيضا أن لكل شيء ماهية متحصلة في ذاتها لا بالقياس إلى ما عداها- اللهم إلا أن يكون مضافا حقيقيا يقترن مع تعقله و وجوده تعقل شيء آخر و وجوده- و لا شك أن الألوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها ماهية متحصلة- لا بالقياس إلى غيره و التضاد من الأمور التي تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقاييسه أحدهما للآخر و لا لغيرهما و إن كان مفهوم التضاد من جزئيات الإضافة فالمقابلة بين الحمرة و الصفرة مع قطع النظر عن قياسهما إلى الأطراف ثابتة جزما و ليست من أقسامهما شيئا إلا التضاد.

مخلص:

فالحق أن يقال في وجه التفصي عن هذا الإشكال- أما عن قبل المشاءين فبأن التضاد إنما ثبت بالذات بين طبيعتي السواد و البياض مع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد فكل مرتبة من مراتب السواد- يضاد لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتغال هذه على طبيعته أحد الضدين- و تلك على طبيعته الضد الآخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين كالحمرة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 121

و الصفرة باعتبار كون أحدهما سوادا و الآخر بياضا تضاد بالذات و أما باعتبار الخصوصيتين من كون أحدهما حمرة و الآخر صفرة فبالعرض فالتضاد بين الأوساط- يرجع إلى ما يرجع إليه التضاد بين الأطراف فلم يزد التقابل على الأربعة.

و أما من قبل الأقدمين فبأن التقابل بين مراتب كفيته واحدة تقابل في الكمال و النقص كما في مراتب الكمية من نوع واحد و أما تقابل مرتبة ضعيفه من السواد- مع مرتبة ضعيفه من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الأخرى من أن التضاد بالذات إنما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقي الكلام

²³⁵ (1) وجهه أن مراتب الأوساط من السواد على ما ذكره يلزم أن يكون كل منها سوادا بالنسبة إلى ما هو دونه و بياضا بالنسبة إلى ما هو فوقه و هذا لا يستقيم على طريقة الأقدمين فإنهم قالوا بالتشكيك في الطبيعة الواحدة فكل وسط منها على ما اختاروا يكون سوادا في نفسه و كذلك فوقه و دونه فافهم، ن ر ه

فى أن جميع الألوان من مراتب السواد و البياض أم ليس كذلك و ما ذكرناه كما ذكره يتم على الأول لا على الثانى و بناء الإشكال على مجرد الاصطلاح و هو أمر هين فى العقلیات و العلوم الحقيقية.

نكتة:

لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات بإضافة و سلب إذ ما من موجود إلا و له إضافة إلى غيره بالعلية أو المعلولية أو غيرهما- و يسلب عنه أشياء و لا أقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخلو عن جنسه شىء من الأشياء- حتى واجب الوجود فإنه مبدأ للأشياء و إن خلا عن آحاد جزئياته كالأبوة و البنوة و المجاورة- و كذا تقابل الإيجاب و السلب لا يخرج منه مطلقا و لا من كل واحد من جزئياته كالحجرية و اللاحجرية شىء من الأشياء و أما القسمان الأخيران من التقابل أعنى العدم و الملكة و التضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن خاصتهما [خاصهما] كالبرودة و الحرارة و العمى و البصر فكذلك يخلو عن مطلق تقابلهما أشياء فإن المفارقات لا تقبل الضدين- و لا العدم المقابل للملكة إذ كل ما يمكن لها بالإمكان العام فهو حاصل لها فلا يصح فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما و لا خاصا

فصل (7) فى التقابل بين الواحد و الكثير

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 122

كيفية التقابل بين الواحد و الكثير من العلوم الربانية

التي حارت فيه عقول أهل النظر و أصحاب الفكر و إنما خص^{٣٣٦} بمعرفتها الراسخون فى العلم لأن تقابلهما ليس بتقابل العدم و الملكة و لا السلب و الإيجاب لأنهما وجوديان فلا يكون أحدهما سلبي للآخر و لا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة فى التضاد بينهما إذ ما من عدد إلا و يتصور أكثر منه و لعدم التعاقب على موضوع واحد عددي و وحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات و الانفصالات وحدة بهمة ظلية ثم الكثرة تتقوم بالوحدة و لا يمكن تقوم ماهية أحد المتضادين بشىء من نوع الآخر و ليس بينهما تقابل التضايف و إلا لكان ماهية كل منهما معقولة بالقياس إلى الأخرى و ليس كذلك أما من جانب الوحدة فبين أن معقوليتها كوجود ذاتها يمكن أن ينفك و يتجرد عن وجود الكثرة و معقوليتها و أما من جانب الكثرة فإن الكثرة كثرة فى ذاتها بسبب الوحدة لا بالقياس إلى الوحدة و الفرق بين المعنيين واضح و قياسها إلى الوحدة من جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها هى الكثرة إذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة و ليست الكثرة

²³⁶ (1) فالوحدة الحقّة التي في الوجود لا يقابل كثرة المراتب المتخالفة بالكمال و النقص- و هذه هي الوحدة في الكثرة و الكثرة في الوحدة بل قد علمت أن الكثرة ليست إلا الوحدة المكررة- و ملاك الإشكال عليهم أن التقابل بينهما عندهم مسلم مفروغ عنه لكن الحيرة في تعيين قسم منه و أصل التقابل غير مسلم فيهما و ليس بينها إلا مجرد المخالفة بحسب المفهوم، س ر ه

نفس المعلولية على قاعدة القوم^{٢٣٧} ثم إنا نجد التقابل بينهما من جهة تمانعهما لا من جهة عليتهما وارتباطهما.

و أيضا كون الشيء بحسب جوهره و ماهيته مضافا إلى شيء يوجب كون ذلك الشيء أيضا كذلك فلو كانت الكثرة جوهرية الإضافة لكانت الوحدة أيضا جوهرية الإضافة كما هو شأن المتضايقين في الانعكاس.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 123

و أيضا^{٢٣٨} يلزم كونهما متكافئين في التحقق وجودا و تعقلا من حيث هذه هذه و تلك تلك و ليس كذلك.

و من الناس من ظن أن التقابل بينهما ليس تقابلا ذاتيا

لكنهما مما عرض لهما تقابل التضاييف من جهة أن الوحدة مقومة للكثرة و الكثرة معلولة متقومة بها- و هذا الكلام^{٢٣٩} لا يخلو من خلط لأننا نفهم تقابلا بين الواحد و الكثير اللذين كل منهما ينافى الآخر و يبطله عند حدوثه و وجوده و الوحدة التي يزيلها و يبطلها- الكثرة الطارئة ليست بعلة لتلك الكثرة لأنها تتقوم بوحدة أخرى من نوعها و المتقومة بها مقابلة لنوع آخر من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحدة الاتصال و كثرته فإننا إذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسم عارضة للمتصل الوحداني و هي ليست جزء للاثنيية العارضة لمجموع النصفين و وحدة أخرى هي عارضة لأحد النصفين هي المقومة للاثنيية و لا شبهة في عروض تقابل التضاييف بين الوحدة الحادثة و الاثنيية لكن الكلام في تقابل الوحدة [السابقة] و الاثنيية الطارئة أنه من أي قسم من التقابل.

فإن قلت نفس مفهوم التقابل من باب الإضافة فثبت أن تقابل الوحدة و الكثرة هو التقابل التضاييفي.

قلت هذا المفهوم من الطبائع العامة العقلية التي لا يمكن تحقيقها إلا في ضمن شيء من أقسامها و كلامنا في تحقيق التقابل بين الواحد و الكثير أنه بأى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 124

²³⁷ (2) بل على قاعدة الكلي فإن كل ماهية من حيث هي ليست إلا هي لا خفاء فيه بل الوجود الخاص الإمكاناني الذي هو عين المعلول بالذات و المجهول بالحقيقة على قاعدته قدس سره ليس عين هذا المفهوم، س ره

²³⁸ (1) كما قالوا لا علية بين المتضايقين و الوحدة علة و متقدمة بالذات و الكثرة معلولة و متأخرة عنها، س ره

²³⁹ (2) يمكن أن يقال لا خلط فيه لأن التفاوت بين الوجدتين إنما نشأ من خصوصية القابل فنفس الوحدة لا تفاوت فيها و لا مدخلية لخصوصيات القوابل و تفاوتها بالعظم و الصغر في وحدة المقيول فتقويم الوحدة للكثرة الطارئة تقويم الوحدة المطردة لها بعد إسقاط إضافتها إلى القابل لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد و أيضا لو تشبث القائل بتضاييف المكيلة و المكيالية و العادية و المعدودية لم يتوجه عليه، س ره

نحو من الأنحاء فما لم يتحقق أولا أحد أقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه أنه جزئي من جزئيات مفهوم الإضافة على الوجه الذي مر.

و منهم من زعم أن التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات

و احتج عليه بأن موضوع المتقابلين يجب أن يكون^{٢٤٠} واحدا بالشخص و موضوع الوحدة و الكثرة ليس كذلك لأن طريان الوحدة إما على نفس الكثرة أو على الأشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع من حيث المجموع أو على شيء غيرها يحدث عند زوالها بحدوث الاتصال الوجداني و على أي تقدير ليس موضوع أحدهما هو بعينه موضوع الآخر و قس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها أو موضوعها.

و فيه بحث من وجوه الأول النقض بأن الدليل لو تم لدل على نفى التقابل بين الوحدة و اللاوحدة و الكثرة و اللاكثرة و هو بين الفساد.

و الثاني أن موضوع المتقابلين^{٢٤١} لا يلزم أن يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدته نوعيه أو جنسية قريبة أو بعيدة كالرجولية و المرئية للإنسان- و الذكورية و الأنوثة للحيوان و الحركة^{٢٤٢} و السكون للجسم أو بحسب أمر أعم من هذه الأمور كلها كالخيرية و الشرية للشيء كيف^{٢٤٣} و لو كان كذلك للزم أن لا يكون للذاتيات و اللوازم تقابل مع سلوب و نقائص لها لعدم بقاء الشخص عند زوالها.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 125

الثالث^{٢٤٤} أن ما ذكره على تقدير تمامه إنما يتم في الوحدة الشخصية و الكثرة المقابلة لا في غيرها فإن الواحد بالمحمول أو الموضوع أو بالمناسبة مثلا قد يتكرر فيها مع بقاءه.

الرابع أن بقاء الموضوع بأي وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به شيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء حيث قال و أما المتضايغان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد أو اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علته لأمر يلزمه لا محالة إمكان أن يصير معلولا- أو يكون هناك موضوع مشترك و إن كانت العلية و المعلولية من المضاف.

²⁴⁰ (1) أي المتقابلان يجب أن يتعاقبا على موضوع واحد بالشخص، س ره

²⁴¹ (2) أي لا يلزم أن يتعاقبا المتقابلان على موضوع واحد شخصي، س ره

²⁴² (3) أي حركة الإنسان مثلا مع سكون الجمار فإنه مثال للوحدة الجنسية البعيدة و أما حركة هذا الحجر و سكونه فمعلوم أنهما يتعاقبان على موضوع شخصي و كذا في الخيرية و الشرية- يراد مثل خيرية الواجب تعالى و الهيولي، س ره

²⁴³ (4) لا يخفى أن تقابل الذاتيات اللوازم مع نقائصها إنما هو بحسب حمل على لا بحسب وجود في كما صرح به س فيما مر، س ره

²⁴⁴ (1) أي من الشوق في دليله، س ره

و منهم من رأى أن التقابل بينهما بالذات من باب التضاد

و استدل أما على أن التقابل بينهما بالذات فبأننا إذا نظرنا إلى مجرد مفهوميهما و قطعنا النظر عن كون أحدهما علّة أو مكيبالا للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة و أما على أن التقابل بينهما بالتضاد فلأنه ليس بشيء من الأقسام الثلاثة الباقية للتقابل أما التضافف فلعدم كون الوحدة و الكثرة متكافئين - وجودا و تعقلا كما مر و المتضاففان يجب أن يكونا كذلك و أما القسمان الآخران - فلكون أحد المتقابلين فيهما سلبا للآخر و الوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها و الكثرة لكونها مما يتقوم بالوحدة لا يكون سلبا لها و إلا لكان الشيء علّة لعدمه و ما يقال من أن الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع أن الواقع بخلافه أ لا ترى أن البلقه ضد لكل واحد من السواد و البياض مع أنه يتقوم بهما.

بحث و تقويم:

كلام هذا القائل لا يخلو من تزلزل و اضطراب لأن الحكم على هذا التقابل بالتضاد بنفى كونه أحد الأقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد و كون الطرفين على غاية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 126

التباعد ليس أولى من الحكم عليه بكونه أحد البواقي فيكون تخصيصا من غير مخصص و أما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لأن دليلهم أن الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهية حقيقية من ضدها و لا من الضدين و الأبلق ليست له ماهية وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض و الاعتبار فظهر أن لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد و الكثير فيجب عليهم²⁴⁵ أن يجعلوا له قسما خامسا إلا أن المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعة مع خواصها و لوازمها

المرحلة السادسة في العلّة و المعلول و فيه فصول

²⁴⁵ (1) فيه تلويح إلى أن حصر أقسام التقابل في الأربعة ليس بعقلي دائر بين النفي و الإثبات- كما يظهر من تضاعيف ما مر من كلامه أن تحديد التضاد بالحد المعروف مبني على الاصطلاح و قد مر الكلام فيه و الذي ينبغي أن يقال في هذا المقام إننا لا نشك في أن الواحد موجود و أن الكثير موجود و أنهما متنافيان في الجملة فالموجود من حيث هو موجود منقسم إلى الواحد و الكثير و هو انقسام أولي يلحق الوجود بما هو وجود من غير توسيط واسطة فالمفهومان منتزعان من الوجود لذاته فالوصفان أعني الوحدة و الكثرة غير خارجين عن ذاته و إلا لكانا باطلين قضاء لحق الأصالة في الوجود فهما وصفان راجعان إليه في عين أنهما مختلفان و قد مر أن الوحدة تساوق الوجود و تعم الواحد و الكثير جميعا فالوجود في وحدته و كثرته يفتقر بعين ما يشترك به و بالعكس و هذه خاصية التشكيك فانقسام الوجود إلى الواحد و الكثير من قبيل انقسام الحقيقة المشككة إلى مرتبتيه المختلفتين بالشدة و الضعف و الكثير هو المرتبة الضعيفة لضعف الوحدة المساوقة للوجود فيه و هو نظير انقسامه إلى الخارجي و الذهني و انقسامه إلى ما بالفعل و ما بالقوة و انقسامه إلى الثابت و السبال و غير ذلك و لا ريب في انتفاء التقابل من بين مراتب التشكيك لأن رجوع ما به الاختلاف في المراتب إلى ما به الاتفاق لا يجمع الغيرية الذاتية- التي يقوم به التقابل فقد ظهر مما قدمناه أن الواحد و الكثير لا تقابل بينهما من حيث هما واحد و كثير و أما قوله ره إننا نفهم تقابلا بين الواحد و الكثير للذين كل منهما ينافي الآخر و يبطله- عند حدوثه و وجوده فلا يثبت بمجرد التنافي و التباطل بينهما أزيد مما يقتضيه اختلاف مراتب التشكيك من البيونة و انعزال بعضها من بعض، ط مدة

فصل (1) في تفسير العلة و تقسيمها

فتقول العلة لها مفهومان

أحدهما هو الشيء^{٢٤٦} الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر و من عدمه عدم شيء آخر و ثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء - فيمتنع بعدمه و لا يجب بوجوده و العلة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علة تامة و هي التي لا علة^{٢٤٧} غيرها على الاصطلاح الأول و إلى علة غير تامة تنقسم إلى^{٢٤٨} صورة

و مادة و غاية و فاعل.

و القائل بأن إطلاق اسم العلة على هذه الأربعة بالاشتراك مخط لا سيما و يذكر - أن العلة تنقسم إلى كذا و إلى كذا بل الحق أنها مقولة على الكل بالمعنى الثاني.

و ربما يقولون إن العلة إما أن يكون جزءا للشيء أو لا يكون و الجزء ينقسم إلى ما به يكون الشيء بالفعل و هي الصورة و إلى ما به يكون الشيء بالقوة و هي المادة - و التي ليست بجزء إما أن يكون ما لأجله الشيء و هي الغاية أو ما يكون به الشيء و هو الفاعل و قد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين و يسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر و المادة أيضا يختلف اعتبار عليتها إلى ما منها كالنوع العنصري و

²⁴⁶ (1) إن قلت هذا هو العلة التامة و كيف يلزم من وجودها وجود و من أجزائها عدم المانع و العدم نفي محض فلا يفعل شيئا بل العلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا وحدة لها فلا وجود لها بل هي مركبة اعتبارية لم يرد تركيبها إلى الوحدة.

قلت العلة التامة قد تكون بسيطة كالعلة الأولى للمعلول الأول و لا إشكال فيه و قد تكون مركبة كعلل الكائنات و من أجل البديهييات أن فاعل الموجود يجب أن يكون موجودا و حينئذ فإما أن يراد مع وجود العلة التامة للموجود وجود الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير و لا إشكال في وجودها بهذا المعنى و لا غرو في توقف تأثير الفاعل على أمر عدمي لأنه ليس مفيدا و مقيضا للوجود إنما المقيد هو الفاعل و إما أن يراد من وجودها وجود كل جزء منها بحسبه فإن مدخلية بعضها في وجود المعلول بوجوده كالفاعل و المادة و الصورة و الشرط و بعضها بعدمه كالمانع و بعضها بوجوده و عدمه كالمعد فقولهم لا بد من وجود العلة التامة للموجود للوجود فيه من الوجدان 127 و قال صاحب المواقف إن عدم المانع كاشف عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فإنه كاشف عن وجود فضائه قوام يمكن النفوذ فيه و كعدم العمود المانع لسقوط السقف بأنه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيه للسقوط إلا أنه ربما لا يعلم الشرط الوجودي إلا بلأزم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم فيسبق إلى أوهام أنه مؤثر في الوجود انتهى فعنده جميع الأمور الداخلة في العلة التامة وجودية فيكون هي أيضا موجودة لوجود أجزائها بأسرها و السؤال و الجواب جاريان في الفصل الثاني في قوله في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها و في وجوب وجود المعلول عند وجود علته، س ر ه

²⁴⁷ (2) و إنما عدل عن قولهم العلة التامة جميع ما يحتاج إليه الشيء إذ لا يلزم كونها مركبة كالعلة الأولى للمعلول الأول و قوله على الاصطلاح الأول متعلق بقوله علة تامة أو متعلق بمحذوف - أي زيادة و علاوة على المعنى الأول لأن المعنى الأول يصدر على الجزء الأخير من العلة التامة.

و يقال عليه السبب بمعنى أخص فالحاصل أن الشيء الذي يحصل من وجوده الوجود و لا علة غيره، س ر ه

²⁴⁸ (3) من العلل الناقصة الشرط و ارتفاع المانع و كثيرا ما لا يفردان بالذكر لجعلهما صورة من تتمة الفاعل إذ المراد بالفاعل هو العلة المستقلة بالفاعلية و ربما يجعلان من تتمة المادة - لامتناع قبول الشيء صورة بدون حصول شرائطه و ارتفاع موانعه و في شرح الملخص جعل الأدوات من تتمة الفاعل و ما عداها من عداد المادة و مثله الكلام في الشق الثاني من وجه الضبط - إذ مما ليس بجزء الشرط و رفع المانع و أما الموضوع للعرض فهو من عداد المادة لكونه قريب الشبه بها كما أشار إليه قدس سره و أما الجنس و الفصل فهما بشرط لا مادة و صورة، س ر ه

إلى ما فيها كالهيات فربما يجمع الجميع فى اسم العلة المادية لاشتراكها فى معنى القوة و الاستعداد فيكون العلل أربعا.

و ربما²⁴⁹ يفصل فيكون خمسا و الصورة أيضا يختلف نحو تقويمها للمادة- و للمجموع منها و الأولى إرجاعها بالاعتبار الأول إلى الفاعلية و إن كانت مع شريك غير مقارن موجب لإفادة هذه العلة و إقامة قرينها بها كما سيتضح بيانه فى بحث كيفية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 129

التلازم بين المادة و الصورة فالصورة و إن كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها فعلم من هاهنا أيضا فساد ظن من خصص الفاعل بالغير المقارن و القابل أيضا إذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه أولا بالصورة بالفعل لأنه باعتبار ذاته إنما يكون بالقوة و ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة و لكن يكون مبدأ لماهية المركب أو لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة.

و اتضح بما ذكرناه أن كل واحدة من المادة و الصورة مما يكون علة قريبة و بعيدة للمركب منهما باعتبارين أما الصورة فإذا كانت صورة حقيقية مقولة من الجوهر- تكون مقومة للمادة بالفعل و المادة علة للمركب فيكون الصورة علة لعله المركب- بهذا الاعتبار و لكنه من حيث هى جزء صورى للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما- و أما المادة فإذا كان المركب ماهية صنفية و كانت الصورة هيئة عرضية تكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذى هو علة صورية للمركب الصنفى فكانت المادة علة علة المركب من هذه الجهة على أنها²⁵⁰ من حيث كونها جزءا للمركب علة مادية له فلا واسطة بينهما.

و بالجملة المادة و الصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان له فيكون إحداهما علة صورية و الأخرى علة مادية و إذا كانت إحداهما علة المركب فليس نحو تقويمها للمركب هذا النحو بل المادة فى تقويمها التوسيطى للمركب ليست علة مادية له و كذا الصورة فى تقويمها التوسيطى للمركب ليست سببا صوريا.

²⁴⁹ (1) و المحقق الشريف فى شرح المواقف ذكر تقسيما تفصيليا بقوله 128 العلة الناقصة و هى ما يتوقف عليه الشيء فى وجوده إما جزء له أو خارج عنه و الثانى إما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس إلى العرض و المحل القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية وحدها و إما غير محل له فإما ما منه فاعل الوجود أو ما لأجله غاية الوجود أو لا هذا و لا ذاك و حينئذ إما أن يكون وجوديا هو الشرط أو عدميا و هو عدم المانع و الأول أعني ما يكون جزءا إما أن يكون جزءا عقليا- و هو الجنس و الفصل أو جزءا خارجيا و هو المادة و الصورة انتهى و المنفصلة فى قوله و حينئذ إما أن يكون وجوديا إلخ منع الخلو فيشمل المعد أيضا، س ر ه

²⁵⁰ (1) أى مع أنها و هكذا نظيرتها، س ر ه

ثم اعلم أن هذه العلل الأربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة.

منها أن كل واحد من الفاعل و الغاية سبب للآخر

من جهة فالفاعل من جهة سبب للغاية و كيف لا و هو الذى يحصلها فى الخارج و الغاية من جهة سبب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 130

للفاعل و كيف لا و هى التى يفعل الفاعل لأجلها و لذلك إذا قيل لك لم ترتاض فتقول لأصح و إذا قيل لم صححت فتقول لأنى ارتضت فالرياضة سبب فاعلى للصحة و الصحة سبب غائى للرياضة و الفاعل علة لوجود ماهية الغاية فى العين - لا لكون الغاية غاية و لا لماهيتها و الغاية علة^{٢٥١} لكون الفاعل فاعلا.

و منها أن كل وحدات من المادة و الصورة سبب للآخرى بوجه آخر

كما أشير إليه.

و منها أن بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض آخر

كما سيجىء أن فاعل الكل هو غاية الكل وجودا و عقلا و ربما يتفق أن يكون ماهية ثلاث منها و هى الفاعل و الصورة و الغاية ماهية واحدة فإن فى الأب^{٢٥٢} مبدأ لتكون الصورة الآدمية من النطفة و هو صورة الآدمية لا شىء آخر منه و ليس الحاصل فى النطفة إلا صورة آدمية و هى أيضا الغاية التى يتحرك إليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الإنسان فهى صورة و من حيث يبتدى تحريكها منه فهى فاعلة و من حيث ينتهى تحريكها إليه فهى غاية فإذا قيست تلك الوحدة إلى المادة و المركب - كانت صورة و علة صورية باعتبارين و إذا قيست إلى الحركة كانت فاعلة مرة و غاية مرة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة و هى صورة الأب و غاية باعتبار انتهاء الحركة - و هى صورة الابن كما فصل فى كتاب الشفاء

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 131

فصل (2) فى وجوب وجود العلة عند وجود معلولها و فى وجوب وجود المعلول عند وجود علته

²⁵¹ (1) أى بوجودها الذهني علة لكون الفاعل أى ذات الفاعل متصفة بالفاعلية إذ كما أن كون الغاية غاية ليس بعلة كذلك كون الفاعل فاعلا، س

ره

²⁵² (2) المراد بالصورة الآدمية الصورة النوعية فى الإنسان فإنها فاعلة من حيث إنها فى الأب للصورة النوعية من حيث إنها فى الابن كما ذكره و إن كان الفاعل الإلهي هو الله أو بعض مقربي حضرته بحوله و قوته و ليس المراد بها الشكل و التخاطيط فإن فاعلها الطبيعي القوة المصورة عند الشيخ أو فاعلها رب النوع عند الإشراقي لا الصورة و الشكل الذي فى الأب و هو ظاهر، س ره

أما الأول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود و العدم لما عرفت أن الوجوب و الامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة إلى العلة فلا بد في رجحان أحد طرفيه على الآخر- من الاحتياج إلى المرجح و لا بد أن يكون ذلك المرجح حاصلًا حال حصول ذلك الترجيح و إلا لكان غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع أن يكون عدميا و جب أن يكون وجوديا فإذا لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح و هو المطلوب و أما الثاني فقال المحصلون إن واجب الوجود إذا كان مرجحا لوجود غيره فإما أن يكون لذاته المخصوصة- مرجحا لوجود ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته أو لأمر لازم له كما يفرض صفه لذاته على ما يتوهمه العامة من أن له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجيح إذ لو حصل هو و لا يفرض معه من الصفات الدائمة و لم يحصل الشيء فليس مؤثر الوجود الممكنات بحيث لم يتوقف تأثيره على غيره و ذلك لأن ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق فصدور الأثر عنه إما ممكن أو واجب فإن كان ممكنا استدعى سببا آخر مرجحا فحينئذ لا يصير المرجح مرجحا إلا مع ذلك المرجح الآخر و قد فرضنا أن مؤثرته غير محتاج إلى شيء آخر هذا خلف ثم الكلام في صدور الأثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فإما أن يلزم التسلسل أو يثبت أنه متى وجد المؤثر بتمامه و جب الأثر و دام بدوامه و أما إن كانت مؤثرته لا لذاته المخصوصة و لا لشيء من لوازم ذاته كانت لأمر منفصل و هو إن كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول الأول و لا يتسلسل بل لا بد و أن ينتهي إلى واجب الوجود- فيعود الكلام إلى أنه يلزم دوامه بدوام علته و ذلك لا يختلف بأن يسمى ذلك الحادث- وقتا أو مصلحة أو داعيا أو إرادة أو أي شيء كان.

فإن قيل البارئ تعالى فاعل مختار و يجوز أن يختار باختيار قديم إحداث

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 132

شيء معين في زمان معين دون غيره من الأزمنة.

قلنا و هل أمكنه أن يختار الإيجاد في غير ذلك الوقت أم لم يمكن فإن لم يمكن ذلك^{٢٥٣} فهو موجب لا مختار.

و أيضا^{٢٥٤} و جب حينئذ تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الأزل.

253 (1) هذا إلزامي مبني على مذهب الخصم القائل بالحدوث بمعنى مسبوقية وجود العالم بالعدم في الأزمنة الموهومة السابقة سبقا انفكاكيا كالاشاعة فإن الاختيار و الوجوب عندهم متنافيان و لذا أنكروا مقدمة الشيء ما لم يجب لم يوجب و أما على مذهب غيرهم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فيجوز أن يكون الإيجاد فيما لا يزال واجبا و في الأزل- ممتنعا مع كونه تعالى مختارا، س ر ه
254 (2) لأن الاختيار مسبوقية الفعل بالعلم و المشية و الإرادة و القدرة و علمه تعالى فعلي منشأ لوجود المعلوم و أيضا إرادته نافذة و أيضا على هذا التقدير كان فعله تعالى و إبداعه محتاجا إلى حضور ذلك الوقت و لنا مدفع آخر و هو أن الإرادة موجبة للفعل و نسبته إلى القدرة عندهم نسبة الوجوب إلى الإمكان لأنها الجزء الأخير من العلة التامة الذي لا يتخلف عنه المعلول- لأن الإرادة هي القصد المتعقب للعزم و الجزم و الميل و الاختيار مسبوقية الفعل بالأربعة المذكورة أو نفس الإرادة فالفعل كيف يتخلف عنه و ذلك الاختيار الذي في وقت و الفعل في وقت آخر علم و رؤية و تصديق و جزم و تلك الإرادة مبلي كلي كما يروي أحد في الشتاء أن يبين في الصيف، س ر ه

و أيضا عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لإيقاعه فذلك الاختيار لا يكون واجبا و إلا لم يبطل عند وقوعه و لا من لوازم ذاته لما ذكرناه فلا بد و أن يكون وجوبه بعلّة أخرى لأن الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها و ليس كذلك و كونه واجبا بعلّة أخرى أيضا محال لأن ما عدا ذاته يستند إلى اختياره فلو كان اختياره مستندا إلى ما عدا ذاته يلزم الدور و إن كان يمكنه أن يختار إيقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار إيقاعه فيه لم يترجح أحد الاختيارين على الآخر إلا لمرجح و ننقل الكلام إلى ذلك المرجح فهو إن كان اختيار آخر تسلسلت الاختيارات و انتهت إلى ذاته فعاد الكلام في صدور أول الصوادر عن ذاته سواء كان

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 133

اختيارا أو شيئا آخر فعند ذلك افترق الناس و تحزبوا أحزابا.

فمنهم من قال بجواز أن يختار المختار أحد الأمرين متساويين دون الآخر لا لأمر أوجب عليه ذلك كما أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه يسلك أحدهما باختياره دون الآخر لا لمرجح.

و منهم من قال شأن الإرادة^{٢٥٥} تخصيص أحد الجانبين المتساويين بالوقوع - لا بناء على أولوية أو داع أو لمية بل لأن خاصية الإرادة أن ترجح أحد المتماثلين - من دون الحاجة إلى مرجح و لمية لأن كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها - و من لوازم الماهية و هي غير معللة فإن كون الإنسان حيوانا لا يعلل و لا كون المثلث ذا الزوايا بعلّة.

و منهم من قال إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنه أي المعلومات يقع و أيها لا يقع فما علم منه أنه سيقع يكون واجب الوقوع لأنه لو لم يقع كان علمه جهلا و إذا كان ذلك مختصا بالوقوع و غيره^{٢٥٦} ممتنع الوقوع فلا جرم^{٢٥٧} يريد ما يعلم أنه يقع و لا يريد غيره لأن إرادة المحال محال.

و منهم من قال إن أفعاله تعالى غير خالية عن المصالح و إن كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري بإيجاده بوقت معين لأجل كونه عالما بأن وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة يفوت إن وقع في غيره.

و منهم من قال عدم صدور الفعل عنه في الأزل ليس لأمر^{٢٥٨} يرجع إلى الفاعل

²⁵⁵ (1) فنسبة الإرادة إلى القدرة عندهم نسبة الوجوب إلى الإمكان، س ر ه

²⁵⁶ (2) أي وقوعه قبل زمان وقوع زمانه ممتنع، س ر ه

²⁵⁷ (3) يعني أن الإرادة تابعة للعلم فتمضي ما يحكم العلم بإمكانه يعني وقوعه فيما لا يزال ممكن لا قبله و قد علمت أنه ممنوع، س ر ه

بل لأمر يرجع إلى الفعل من حيث إن الفعل ما له أول و الأزل ما لا أول له و الجمع بينهما متناقض ممتنع.

أقول هذا القول مما له وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الأجسام.

و منهم من أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة و لاحقة- و زعم أنه يفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا آخر فيفعل ثم يريد.

و لنشرع في هدم بنيان هذه الأقوال و بيان الخلل فيها.

أما القول بأنه لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين لا لمرجح فدفعه بوجهين- الأول^{٢٥٩} أن الطريق إلى إثبات الصانع ينسد بسببه فإن الطريق إليه هو أن الجائز لا يستغنى عن المؤثر فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود.

الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود و العدم إلى السبب مع أنه معلوم بالبدهة و من أنكره عانده لسانا و أقر به ضميرا و ما أورده من الصور فما لم يتحقق هناك مرجح استحالة حصول أحد الجانبين فإن وجود المرجح غير العلم بوجوده و الضرورى هو وجوده لا العلم به و ربما ينفك أحدهما عن الآخر و هذا مما يجده العاقل من نفسه أحيانا فإنه عند تساوى الدواعى للجهاز يقف في موضعه و لا يتحرك ما لم يظهر مرجح.

و أما قول من قال كون الإرادة مرجحة صفة ذاتية و هى من خاصيتها فلا حاصل له فإن الإرادة إذا كان الجانبان بالنسبة إليها سواء لا يتخصص أحدهما إلا بمرجح

إذ لا يقع الممكن إلا بمرجح و أما الخاصية التى يدعونها فهو هوس أ ليس لو اختير الجانب الآخر الذى فرض مساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه أيضا- ثم تعلق الإرادة بشيء مع أن نسبتها إلى الجانبين متساوية غير معقول فإن الإرادة ما حصلت أولا إرادة بشيء ثم تعلق فإن المرید لا يريد أى شيء

²⁵⁸ (4) و بهذا يمتاز عن القول بأنه تعالى يريد ما يعلم أنه يقع الذى مر ذكره إذ جعل هناك علة الحدوث هي علمه و هنا جعل الحدوث ذاتيا للفعل،

²⁵⁹ (1) إن قلت تجوز الترجيح بلا مرجح إنكار المرجح الغائي و انسداد باب إثبات الصانع لإنكار المرجح الفاعلي و بالجملة المستلزم لذلك هو الترجيح لا الترجيح.

قلت لما كان الترجيح بلا مرجح مستلزما للترجح بلا مرجح ألزم ما ألزم فالترجح يلزم في الترجيحين و الكلام في ترجيح أحد الاختيارين لا المختارين كما ترى و أيضا لما كان المرجح الغائي علة فاعلية الفاعل عند مثبتته كان إنكاره إنكار الفاعل، س ره

اتفق و لا شيئاً ما مطلقاً فإنها من الصفات الإضافية و لا يعقل إرادته غير مضافة إلى شيء و لا أيضاً مضافة إلى شيء ما على الإطلاق ثم يعرض لتلك الإرادة التخصيص ببعض جهات الإمكان- بل إذا وقع تصور و حصل إدراك مرجح لأحد الجانبين يحصل إرادة متخصصة بأحدهما- فالترجح متقدم على الإرادة و أما الذي ذكره ثالثاً أنه يريد ما علم أنه سيقع فنقول علمه بوقوعه^{٢٦٠} في وقت كذا إذا كان تابعا لوقوعه في ذلك الوقت المعين و لا شك أن تخصيص وقوعه- في ذلك الوقت تبع لقصدته إلى إيقاعه فيه فلو كان القصد إلى إيقاعه فيه تابعا لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور.

و أيضاً^{٢٦١} قد علمت بطلان شئيه المعدومات و أن الماهيات تابعة للوجودات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 136

و ستعلم أن علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات متقدم عليها لا أنه تابع لحصولها.

و أما الذي ذكره رابعا من رعايته مصالح العباد فنقول المصلحة المرتبة على وقوع الفعل في وقت معين إما أن يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ يترتب عليه متى وجد و ما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت و إما أن لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ ترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الأوقات من قبيل الجائزات فنقل الكلام إلى سبب التخصيص به دون غيره من الأوقات اللهم إلا أن يكون المؤثر في التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت^{٢٦٢} أمرا وجوديا- و لا وقت إلا و قبله وقت آخر فإذا كانت الأوقات موجودة و هي مترتبة لا محالة و ممكنة الوجود و صادرة عن البارئ تعالى فمؤثرته^{٢٦٣} تعالى تكون دائما و هو المطلوب- و أيضا فكيف يقنع العاقل من عقله بأن يقول لو زاد في

²⁶⁰ (1) لعلك تقول لم يقولوا بالتأبعية بل ما قالوا بشيء يقول به أهل التحقيق أيضا- إلا قولهم ذلك مختص بالوقوع و غيره ممتنع الوقوع لأن أهل التحقيق أيضا يقول يعلم أن أي المعلومات تقع و هي الممكنات و أيها لا تقع و هي الممتنعات و إرادته يتعلق بالممكنات- و لا يلزم من مجرد هذا القول التابعة.

أقول معلوم من خارج أن الأشاعرة قائلون بتأبعية العلم و لو قالوا بالعلم الفعلي الذي قبل المعلوم لزم القدم عليهم و لزم الجبر باعتقادهم في العلم بشقاوة الشقي مثلا أو يقال عليهم برهانا إن العلم بما عليه الشيء في نفس الأمر يستدعي وجود الشيء المعلوم إذ المعلوم مجهول و لا يخبر عنه و لو لم يكن للمعلوم شيء عند العالم وجودا و لا ماهية كيف يعلم و كيف يتميز و عندي في كلامهم مصادرة إذ جعلوا الوقوع في وقت معين مفروغا عنه كما لا يخفى، س ر ه

²⁶¹ (2) يعني علمه في الأزل بما عليه الشيء إن كان بسبب شئيه الوجود لزم الدور- و إن كان بسبب شئيه الماهية يلزم ثبوت المعلوم و إن كان بسبب شئيه الماهية و العين الثابت متقدرا بوجود الحق تعالى تبعا و تطفلا كما سيجيء في الإلهيات فهو شيء لم يصلوا إليه فضلا عن وصولهم إلى كونه بسبب انطواء وجودات الأشياء بنحو أعلى و أبسط في وجود بسيط الحقيقة مع أن ذلك العلم الأزلي الوجوبي لا يكون مخصصا للحدوث لكونه فعليا، س ر ه

²⁶² (1) فيه تلميح إلى إبطال قول الكعبي إن مخصص الحدوث ذات الوقت، س ر ه

²⁶³ (2) فيه إشارة لطيفة إلى كون اللازم من البيان و الثابت بهذا الوجه من البرهان- إنما هو دوام الإضافة و الصنع و التأثير و الإيجاد لا المصنوع أي الأمر لا الخلق و هذا هو المراد من قوله بعيد ذلك في الفعل المطلق و قوله في مطلق الصنع و من ثمة صدر هذا الرأي في ابتداء الكلام بما ذهب إليه المحصلون و القول بدوام ما سوى الذات و صفاتها تعالى شأنها- و بقدم مخلوق ما كفر و ضلال ما قال به أصحاب معارج الكمال من أساطين الحكمة هكذا يجب أن يقرر المقال ولكنه صعب المنال، ن ر ه

مقدار هذا العالم بما لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالح العباد و لو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالحهم.

و أيضا يلزم أن يكون فعل الله المطلق معللا بغيره و أما قولهم إنما يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا و إن كان^{٢٦٤} له وجه في جزئيات الأفعال و خصوصيات الطبائع المتجددة بهوياتها الشخصية لكن يمتنع القول به في مطلق الصنع و الإيجاد

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 137

لما سنين أن الممكن إنما يفتقر إلى العلة لإمكانه لا لحدوثه و أنه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم و أن كون العالم^{٢٦٥} ممكن الحدوث ليس له ابتداء إذ لا وقت يفرض لأن يكون أول أوقات الإمكان للشيء إلا و هو ممكن الحدوث قبله- ثم تخصيص الشيء بوقته و كونه مسبقا بالعدم الخاص الزماني إنما يوجد و يحصل بعد وجود الزمان كما أن تخصيصه بمكان خاص دون غيره إنما يتحقق بعد وجود المكان.

وهم و إزالة:

قال بعضهم إن العالم سواء كانت قديم الذات أو لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثه و تغيرات و استحالات لا ينفك عن زوال شيء و حدوث آخر فبأى طريق وقع الاستناد إلى الواجب تعالى في هذه الحوادث- فليقع في استناد أصل العالم إليه مع أن يكون محدثا و دفع بأن العلة قد تكون معدة و قد تكون مؤثرة أما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل هي تقرب الأثر إلى المعلول و أما المؤثرة فإنها يجب أن تكون مقارنة للأثر موجوده معه مثاله في الأفعال الطبيعية هو أن الثقل علة للهوى فكلما وصل الثقل متنها إلى حد من حدود المسافة في هوية يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد- أن يهوى منه إلى الحد الذي يليه فالعلة المؤثرة في الوصول إلى كل حد هي الثقل- و المعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول فهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث- بواسطة حركة يقرب العلة إلى المعلول و يجعل المادة مستعدة لقبول التأثير إلى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع أفراد و أجزائه السابقة و اللاحقة فإن كل شيء فرض أول الحوادث أو ابتداؤها فلا بد و أن يكون قبله حركة و تغير ليكون سببا لحدوث الاستعداد و قرب المناسبة لذلك الحادث من المفيض.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 138

²⁶⁴ (3) و أيضا يصح في الحدوث التجديدي فإن عالم الملك المتجدد بالذات يأبى بذاته عن الأزلية و الثبات و كونه واقعا في صف نعال محفل الإفاضة ذاتي لهذا الوجود الطبيعي- و مع ذلك لا انقطاع لفيضه تعالى، س ره
²⁶⁵ (1) إذ فرق بين إمكان الأزلية و أزلية الإمكان، س ره

و من هاهنا^{٢٦٦} يحصل مبدأ برهان آخر على دوام الفاعلية و عدم انقطاع الفيض و الجود على الممكنات و بيانه أن هذه الحوادث لا بد لها من أسباب و لا بد و أن يكون أسبابها حادثه أو بمداخله أمور حادثه فإما أن يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثرة دفعه أو لحدوث علتها المعدة المقربة لعلتها منها و الأول يوجب وجود علل - و معلولات غير متناهية دفعه و هو محال فإذن حدوثها لأجل حدوث قرب من علتها - و ذلك القرب لأجل علته معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور - فتلك الأمور المتعاقبة إما أن يكون إنيات الوجود و هو محال كما ستعلم و مع محاليتها لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصلة و الارتباط بين الحادث و بينها فلم يكن السابق ضروري الانتهاء إلى اللاحق فلم تكن معدة فيبقى أن تلك الأمور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حدود له بالفعل و ذلك الشيء إما هوية اتصالية متدرجة الوجود لذاته أو ما يتعلق بها كالزمان و الحركة فثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر متقضى متجدد على نعت الاتصال غير مركب من أمور آنية غير منقسمة و هذا من مبادئ العلم الطبيعي - به تثبت مسألة إبطال الجزء الذى لا يتجزى و اتصال الجوهر الجسماني فظهر أنه يمتنع حدوث حادث إلا و قبله حادث آخر لا إلى نهاية و للمخالفين^{٢٦٧} لهذا الأصل مسلکان الأول أن الفعل لا يكون إلا بعد سبق العدم و الأزل ما لا أول له و الجمع بينها تناقض و الآخر أن كون الحركات و الحوادث لا أول لها ممتنع من وجوه سيأتي بيانها و بيان دفعها

فصل (3) فى أن ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول

ذكر الشيخ فى النهج السادس من الإشارات أن ما مع العلة المتقدمة على المعلول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 139

لا يجب تقدمه على المعلول لأن تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب أن يكون ما معه متقدما عليه أيضا بالزمان بل ذلك التقدم لأجل العلية و الذى مع العلة إذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعية و إذا لم يكن تقدم بالزمان و لا بالعية فليس هناك تقدم أصلا.

²⁶⁶ (1) و هذا شيء غريب إذ ما هو مناط الحدوث مناط الدوام، س ر ه

²⁶⁷ (2) أي كون ما به الربط للحوادث بالقديم شيئا متصلا غير مسبوق بزمان محقق أو موهوم، س ر ه

قال بعض العلماء و فيه بحث^{٢٦٨} و هو أنه ليس كل تقدم إما بالعلية و إما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم أصلاً بل من أقسام التقدم ما يكون بالطبع - كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز أن يكون تقدم ما مع العلة للشيء تقدماً^{٢٦٩} آخر غير تقدم ما بالعلية و الزمان.

أقول ليس غرض الشيخ نفى سائر التقدّمات عن الذي مع التقدم بالعلية بل التقدم الذي بإزاء المعية فإن المراد من ما مع العلة ما يكون معيته^{٢٧٠} هذه المعية التي بالقياس إلى التقدم بالعلية فأشار إلى قاعدته كلية و هي أن ما مع الشيء المتقدم في بعض التقدّمات يكون متقدماً أيضاً كتقدم المعلول الآخر و في بعضها ليس كذلك - فمن قبيل الأول ما مع المتقدم بالزمان فإنه لا بد و أن يكون متقدماً أيضاً بالزمان - و من قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية على شيء إذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشيء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 140

و كذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس^{٢٧١} و خاصته كالحيوان و الماشي فإن الأول متقدم بالطبع على الإنسان دون الآخر و هما متأخران جميعاً عن الجنس العالي كالجوهر و كذا من قبيل الأول أيضاً ما مع المتقدم بالشرف لأنه الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة مثل تقدمه و كذا إذا كان أحدهما متأخراً في الفضيلة عن واحد و هكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان و ما معه فصلاً مقوماً أو خاصة بالرتبة على الإنسان مثلاً إذا كان المبدأ هو الجنس العالي و على الجوهر إذا كان المبدأ زيدا مثلاً.

ثم إن هاهنا بحثاً آخر مع الشيخ قد توهمه الإمام الرازي و ذكر في سائر كتبه - من أنه حكم بأن الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوى إذا صدرا عن علة واحدة فيكونان معينين ثم إن علة المحوى متقدمة عليه و لا يمكن للحاوي تقدم عليه - لأن وجود المحوى و عدم الخلا في الحاوي متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوى إلى الحاوي لاحتاج عدم الخلا إليه فيكون عدم الخلا محتاجاً إلى الغير و ما يحتاج إلى الغير كان ممكناً لذاته فعدم الخلا ممكن لذاته هذا خلف ثم ذكر الشيخ في السماء و العالم من الشفاء في بيان تأخر الأجرام العنصرية - عن الإبداعات بالطبع فقال ثبت أن الإبداعات علل لتحديد أحيائها و أحيائها معها بالذات

²⁶⁸ (1) الظاهر أن هذه المناقشة من سوء الفهم فإن المراد في كلام الشيخ من العلة العلة التامة و لا معنى لفرض المعلول للعلة التامة في العلية و لا معنى لتقدم ما مع العلة على المعلول بالزمان لاتحاد العلة و المعلول في الزمان و هما ظاهر و كذا لا معنى لفرض المعية بالطبع في مورد الفرض فإن التقدم و التأخر و المعية في العلة الناقصة و لا معنى لفرض العلة الناقصة مع العلة التامة لا خارجة منها و لا داخلية فيها و لا معنى لفرض المعية بالتجوهر أيضاً و هو ظاهر - فإذن صح قول الشيخ فليس هناك تقدم أصلاً إلخ، ط مد

²⁶⁹ (2) كالتقدم بالرتبة و بالشرف للفلك الحاوي الذي مع العقل الثاني على المحوي - و أما التقدم بالطبع الذي صرح به الباحث فهو كتقدم الجزء الأخير من العلة التامة الذي يقال له السبب في اصطلاح على المعلول و تقدم رفع المانع عليه فإنهما مع العلة التامة، س ره

²⁷⁰ (3) لا يلزم كطلوع الشمس الذي مع حركة اليد التي هي متقدمة على حركة المفتاح - نعم معية الفلك الحاوي مع العقل الثاني بالذات لكونها معلولي علة واحدة، س ره

²⁷¹ (1) إن قلت كيف يكون العرضي مع معروضه.

قلت هذه المعية بالرتبة عين اعتبار التقدم و التأخر بالرتبة العقلية في الأجناس و جعل الجوهر أو الإنسان مبدأ محدوداً كما هو المشهور في كتب القوم فلا ينافي المعية بهذا الاعتبار التقدم و التأخر باعتبار آخر، س ره

و المتقدم على المعلول متقدم فلما كان الإبداعات متقدمة على أحياء العنصریات - وجب تقدمها على العنصریات.

قال^{٢٧٢} هذا الكلام تصريح بأن المتقدم على المعلول متقدم و الكلام الأول

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 141

تصريح بأن ما مع المتقدم ليس بمتقدم و لا بد من فرق بين الموضوعين يدفع به التناقض و هو مشكل جدا.

أقول لا تناقض أصلا و الفرق بين الموضوعين في غاية الوضوح و الانجلاء فإن المعية بالعلية عبارة عن معية أمرين هما معلولا علة واحدة و التقدم بالعلية إما نفس كون الشيء علة أو ما يلزم ذلك ثم إن ذلك الشيء الواحد لا يكون له علتان و قد يكون له معلولان فالمعلولان هما معان و هما متأخران عن علتها فما مع المتأخر متأخر لا محالة و لكن إذا كان أحد المعين علة لشيء متقدما عليه فيمتنع أن يكون المعلول الآخر علة له أيضا و إلا لزم اجتماع علتين على معلول واحد فلا إشكال.

و العجب أن المحقق الطوسي ذهل عن هذا الفرق الواضح الجلي و تكلف في الجواب شيئا آخر مما لا وجه له^{٢٧٣} و هو أن المعية قد تكون بالذات و قد تكون لا بالذات و الطبع بل بمجرد الاتفاق و لا شك أن وقوع اسم المعلول في الموضوعين - ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباشرة المعنوية

فصل (4) في إبطال الدور و التسلسل في العلل و المعلولات

و يمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة و هي أن يتراقى عروض العلية و المعلولية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 142

لا إلى نهاية بأن يكون كل ما هو معروض للعلية^{٢٧٤} معروضا للمعلولية فإن كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة إن كانت اثنين أو بمراتب إن كانت فوق الاثنين و إلا فهو التسلسل

²⁷² (2) كان الإمام يدعي التلازم في الجواز و المنع بين القولين أعني ما مع المتقدم متقدم و ما مع المتأخر متأخر فتصدى لإبداء المناقضة في كلام الشيخ أن ما مع باعتبار تجويز أحدهما و منع الآخر و إن لم يكن في كلام الشيخ المتقدم متقدم لكن هذا الادعاء باطل و أين مسألة امتناع توارد علتين على المعلول الشخصي من جواز كون العلة ذات معلولين كما قال المصنف ر ه و الواحد و إن لم يصدر عنه إلا الواحد لكنه في الواحد الحقيقي و الفلك لكونه مركبا من الأجزاء الخارجية فضلا عن الأجزاء العقلية و الجهات الكثيرة يجوز أن يكون علة للأحياء و لنفس المتحيزات، س ر ه

²⁷³ (1) بل له وجه وجهه إذ الإمام أوقع التناقض في التقدم بالذات لا بالعلية خاصة- فيقول المحقق إن ما مع المتقدم بالذات قد يكون متقدما بالذات إذا كان بينهما علاقة ذاتية- كما في التقدم بالطبع للحيوان و الناطق على الإنسان و قد لا يكون المعية حادث مع المتقدم بالذات كطلوع الشمس أو قدوم زيد مع حركة اليد المتقدمة على حركة المفتاح، س ر ه

فلأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه- و تأخره عن نفسه و حاجته إلى نفسه و الكل ضروري الاستحالة لأن الشيء إذا كان علّة لشيء كان مقدما عليه بمرتبة و إذا كان الآخر مقدما عليه كان الشيء مقدما على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبة أخرى يزيد عليها.

و أيضا ربما^{٢٧٥} يستدل بأن التقدم و التأخر أو التوقف أو الاحتياج نسب- لا تعقل إلا بين شيئين و بأن نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج بالوجوب و عكسها بالإمكان.

و الكل ضعيف أما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يقتضى التغير الخارجى- بل ربما^{٢٧٦} يكفي التغير الاعتبارى كالعقلية و المعنوية و أما حكاية الإمكان و الوجوب فالوجوب لا ينافى الإمكان في التحقق^{٢٧٧} فإن نسبة الإمكان إلى الوجوب

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 143

نسبة النقص إلى الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير إلى ما ذكر أولا.

فإن قلت إن أريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة- أو التقدم بالعلة فهو نفس المدعى لأن قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علّة لنفسه.

قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علّة لشيء بمعنى أنه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول أ لا ترى أنه يصح أن يقال- وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم- و لا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد و هذا المعنى يدهى الاستحالة- بالنظر إلى الشيء و نفسه- فإن قلت يجوز أن يكون الشيء علّة لما هو علّة له من غير لزوم تقدمه على نفسه و سند المنع وجهان.

²⁷⁴ (1) يعني أن العلية طبيعية ناعنة لم يتحصل إلا بعد وجود ذات الموصوف بها و المفروض فيما نحن فيه أن وجود تلك الذات ناش من الشيء الآخر فيكون العلية بعد المعلولة في الوقوع و تلك المعلولة بعد علية ذلك الشيء الآخر و علية ذلك الشيء الآخر بعد معلولة نفسه للطرف المقابل له و هكذا و هكذا ينبغي أن تقرر التسلسل في مادة الدور خاصة فافهم، ن ره

²⁷⁵ (2) أي مع كون بطلان التوالي ضروريا لا يكتفى به و يستدل أيضا، س ره

²⁷⁶ (3) لا يخفى أن التغير الاعتباري لا يكفي في اجتماع المتقابلين و التقدم و التأخر و العلية و المعلولة ليسا من قبيل العاقلية و المعنوية للتعاقد بين الأولين دون الأخير إلا عن عدم كفايته لما لم يكن يدهيا حتى يكون منعه مكابرة خارجا عن آداب المناظرة منعه المصنف قدس سره، س ره

²⁷⁷ (4) لما كان كلام المستدل مطلقا فكأنه ادعى المنافاة بين الوجوب و الإمكان في المفهوم و في التحقق منع قدس سره المنافاة في التحقق و لو جعله المستدل منبها للاستدلال- لكان المسامحة فيه شائعة، س ره

إحدهما أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجا إلى ذلك الشيء - فإن العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج إلى البعيدة و إلا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة.

و ثانيهما أن يكون الشيء بماهيته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء.

قلنا اللزوم ضروري و السند مدفوع لأنه ما لم يوجد العلة البعيد للشيء لم يوجد القريبة و ما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء و هو معنى الاحتياج و التخلف إنما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول و لأن كون^{٢٧٨} ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع أنه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 144

قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه أعنى الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه لتعدد الجهات في الموقف عليه كما أن الصورة تتوقف على المادة بجهة و توقفت عليها المادة بجهة أخرى.

و أما بيان استحالة التسلسل فلو جوه كثيرة

الأول ما أفاده الشيخ في إلهيات الشفاء

و هو أنه بعد ما حقق أن علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه - نقول إذا فرضنا معلولا و فرضنا له علة و لعلته علة فليس يمكن أن يكون لكل علة بغير نهاية لأن المعلول و علته و علة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علة العلة علة أولى مطلقة للآخرين و كان للآخرين^{٢٧٩} نسبة المعلولية إليها و إن اختلفا في أن أحدهما معلول بالواسطة و الآخر معلول بلا واسطة و لم يكونا كذلك لا الأخير و لا المتوسط لأن المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط و المعلول ليس علة لشيء و لكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول أنه ليس علة لشيء و خاصية الطرف الآخر أنه علة لكل غيره و خاصية الوسط أنه علة لطرف و معلول لطرف سواء كان الوسط واحدا أو فوق واحد و إن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيًا أو غير متناه فإنه إن ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة - يشترك في خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية - و كذلك إن ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في

²⁷⁸ (1) و أما قولهم العلة الغائية بماهيته علة لما هو علة لها بوجوده فليس المراد به علية شبيهة بماهيته بل عليتها بوجودها الذهني، س ر ه
²⁷⁹ (1) للأمريين و كان للأمريين، خ

خاصية الواسطة لأنك أى جملة أخذت كانت علة لوجود المعلول الأخير و كانت معلولة إذ كل واحد منها معلول و الجملة متعلقة^{٢٨٠} الوجود بها و متعلقة الوجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 145

بالمعلول معلول إلا أن تلك الجملة شرط فى وجود المعلول الأخير و علة له و كلما زدت فى الحصر و الأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقيا فليس يجوز أن يكون جملة علل موجودة و ليس فيها علة غير معلولة و علة أولى فإن جميع غير المتناهى كواسطة بلا طرف و هذا محال انتهت عبارته و هذا أسد البراهين فى هذا الباب.

و الثانى برهان التطبيق

و عليه التعويل فى كل عدد ذى ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل و المعلومات أو من قبيل المقادير و الأبعاد أو الأعداد الوضعية^{٢٨١} هو أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهى شيئا واحدا أو متناهى- فيحصل جملتان إحداهما يبتدى من المفروض جزءا أخيرا و الأخرى من الذى فوقه- ثم يطبق بينهما فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوى الكل و الجزء و هو محال و إن لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة و التامة لا تزيد عليها إلا بواحد أو متناه كما هو المفروض فلزم تناهيها أيضا ضرورة أن الزائد على المتناهى بالمتناهى متناه.

و اعترض عليه بوجهين

أحدهما نقض أصل الدليل

بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية لأننا نفرض جملة من الواحد إلى غير النهاية و أخرى من الاثنين إلى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تناهى الأعداد و تناهى الأعداد باطل بالاتفاق و أن تكون معلومات الله تعالى متناهية إذا نطبق بينها و بين الناقصة منها بواحدة و أن تكون الحركات الفلكية متناهية لتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة

²⁸⁰ (2) الظاهر أن يكون المراد من تعلق وجود الجملة بالأحاد أن حثية العملية أمر نزاعي غير زائد الوجود على وجود الأحاد و معلوليته عين معلولية الأحاد فاحتياجها إلى العلة عين احتياج الأحاد فلا بد من علة أولى و أما ما ربما يفسر به فى بعض الكلمات أن وجود الجملة متعلق و طار على وجود الأحاد معلول للأحاد فذلك يوجب فساد البرهان لأن علة الجملة حينئذ هي الأحاد و كل واحد من الأحاد معلول لسابقه و يذهب الأمر إلى غير النهاية لأن اللازم وجود الطرف و هو فى كل واحد علة السابقة عليه من غير احتياج إلى علة أولى للجملة- لأن علة الجملة الأحاد و هي موجودة نعم يبقى على البرهان منع و هو أنا لا نسلم صحة عروض الجملة لغير المتناهى على حد عروضها المتناهى، طمده

²⁸¹ (1) كخلق القيد و لكن هذا من باب تناهى المقادير و الأبعاد،

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 146

و أخرى من الدورة التي قبلها و تناهيها باطل عند الفلاسفة

و ثانيهما نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعهما

بأن الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية أقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيها اتفاقا و مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته- لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهى المقدورات و دورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيها عندهم.

و حاصل الاعتراض أنا نختار أنه يقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة- و لا نسلم لزوم تساويهما لأن ذلك كما يكون للتساوى و إنما فقد يكون لعدم التناهي- و إن سمى مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة و الناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي و إنما يستحيل ذلك في الزائدة و الناقصة بمعنى كون إحداها فوق عدد الأخرى و هو غير لازم فيما بين غير المتناهيين و إن نقص من إحداها ألوف.

و قد يجاب عن المنع^{٢٨٢} بدعوى الضرورة^{٢٨٣} في أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة و النقصان و أن الناقصة يلزمها الانقطاع.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 147

و عن النقوض بتخصيص الحكم أما عند المتكلمين فبما دخلت تحت الوجود- سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل و المعلولات أو لا كما في الحركات الفلكية- فإنها هي المعدات فلا يرد الأعداد لأنها من الاعتبارات^{٢٨٤} و لا يدخل^{٢٨٥} في الوجود من المعدودات إلا ما هي متناهية و كذا معلومات الله تعالى و مقدوراته لأنها عندهم متناهية في الحقيقة و معنى لا تناهيها أنها لا تنتهى إلى حد لا يكون فوقه عدد- أو معلوم أو مقدور آخر.

²⁸² (1) حتى يكون المنع منعاً للمقدمة البديهية ليكون غير مسموع لكونه مكابرة كما قرر في آداب المناظرة و فيه أنه لا يلزم انقطاع الناقصة في الآخر بل في الأوساط لأن نقصانها نقصانات غير متناهية و زيادة الزائدة زيادات غير متناهية فكل مائة انقطع قبل كل ألف و أما جميع المئات فلا تناهي فالصواب في الجواب أن يقال المقدمة المأخوذة في الدليل ليست مجرد أن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص لزم انقطاعها حتى يمنع بل إن أحدهما إذا كانت أنقص بقدر متناه و الأخرى أزيد بقدر متناه و هذا لا يقبل المنع و السند لا يصح اللهم إلا أن يصح الأول- بأن الاتصال في البعد و الارتباط في العلل و المعاليل مانع عن وقوع الانقطاع في الأوساط و العقل محيط بالكلية، س ر ه

²⁸³ (2) يمكن المناقضة في هذه الضرورة و المنع عن عروض المساواة و الزيادة و النقصان في غير مقادير المتناهية، ط مدة

²⁸⁴ (1) سيما على مذهب من يقول الكثرة اعتبارية صرفة من القائلين بوحدة الوجود و الموجود- فإن الأعداد ليست إلا مراتب الكثرة، س ر ه

²⁸⁵ (2) التي هي مصححة اعتبار وجود الأعداد إلا ما هي متناهية و كذا الأعداد المنتزعة منها لكن هذا جار في الحركات الفلكية إذ لا يدخل في الوجود منها إلا ما هي متناهية، س ر ه

و أما عند الحكماء فبما تكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعاً كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في سلسلة العلل و المعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة و لا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيهما كما اعتقده بعضهم²⁸⁶ لكونها غير مترتبة.

لا يقال التخصيص في الأدلة العقلية اعتراف بطلانها حيث يتخلف المدلول عنها- لأننا نقول إن الدليل لا يجرى في صورة النقص بل يختص جريانه بما عداها- أما عند المتكلمين فنظراً إلى أن ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم و استحضاره و الوهم لا يقدر على استحضار أمور غير متناهية و اعتبار التطبيق بين

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 148

آحادها مفصلاً فينقطع بانقطاع الاستحضار و الاعتبار بخلاف ما إذا كانت السلسلة موجودة في نفس الأمر فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء من السلسلتين جزء من الأخرى- فيحكم العقل حكماً إجمالياً مطابقاً لما في الواقع من غير حاجة إلى الملاحظات التفصيلية و أما عند الحكماء²⁸⁷ فنظراً إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعي أو طبيعي ليوحد بإزاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجرى في الأعداد²⁸⁸ و لا في الحركات الفلكية و لا في النفوس الناطقة.

قال بعض علماء الكلام و الحق أن تحقق الجمليتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو في العقل دون الخارج فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء فالدليل جار في الأعداد- و في الموجودات المتعاقبة أو المجتمعة المترتبة أو غير المترتبة لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل و إن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء السلسلتين على التفصيل

²⁸⁶ (3) الظاهر أن لفظ البعض لم يقع في موقعه لأن جميع الحكماء قائلون بلا تناهي النفوس إذ الفيض لا ينقطع أما تسمع قولهم في المنطقيات و تمثيلهم الكلي الغير المتناهي الأفراد- المجتمع بالنفوس الناطقة على مذهب الحكماء فذكروا الجمع المعرف باللام المفيد للعموم- و عدم تناهي أفراد النفوس المجردة اجتماعي لا تعاقبي و إلا فلا اختصاص بالنفوس الناطقة لأن الإنسان و الفرس و البقر و بالجملة كل عنصر و عنصري لها أفراد غير متناهية تعاقبا و يمكن الجواب بأنه في مقابلة قول من يقول النفوس بعد مفارقة الأبدان تصير متحدة و يمثلون بمياه في كيزان- و جرات انكسرت فاتحدت المياه، س ر ه

²⁸⁷ (1) قد أورد سيدنا و أستاذنا دام ظلّه في كتابه المسمى بالقياسات اعتراضاً على هذا المسلك- بقوله فأما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجذواه و لا تعويل على برهانيته بل إن فيه تدليسا مغالطيا- فاللامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت إليها المفاوطة من الجهة الأخرى التي هي حيثية التناهي- لا من الجهة التي هي حيثية اللاتناهي كما في سلسلة المئات بغير نهاية و سلسلة الألوف بغير نهاية- و ليس يتصحح تحريك اللاتناهي بكليته من جهة اللانهاية و إخراجها بكليته عن درجته و حيزه و عن الدرجات التي لأحاده بالأسر في تلك الجهة فإذا طبق طرف إحدى السلسلتين الغير المتناهييتين المختلفتين بالزيادة و النقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الأخرى تطبيقاً و همياً أو فرضياً انتقلت الزيادة من حيز الطرف و درجته إلى حيز الوسط و مرتبته و لا يزال ينتقل و يتردد في الأوساط ما دام الوهم أو الفرض معتمداً للتطبيق و لا يكاد ينتهي إلى حد بعينه و درجة بعينها أبداً و لا يبلغ أقصى الحدود و آخر الدرجات أصلاً فأما إذا انقطع اعتماد الوهم و انصرم عمل التطبيق وقف التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد و على تلك الدرجة و اقتصر القدر الزائد مقر تلك المرتبة و بالجملة لا مصير للمفاوطة إلى حيثية اللانهاية أبداً بل أنها أبداً في حيثية التناهي أما في حد الطرف و أما في شيء من حدود الأوساط فليثبت و لا يتخبط انتهى كلامه زيد إكرامه، منه ر ه

²⁸⁸ (2) لأن جميع مراتبها غير موجودة كما في الحركات الفلكية و ليس المراد أن الأعداد من الاعتبار كما مر في مسلك المتكلمين لأن الكم المنفصل موجود عند كثير من الحكماء، س ر ه

لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لأنه لا سبيل للعقل إلى استحضار الغير المتناهية إلا في زمان غير متناه.

أقول الفرق بين الأمرين فرقا مؤثرا حاصل فإن التطبيق و إن كان فعل العقل و يكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع و قد لا يكون كذلك- ففي الأول يكفي في حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه- ملاحظة واحدة إجمالية لأن مصداق هذا الحكم و مطابقة متحقق في الواقع بلا تعمل العقل في أعمال رويته لواحد واحد منها و أما إذا لم يكن آحاد السلسلة موجودة- أو لم يكن متعلقا بعض آحادها ببعض تعلقا طبيعيا أو وضعيا فلا يكفي الملاحظة الإجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية و تطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية و هذا في المثال الحسي كما إذا أخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل أجزاؤها بعضها ببعض و تريد جر الجمع فجرت طرفها فلا بد من تحريك الطرف الآخر و تحريك واحد واحد من أجزاء ذلك الحبل الممدود و أما إذا كانت الأجزاء و إن كانت متجاوزة غير متصلة و أردت تحريك الجميع فلا بد من تعاملات كثيرة بيدك و تحريكات عديدة بحسب عدد أجزاء السلسلة و هكذا فيما نحن فيه

تأييد و تذكير:

قال أفضل المتأخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل- الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسألة الحدوث يحتاج إلى إقامة حجة على امتناع حوادث لا أول لها في جانب الماضي فنورد أولا ما قيل فيه و عليه ثم أذكر ما عندي فأقول الأوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية أنه لما كان كل واحد منها²⁸⁹ حادثا كان الكل حادثا و اعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزيادة و النقصان- يتطرقان إلى الحوادث الماضية فتكون متناهية و عورض بمعلومات الله تعالى

و مقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدأ من هذا الآن مثلا ذاهبة إلى غير النهاية في الماضي و تارة مبتدأ من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي- و طبقت إحداها على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدآن واحدا و

²⁸⁹ (1) هذا أمتن الوجوه إذ لا وجود للكل سوى وجودات كل واحد من الحوادث كما سيحقق المصنف قدس سره فحيث لا وجود للكل فليس من باب إجراء حكم كل واحد على الكل فالكل ليست إلا الحوادث و المتناهيات لا حادثا واحدا أو متناهيها واحدا و كذا الكلي منها إذ لا وجود للطبيعي سوى وجود أفراد و القدم و البقاء و الثبات التي يتوهم في الكلي من باب اشتباه ما في الذهن بما في الخارج، س ر ه

أخذنا وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقين استحالة تساويهما وإلا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الماضي الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحداً واستحال كون المبتدأ من السنة الماضية زائدة على المبتدأ من الآن لأن ما ينقص^{٢٩٠} عن المتساويين لا يكون زائداً على كل واحد منهما فإذاً يجب أن يكون المبتدأ من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدأ من الآن في ذلك الجانب - ولا يمكن ذلك إلا بانتهائها قبل انتهاء المبتدأ من الآن ويكون الأنقص متناهيًا - والزائد عليه بمقدار متناهٍ يكون متناهيًا فيكون الكل متناهيًا.

واعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم وذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرسم في الوهم ومن البين أنهما لا يحصلان في الوجود معاً فضلاً عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فإذاً هذا الدليل موقوف - على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وأيضاً الزيادة والنقصان إنما فرض في طرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تنافيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 151

٢٩١

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 2 ؛ ص 151

و أنا أقول^{٢٩٢} أن كل حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده و بكونه لاحقاً بما قبله و الاعتباران مختلفان فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأ من الآن تارةً من حيث كل واحد منها سابق و تارةً من حيث هو بعينه

²⁹⁰ (1) أي ما لا يخرج عن عهدة التساوي كيف يخرج عن عهدة الازدياد فالمراد بالمتساويين المتساويان في طريق الازدياد و حاصل كلامه قدس سره أن المبتدأ من السنة الماضية بعد التطبيق - إما مساوية للمبتدأ من الآن و إما زائدة و إما ناقصة و الأولان باطلان فتعين الثالث فيلزم تنافيهما، س ر ه

²⁹¹ صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (با حاشية علامه طباطبائي)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

²⁹² (1) لا تنوهم أن هذا جواب بتغيير الدليل فإنه عدول إلى برهان التضاييف لأننا نقول المعتبر في التضاييف هو عد المضاييفات فقط للزوم التكافؤ و لا يعتبر في العد الترتيب و لا السلسلتان - و قد اعتبرهما في التطبيق إلا أنه قدس سره خفف المثونة بأنهما متطابقان بلا حاجة إلى توهم التطبيق فيجب أن يكون السوابق أكثر في الجانب الذي هو محل النزاع للتكافؤ فهما كخطين يتوافقان في جميع حدودهما إلا في طرفيهما في كل واحد من جانبيهما و يتناهيان ثم اعتبار السلسلتين في منشأ الانتزاع لهذه الإضافات و حيثية تصحح انتزاعها لكن لا يخفى أن وجود سابق في ذلك الطرف لا يكون لاحقاً موقوف على أن يكون في هذا الطرف لاحق لا يكون سابقاً - و هذا إنما هو بالاعتبار و قطع النظر و أما في نفس الأمر فاللاحق الأخير أيضاً سابق في أي حادث يفرض بمقتضى اسم السريع في التجلي سيما في نفس الزمان و الحركة إلا جزء أخير في أي جزء يفرض من الزمان كما لا جزء أول له و كذا في المتصل القار كالخط إذ الجزء جزئي من الكم القابل - للصفة بالذات فلا يوجد جزء لاحق لا يكون سابقاً في سلسلة الحركات الفلكية و في سلسلة مقدارها الذي هو الزمان و هذا بخلاف السلسلة الطولية المركبة من المعاليل و العلل أو يوجد فيها معلول أخير يطالب علته و يقال لعلته علة و لعله علته علة و هكذا إلى غير النهاية فيجري التكافؤ في العدد بين السابق و اللاحق و يقال يجب تناهي

لاحق كانت السوابق و اللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين فى الوجود و لا يحتاج فى تطابقهما إلى توهم تطبيق و مع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع النزاع فيه فإذن اللواحق متناهية فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق - و السوابق زائدة عليها بمقدار متناه فتكون متناهية أيضا^{٢٩٣} انتهى كلامه.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 152

بقى هاهنا شيء آخر و هو أن كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه من ترتب ضرورى - لا بين أوله و ثانيه و ثالثه بل بين الواحد و الاثنين و الثلاثة فإن الواحد يتقدم على الاثنين تقدما بالطبع و إن لم يكن متقدما على الواحد و كذا الكلام فى الاثنين بالقياس إلى الثلاثة و الثلاثة إلى الأربعة فلو دخل فى الوجود^{٢٩٤} عدد غير متناه - كما اعتقدوه فى النفوس الناطقة لكان الاجتماع و الترتب كلاهما حاصلًا عند ذلك - فيجربى فيه برهان التطبيق اللهم إلا أن يقال لا نسلم أن غير الواحد مقدم على عدد من الأعداد و الشيخ بين ذلك فى إلهيات الشفاء.

و الثالث أنها لو تسلسلت العلل و معلولاتها من غير أن ينتهى إلى علّة محضّة

لا يكون معلولا لشيء فهناك جملة هى نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل واحد منها بواحد فيها و تلك الجملة موجود ممكن أما الوجود^{٢٩٥} فلانحصار أجزائها فى الموجودات و معلوم أن المركب^{٢٩٦} لا يعدم إلا بعدم شيء من أجزائه - و أما الإمكان فلافتقارها إلى جزئها الممكن و معلوم أن المفتقر إلى الممكن لا يكون إلا ممكنا ففى جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على أنها مأخوذة بحيث - لا يدخل فيها المعدوم و الواجب.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 153

السوابق و اللواحق و لا يخفى أيضا أن المتعاقبات - لا وجود دائما إلا لواحد منها فلا كثرة و لا سلسلة و لا تطابق بالفعل فيها إلا أنه قدس سره تكلم فى ذلك الكتاب بما يوافق مذهب المتكلم، س ره
²⁹³ (2) فيه أن ذلك مبني على وقوف السلسلة من جانب المستقبل حتى يتحقق لاحق ليس بسابق و يوجب ذلك تحقق أزيد من اللواحق فى جانب الماضى و هو ممنوع لم لا يجوز أن يكون انقطاع السلسلة مستحيلا و جريانها إلى غير النهاية من جانب المستقبل ضروريا فيكون السوابق و اللواحق فى السلسلة متساوية، ط مدة
²⁹⁴ (1) لا يخفى أن العدد إذا كان اعتباريا فلا وجود بالحقيقة إلا لمعدود فما هو مرتب غير موجود و ما هو موجود غير مرتب بالذات على أنه أية نفوس من النفوس المفارقة المجتمعة فى الأزال معروضة للثلاثة مثلا و أية منها معروضة للأربعة و لا ترجيح فكيف يسرى الترتيب فيهما إليهما - و هذا بالحقيقة ما أشار إليه قدس سره أن كل عدد غير متقوم بما دونه و يمكن أن يورد هذا تزييفا للقول بتقوم العدد من الأعداد التي تحته فليحمل كلام المصنف عليه، س ره
²⁹⁵ (2) إنما لم يستدل هذا المبرهن بما ذكر بعضهم من أن المجموع فتحوا البلد و كل واحد لم يفتح لأن غاية ما يثبت من هذا هو المغايرة بينهما لا الوجود لكل منهما على حدة إذ لعل أحدهما منشأ انتزاع الآخر كزيد و الأبوة و سيأتي فى مثال تحريك حجر كبير بعدة رجال ما نوضحه، س ره
²⁹⁶ (3) الحصر إضافي بالنسبة إلى الأجنبي لأنه من المعلومات أن المركب يرتفع بارتفاع جميع الأجزاء كما يرتفع بارتفاع شيء منها، س ره

لا يقال المركب من الأجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج- كالمركب من الإنسان و الحجر و من السماء و الأرض.

لأننا نقول المراد أنه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء- و إلا فقد صرحوا^{٢٩٧} بأن المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة- مغايرة لحقيقته الأحاد كالعشرة من الرجال^{٢٩٨} و قد يكون مع صورة منوعة كالمركبات من العناصر و أما بدونها بأن لا يزداد إلا هيئته اجتماعية كالسرير من الخشب و سيأتي ما فيه و إذا كانت الجملة شيئا موجودا ممكنا فموجودها بالاستقلال إما نفسها و هو ظاهر الاستحالة و إما جزؤها و هو أيضا محال لاستلزامها كون ذلك الجزء علة لنفسه- و لعله لأنه لا معنى لإيجاد الجملة إلا إيجاد الأجزاء التي هي عبارة عنها و لا معنى لاستقلال الموجد إلا استغناؤه عما سواه و إما أمر خارج عنها و لا محالة يكون موجدًا لبعض الأجزاء و ينقطع إليه سلسلة المعلولات لأن الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات- واجب بالذات و لا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد إذ الكلام في المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين لأن المفروض أن السلسلة غير منقطعة و أن كل جزء منها معلول لجزء آخر و بما ذكر من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل- أما تفصيلا فبأنه إن أريد بالعلة التي لا بد هاهنا منها لمجموع السلسلة العلة التامة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 154

فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة و إنما يستحيل لو لزم تقدمها و قد تقرر^{٢٩٩} أن العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها إذ من جملتها الأجزاء التي هي نفس المعلول فإن قيل فيلزم أن يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها و كفى بهذا استحالة- قلنا ممنوع و إنما يلزم لو لم يفتقر إلى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها أو لم يسم و إن أريد به العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض أجزاء السلسلة و إنما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه و علة و هو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستندا إلى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نسلم أن الخارج من السلسلة يكون واجبا- لجواز أن يوجد^{٣٠٠} سلاسل غير متناهية من علل و معلولات غير متناهية و كل منها

²⁹⁷ (1) فجعلوا المقسم الموجود في الخارج اعلم أن مراد القائلين بأن المجموع المركب موجود وراء كل فرد المجموع بمعنى الأحاد بالأسر أي ذات المجموع التي هي شيء و الوصف العنواني أعني الاجتماع العارض لذلك الهيئة المتعدد المجتمع شيء آخر أو المجموع بشرط الهيئة الاجتماعية لا المجموع المأخوذ مع الهيئة الاجتماعية شطرا لأنها اعتباري إذ الهيئة اعتبارية- و إلا لعرضها هيئة أخرى فيتسلسل، س ر ه

²⁹⁸ (2) فهي موجودة أيضا عندهم و إن كان بنفس وجود الأحاد فهذا كالوجود و الماهية و الجنس و الفصل في البسائط و وجود سلسلة العلل و المعلولات من هذا القبيل فيحتاج عندهم إلى علة على حدة، س ر ه

²⁹⁹ (1) بل تقرر خلافه لأن المجموع بمعنى الأحاد بالأسر متقدمة بالعلية و المجموع- بشرط الاجتماع متأخرة و التفصيل في الشوارق للمحقق اللاهجي، س ر ه

³⁰⁰ (2) فيه أن مجموع السلاسل الغير المتناهية أيضا جملة و موجود على حدة لا بد لها من علة و علتها إما نفسها إلخ و سيشير إليه بقوله و أخذنا الجملة نفس جميع الممكنات إلخ، س ر ه

يستند إلى علة خارجة عنها داخله في سلسلة أخرى من غير انتهاء إلى الواجب - و لو سلم لزوم الانتهاء إلى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل و المعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا إلى الواجب^{٣٠١} و أما إجمالا^{٣٠٢} فبأنه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب و جميع الممكنات الموجودة فإن علتها ليست نفسها و لا جزءا منها كما ذكر و لا خارجا عنها - لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب و اجتماع المؤثرين إن كان علة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 155

لكل جزء من أجزاء الجملة واحد الأمرين إن كان علة لبعض الأجزاء و وجه الاندفاع أنا قد صرحنا بأن المراد بالعلة الفاعل المستقل بالإيجاد و أخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء و لم يكن الخارج عنها إلا واجبا و أقل ما لزم من استقلاله بالعلية أن يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا^{٣٠٣} لجزء آخر بل للخارج خاصة و هو معنى الانقطاع و لم يمكن أن يكون المستقل بالعلية جزء من الجملة للزوم كونه علة لنفسه و لعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال - إذ لو كان الموجد لبعض الأجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه أيضا فلم يكن أحدهما مستقلا و هذا بخلاف المجموع المركب من الواجب و الممكنات فإنه جاز أن يستقل بإيجاده بعض الأجزاء التي هو موجود بذاته مستغن عن غيره و أما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشببات نعم^{٣٠٤} يرد على المقدمة القائلة بأن العلة المستقلة للمعلول المركب من الأجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض و هو أنه إما أن يراد أنها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى - يكون علة هذا الجزء هي هي بعينها علة ذلك الجزء و هذا باطل لأن المركب قد يكون

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 156

³⁰¹ (3) كقولهم بالحركات و الأزمنة الغير المتناهية و النفوس الغير المتناهية مع استناد الكل إلى الواجب تعالى، س ر ه
³⁰² (4) و ربما يستدل به على جواز كون الشيء علة لنفسه كما سيأتي عن قريب و النقض و الاستدلال كما هما قريب إذ لا وجود للكل وراء وجود كل منهما كما سيبينه المصنف قدس سره و أنا أقول لو كان مجموع الواجب تعالى و الممكن موجودا على حدة لزم كون الواجب تعالى جزءا لغيره و من خواص الواجب أنه لا يكون جزءا من غيره كما لا يكون له جزء كيف و يلزم محدوديته تعالى و ليس له ضد و ند و لا ثاني له إلا أنه بكل شيء محيط و لو عني بمجموع الواجب و الممكن - مفهوم الواجب و مفاهيم الماهيات بما هي مفاهيم لم تكن موجودة قطعا حتى إن مفهوم الواجب بالحمل الأولي واجب بالشائع أ لم يسمعوا أن وحدة الواجب تعالى وحدة حقيقة لا عددية و ليس في عرض الموجودات و ليس بابنا عنها ببينة عزلة و بالجملة لو تنزلنا عن هذه كلها فما ذكرناه أولا من عدم كون الواجب جزءا من غيره يصرح به في كتبهم و ذلك المركب موجود غيره عندهم، س ر ه
³⁰³ (1) و يكون بواقي الأجزاء معلولة له و إنما كان هذا أقل مراتب الاستقلال لأن تلك البواقي مستندة إلى ذلك الفاعل بالواسطة و أعلى مراتبه استنادها إليه بلا واسطة، س ر ه
³⁰⁴ (2) هذا الاعتراض إنما يرد على المقدمة المذكورة إن أخذت كلية إذ فيما نحن فيه أجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود لأن الكلام في إبطال التسلسل الاجتماعي إلا أنه يمكن حمل كلامه على التمثيل بإجرائه في وقوع المعلول المتأخر في مرتبة المعلول المتقدم بأن يقال يلزم وجود العقل العاشر في مرتبة العقل الأول عن الواجب تعالى مثلا أو التخلف، س ر ه

بحيث يحدث أجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير و هيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الأول إن لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته و هو ظاهر البطلان و إن وجدت لزم تخلف المعلول أعني الجزء الأخير عن علته المستقلة بالإيجاد و قد مر بطلانه و إما أن يراد أنها أى علة المجموع علة لكل جزء من المركب إما بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها أو لجزء منها من غير افتقار إلى أمر خارج عنها و إذا كان المعلول المركب مركب الأجزاء كانت علته المستقلة أيضا مركبة الأجزاء يحدث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان و لا يلزم التقدم و لا التخلف و هذا أيضا فاسد من جهة أنه لا يفيد المطلوب أعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون علة بهذا المعنى من غير أن يلزم عليه الشيء بنفسه أو لعله و ذلك مجموع الأجزاء التي كل منها معروض للعلية و المعلولية بحيث لا يخرج عنها إلا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر³⁰⁵ من الجانب المتناهي - و لهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الأخير و تارة بما بعد المعلول الأول ففي الجملة علة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها و يقع لكل جزء منها جزء منها و لا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه.

فإن قيل المجموع الذي هو العلة أيضا ممكن يحتاج إلى علة.

أجيب بأن علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الأخير و هكذا في كل مجموع قبله لا إلى نهاية.

فإن قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بإيجاد السلسلة لأنه ممكن محتاج إلى علته و هكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة إلا بمعاونة من تلك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 157

العلل و لأنه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض أيضا.

قلنا هذا لا يقدر في الاستقلال لأن معناه عدم الافتقار في الإيجاد إلى معاون خارج و قد فرضنا أن علة كل مجموع أمر داخل فيه و ظاهر³⁰⁶ أنه لا دخل لمعلوله الأخير في إيجاده.

³⁰⁵ (1) إنما لم يعتبر التأخر بحسب الرتبة من الجانب الآخر بل بحسب العلية فقط لفقد المبدأ المحدود فيه، س ره
³⁰⁶ (1) فإنه معتبر في ناحية المعلول لا في ناحية العلة نظير ما يقال في بساطة العلة التامة للمعلول الأول أن الإمكان و نحوه مما يتوقف عليه وجود المعلول معتبرة في طرف المعلول فلا يقدر في بساطة العلة التامة له و أيضا كلامنا في الاستقلال العلة الفاعلية و المعلول الأخير معتبر في العلة المادية، س ره

فإن قيل إذا أخذت الجملة أعم من أن يكون سلسلة واحدة أو سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع أيضا مندفع إذ ليس هناك معلول أخير و مجموع مركب قبله.

قلنا بل وارد بأن علتها الجزء الذى هو المجموعات الغير المتناهية التى قبل معلولاتها الأخيرة الغير المتناهية.

فإن قلت^{٣٠٧} نحن نقول فى الابتداء علة الجملة لا يجوز أن يكون جزء منها لعدم أولوية بعض الأجزاء أو لأن كل جزء يفرض فعليته أولى فيه بأن يكون علة للجملة لكونها أكثر تأثيرا.

قلنا ممنوع بل الجزء الذى هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعلة لأن غيره من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجملة على ما لا يخفى

هدم و تحقيق:

اعلم أن هذا المسلك من البيان فى إبطال التسلسل و إثبات الواجب فى غاية الوهن و السخافة لما حققناه سابقا أن الوجود فى كل موجود عين وحدته و الوحدة فى كل شىء عين وجوده بالمعنى الذى مر فقولهم إن المركب من الإنسان و الحجر موجود غير صحيح إن أريد به أن المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا يرد على أصل الدليل منع آخر و هو أنا لا نسلم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 158

افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علل الآحاد و إنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلته و قولكم إنها ممكن مجرد عبارة بل هى ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى و هذا كالعشرة من الآحاد لا يفتقر إلى علة غير علل الآحاد.

و ما يقال إن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل - إذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعى أن يكون له وجود فى الخارج غير وجود الآحاد.

و الذى يقال^{٣٠٨} إن انعدام المركب بانعدام شىء من أجزائه كلام صحيح معناه أن كل مركب له حقيقة و له وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه و ليس معناه أن كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فإذا وجد الشئان كان المركب موجودا و لا ينعدم إلا بانعدام الأجزاء.

³⁰⁷ (2) هذا جواب بتغيير الدليل خارج عن آداب المناظرة، س ره

³⁰⁸ (1) أي يقال في تقرير أصل هذا البرهان كما مر، س ره

و أيضا كون³⁰⁹ الشيء منعدها بانعدام شيء لا يقتضى كليا أن يكون يوجد متى وجد.

فعلى هذا ظهر بطلان قول المتأخرين إن عليه الشيء لنفسه جائز لأن مجموع الموجودات من الممكن و الواجب موجود ممكن لاحتياجه إلى الآحاد و لا علة له سوى نفسه لأن علة له إما جزؤه و هو محال لاحتياجه إلى بقية الأجزاء و إما خارج عنه و لا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه و لا محذور فيه لأن³¹⁰ توقف ذلك المجموع

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 159

على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه نعم لو أريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهي جزؤه أى جزء مجموع الموجودات أعني الواجب أو ما فوق المعلول الأخير المنتهى إلى الواجب.

و كذا قولهم إن المحال كون الشيء علة لنفسه أو ما فى حكمه³¹¹ فيما يجب تقدمه على المعلول إذ حينئذ يلزم تقدم الشيء على نفسه و أما كون الشيء علة تامه لنفسه فليس بمستحيل على إطلاقه بل هو واقع فى مجموع الواجب و معلوله الأول أو جميع معلولاته كما مر انتهى.

فإنه لا يخفى سخافته جدا إذ لا معنى عند العقل السليم لكون شيء موجودا ممكنا لذاته و مع ذلك لا يحتاج فى وجوده إلى أمر خارج عن ذاته فإن المركب الذى حكموا بأنه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد و إمكان غير إمكان الآحاد فله علة غير علة الآحاد فالحكم بأن الوجود له غير تلك الوجودات و العلة له عين علتها كلام لا طائل تحته.

قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا و هو بهذا الاعتبار واحد و اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع و الكل و قد يؤخذ مفصلا و اللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا و ذاك و قد يختلفان فى الحكم فإن مجموع القوم- لا يسعهم دار ضيق و هم لا معا يسعهم إذا علم ذلك فنختار أن مرجح وجودهما معا- هو هما مأخوذا لا معا لاحتياجه إلى كل واحد من جزأيه و يكفيان فى وجوده فيكون

³⁰⁹ (2) فإن المشروط بنعدم بانعدام الشرط و ليس يوجد كلما وجد و هكذا كل علة ناقصة نعم السبب كذلك، س ره

³¹⁰ (3) لا يقال إذا توقف المجموع على كل واحد كان هو العلة لا نفسه بل إذا توقف على الآحاد بالأسر لم يكن نفسه كما وجه به تقدم العلة التامة على المعلول مع أن الآحاد بالأسر أقرب إلى المجموع بشرط الاجتماع من الكل الأفرادي فعلى هذا لم يكن الشيء علة لنفسه على أن كل واحد ليس علة تامة لأننا نقول ليس المراد من توقفه على كل واحد أنها علة تامة له إذ العلة التامة له نفسه كما هو المفروض بل المراد منع التوقف فى علية العلة التامة و أن القدر المسلم توقف المعلول على كل واحد من أجزاء علة التامة كالتقدم فتعريف العلة بما يتوقف عليه المعلول- مخصوص بما عدا العلة التامة عند هؤلاء، س ره

³¹¹ (1) مثل كون الشيء علة لعلة كما فى الدور أو توقفه على نفسه لا مثل كون الشيء شرطاً لنفسه أو جزء لنفسه و نحوهما لأنها عين كون الشيء علة لنفسه، س ره

هذا و ذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما فإن نقل الكلام إليهما لا معا بل مفصلا فإنه أيضا ممكن فيحتاج إلى مرجح قلنا لا نسلم أنهما مأخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب و ممكن موجود به.

أقول هذا المدقق أصاب شيئا من التحقيق و أخطأ في شيء أما الذي أصاب - فقله هما مفصلا ليس ممكنا و لا واجبا بل هما شيئا أحدهما واجب و الآخر ممكن موجود به و أما الذي أخطأ فيه فهو أن الإجمال و التفصيل من أعمال العقل و لا يجعلان الشيء في الخارج تارة موجودا و الأخرى معدوما فمجموع السماء و الأرض سواء أخذهما العقل مجملا أو مفصلا لا يتغير حكمهما في الخارج بل في العقل فقط فللعقل أن يأخذهما شيئا واحدا موجودا في الذهن و لا يصيران بهذا الاعتبار وحدانيا في الخارج - كما أن للوهم أن يقسم السماء بقسمين و لا يصير بهذا الاعتبار متعددا في الخارج - بل في الذهن فقط فالإجمال و التفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف الملاحظة - و لا يوجب اختلافًا في نفس الأمر الملحوظ ثم إن المثال الذي ذكره ليس من التفاوت - الذي وقع فيه من حيث الإجمال و التفصيل بل التفاوت هناك إما بالموضوع و إما بالمحمول إن كان الموضوع واحدا فإن الكل المجموعى سواء أخذ مجملا أو مفصلا متصف - بأن الدار تسعهم على التعاقب الزماني و لا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين في الزمان - و هذا ما في هذا المقام.

و أما الذي أورده بعض من أنه يتوجه عليه لزوم الأمور الغير المتناهية المترتبة - بمجرد فرض وجود الاثنين.

فليس بوارد إذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشئيين اعتبارهما مع تلك الجمعية^{٣١٢} تارة أخرى لاستلزم ذلك تكرار^{٣١٣} أجزاء الماهية إذ المراد بالمجموع

³¹² (1) أي الجمعية التي ليست إلا في الذهن، س ر ه
³¹³ (2) كأنهم و إن قالوا إن ذات كل مجموع موجود آخر لكنهم لم يقولوا بموجود آخر هو واحد عددي ففي مثل الجوز و اللوز ليس المجموع الموجود عندهم مثل الفسق الذي هو ثالث الثلاثة و لا أيضا كالهئية الموجودة المتأصلة التي هي أيضا ثالثة الثلاثة إلا أنها عرض بل موجود هو جوز و لوز فهنا موجود هو جوز فقط و آخر هو لوز فقط و آخر هو جوز و لوز و إنما كان هذا آخر و ثالثا لأن الجوز موجود هو واحد و اللوز كذلك و مجموع الجوز و اللوز موجود ليس واحدا بل كثير ذو جزء و الفرق بينه و بين التحقيق الذي هو رأي المصنف قدس سره أن المجموع ليس موجودا لأنه كثير و الوجود يساوق الوحدة و عند هؤلاء لا يساوقها بل كما يقول الشيخ الرئيس الكثير بما هو كثير موجود و الكثير بما هو ليس بواحد و بالجملة فلزوم التكرار ظاهر لأنه إذا جعل مجموع الجوز و اللوز ثالثا كما يقول المورّد و هيئة المجموع ليست إلا في العقل ففي هذا المجموع الذي هو الثلاثة أعيد الجوز و اللوز و تكرر و العدد عندهم موجود بنفسه بهذا المعنى و عند المصنف قدس سره موجود بمعنى وجود منشأ انتزاعه أي مادته التي هي الوحدات و أراد بالأحاد بالأسر كل واحد و القائلون بوجودها يريدون بها ما ذكرناه - إن قلت ما باله قدس سره يرد هذه اللانهاية عليهم في أي تقسيم كما مر.
قلت ذلك الإيراد برهاني لا إلزامي ففي التقسيم الثنائي لو كان قسمان موجودا آخر - و الوجود على التحقيق مساوق للوحدة كان هنا واحد آخر و أما عندهم فلا إذ لا مساوقة بل الوجود أعم فالكل موجود عندهم بنحو الكثرة كما أن الكلي الطبيعي وجوده و جودات و كما أن العام ممتاز عن الخصوصيات بنفس العام و العموم لا بخصوصية أخرى كما في الخواص و إنما أطبنا في المقام لدقته، س ر ه

معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف أعني ذات الاثنين فمن ادعى أن الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة و الاثنينية موجودة كما أن الواحد موجود و إن لم يكن وصف الوحدة أى الواحديّة موجودة.

ثم لقائل أن يقول العدد موجود عند أكثر الحكماء و هو غير الآحاد بالأسر - فكيف يحكم بأن المركب لا وجود له غير وجود الآحاد.

قلنا العدد موجود بمعنى أن فى الوجود وحدات كثيرة و لا نسلم أنها غير الآحاد³¹⁴ بالأسر بل هو عينها و أما أخذ العدد و الكثرة كأنه شىء واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشرية و المجذورية و الأصمية و التامية و غيرها فذلك لا محالة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 162

فى الذهن و إن كان للحكم بها مطابق و مصداق فى الخارج من جهة وجود الآحاد الكثيرة.

الرابع برهان التضايف

و هو أنه لو لم ينته سلسلة العلل و المعلولات إلى علّة محضّة لا يكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالى باطل فكذا المقدم أو نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى علّة محضّة- لكن المقدم حق فكذا التالى بيان حقيقة هذا المقدم و بطلان ذلك التالى هو أن معنى التكافؤ فيهما أنهما بحيث متى وجد أحدهما فى العقل أو فى الخارج وجد الآخر و إذا انتفى انتفى و وجه اللزوم أن المعلول الأخير يشتمل على معلوليّة محضّة و كل مما فوقه على عليه و معلوليّة فلو لم ينته السلسلة إلى ما يشتمل على عليه محضّة لزم فى الوجود معلوليّة بلا عليه فإن قيل المكافى لمعلوليّة المعلول المحض عليه المعلول الذى فوقه بلا وسط لا عليه العلّة المحضّة.

قلنا نعم لكن المراد أنه لا بد أن يكون بإزاء كل معلوليّة عليه و هذا يقتضى ثبوت العلّة المحضّة و للقوم فى التعبير عن هذا البرهان عبارتان³¹⁵.

³¹⁴ (1) قد مر فى الوحدة و الكثرة أنه يصحح لك أن تقول لكل مرتبة من العدد أنها مجموع الآحاد لا غير و يصحح لك أن تقول ليست مجموع الآحاد فقط لأن مجموع الآحاد جنس لكل مرتبة- إلا أن يقال الغيرية باعتبار الهيئة العقلية و أما بحسب الوجود الخارجى فليست الأعداد إلا وحدات أقل أو أكثر فتأمل، س ر ه

³¹⁵ (1) يرد على العبارتين جميعا المنع من تحقق معلول فى الوجود لا يكون علة سواء فرضت السلسلة مؤلّية من العلل التامة أو الناقصة و بعبارة أخرى انقطاع السلسلة من جانب المستقبل ممنوع، ط مدة

إحداهما لو تسلسلت العلل و المعلولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلية و هو باطل ضرورة تكافؤ العلية و المعلولية بيان اللزوم أن كل علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض و ليس كل ما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الأخير.

و ثانيتهما نأخذ جملة من العمليات التي في هذه السلسلة و أخرى من المعلوليات - ثم نطبق بينهما فإن زادت أحاد أحدهما على الأخرى بطل تكافؤ العلية و المعلولية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 163

لأن معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كل معلولية علية و بإزاء كل علية معلولية و إن لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة أن في جانب التناهي معلولية بلا علية و هو المعلول الأخير فيلزم الخلف لأن التقدير عدم انتهاء السلسلة إلى علة محضة.

الخامس قريب المأخذ مما سبق

و هو أنا نحذف المعلول الأخير من السلسلة المفروضة و نجعل كلا من الأحاد التي فوقه متعددا باعتبار صفتي العلية و المعلولية - لأن الشيء من حيث إنه علة غيره من حيث إنه معلول فحصل جملتان متغايرتان - بالاعتبار إحداهما العلل و الأخرى المعلولات و لزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فإن كل علة [علية] لا ينطبق على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلول [لية] علتها المقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الأخير و عدم كونه معروضا للعية فلزم زيادة مراتب العلل بواحدة و إلا بطل السبق اللازم للعية و معنى زيادة مرتبة العلية أن يوجد علة لا يكون بإزائه معلول و فيه انقطاع السلسلتين.

السادس برهان الحيثيات

و هو جار في العلل و المعلولات و في غيرهما من ذوات الترتب و الأوضاع تقريره أن ما بين معلول الأخير أو ما يشبهه و كل من الأمور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين و هذا يستلزم تناهي السلسلة لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهي إلا بواحد بحكم الحدس و أنه إذا كان ما بين مبدأ المسافة و كل جزء من الأجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهى إن

جعلنا المبدأ مدرجا على ما هو المفهوم من قولنا سنى ما بين خمسين إلى ستين و إلا فجزئين فيصلح الدليل³¹⁶ المنظر

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 164

و إصابة المطلوب و إن لم يصلح للمناظرة و إلزام الخصم لأنه قد لا يدعن المقدمة الحدسية بل إنما يمنعها مستندا بأنه إنما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيها كما في المسافة و أما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا إذ لا ينتهى إلى ما بين - لا يوجد ما بين آخر أزيد منه و قد تبين الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهية - لا يكون إلا متناهي و هو ضعيف لأنه إعادة للدعوى بل ما هو أبعد منه و أخفى لأن التألف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهي من التألف من الأعداد التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه أظهر فإنه إنما يتم لو كانت عدة الأعداد متناهية و هو غير لازم و من هاهنا يذهب الوهم إلى أن هذا استدلال بثبوت الحكم أعنى التناهي لكل على ثبوته لكل و هو باطل.

السابع لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية

سواء كانت من العلل و المعلولات أو غيرها فهي لا محالة تشتمل على ألوف فعدة الألوف الموجودة فيها إما أن تكون مساوية لعدة آحادها أو أكثر و كلاهما ظاهر الاستحالة لأن عدة الآحاد يجب أن يكون ألف مرة مثل عدة الألوف لأن معناها أن نأخذ كل ألف من الآحاد واحدا - حتى يكون عدة مائة ألف مائة و إما أن يكون أقل و هو أيضا باطل لأن الآحاد حينئذ يشتمل على جملتين إحداهما بقدر عدة الألوف و الأخرى بقدر الزائد و الأولى أعنى الجملة التي بقدر عدة الألوف إما أن يكون من جانب المتناهي أو من جانب الغير المتناهي - و على التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف و إن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتأتى الترديد أما لزوم التناهي على التقدير الأول فلأن عدة الألوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة و المقطع الذى هو مبدأ الجملة الثانية أعنى الزائد على عدة الألوف على ما هو المفروض و إذا تناهت عدة الألوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 165

³¹⁶ (1) لنعم ما صنع السيد الداماد قدس سره في القيسات حيث لم يكتف بكون الحكم حدسيا - فقال و القانون الضابط أن الحكم المستوعب الشمولي لكل واحد واحد إذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الآحاد مطلقا منفردا كان عن غيره أو ملحوظا على الاجتماع كان ينسحب ذيله على المجموع الجملي أيضا من غير امتراء و إن اختص بكل واحد واحد لشرط الانفراد كان حكم الجملة غير حكم الآحاد انتهى فالأول كالحكم بالإمكان على كل ممكن و التجدد و السيلان على كل حادث طبيعي و الثاني كالحكم على كل إنسان بإشباع رغبة إياه، س ر ه

الآحاد المتألفه من تلك العده من الألوف و المتألفه من الجمل المتناهيه الأعداد- و الآحاد متناه بالضرورة و أما على التقدير الثاني فلأن الجملة التي هي بقدر الزائد على عده الألوف تقع في جانب المتناهي و تكون متناهيه ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة و مبدأ عده الألوف و هي أضعاف عده الألوف تسعمائة و تسعة و تسعين فحينئذ يلزم تناهي عده الألوف بالضرورة و يلزم تناهي السلسلة لتناهي أجزائها عده و آحادها على ما مر.

و اعترض عليه و على بعض ما سبق و ما سيأتي منع المنفصلة القائلة بأن هذا مساو لذاك أو أكثر أو أقل بأن التساوي و التفاوت من خواص المتناهي و إن أريد بالتساوي مجرد أن يقع بإزاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نسلم استحالة فيما بين العدتين كما في الواحد إلى ما لا يتناهي و العشرة إلى ما لا يتناهي و كون أحدهما أضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى و لو سلمت فممنوع كون الأقل منقطعاً- فإن السلسلة إذا كانت غير متناهيه كانت بعضها الذي من جانب الغير المتناهي أيضاً- غير متناه و كذا عده ألوفها أو مثاتها أو عشراتها و حديث الجملتين³¹⁷ و انقطاع أولهما بمبدأ الثانية كاذب.

الثامن برهان الترتب

و هو أن كل سلسلة من علل و معلولات مترتبة فهي يجب أن يكون لا محالة بحيث إذا فرض انتفاء واحد من آحاد استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة فإذا كان كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلوليّه على الترتيب يجب أن يكون فيها علّه هي أولى العلل³¹⁸ لولاها انتفت

الحكمة المتعاليّه في الأسفار العقليّه الأربعة، ج 2، ص: 166

جملة المراتب التي هي معلولاتها و معلولات معلولاتها إلى آخر المراتب و إلا لم يكن المعلوليّه قد استوعبت آحاد السلسلة بالأسر فإذا فرضنا سلسلة متصاعده لا إلى علّه بعينها لا يكون لها علّه لبطلت السلسلة بأسرها و ذلك يصادم استيعاب المعلوليّه جميع السلسلة بالأسر و الحاصل أن استغراق المعلوليّه على سبيل الترتب جملة آحاد السلسلة بالتمام مع وضع أن لا يكون هناك علّه واحدة للجميع لولاها لانتفت السلسلة بأسرها كلام متناقض فتأمل

التاسع البرهان الأسد الأخصر للفارابي

³¹⁷ (1) فالتى بقدر عده الألوف ليست في الطرف المتناهي و لا في الطرف الغير المتناهي- بل هي كأنها متشابهة مع الأخرى و لا نهاية لها حتى يبتدئ الأخرى و أيضاً تعيين بعض الآحاد بقدر أضعافها ترجيح بلا مرجح و بمحض اعتبار العقل، س ر ه
³¹⁸ (2) مثاله لبنات تنكي بعضها على بعض أو أبدان كذلك فلو لا قائم مقيم متكئ عليه لها- فلا متكئات أيضاً و إذا رفع واحد منها ارتفع ما بعده بمقتضى الترتب العلي و المعلولي، س ر ه

و هو أنه^{٣١٩} إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلا و هو كالواحد في أنه ليس يوجد إلا و يوجد آخر وراءه من قبل كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودا من قبل فإذن بداهة العقل قاضية بأنه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده.

العاشر

^{٣٢٠} أن السلسلة المفروضة من العلل^{٣٢١} و المعلولات الغير المتناهية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 167

إما أن تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا أو لا فيكون فردا و كل زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده كالأربعة من خمسة و كل فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمس من الستة و كل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة- كيف لا و هو محصور بين حاصرين هما ابتداءه و ذلك الواحد الذي بعده و رد بأن لا نسلم أن كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد و إنما يلزم لو كان متناهيا فإن الزوجية و الفردية من خواص العدد المتناهي و قد يطوى حديث الزوجية و الفردية فيقال كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون أقل من عدد فيكون متناهيا و المنع فيه ظاهر.

تبصرة:

اعلم أن البراهين ناهضة على امتناع لا تنهى السلسلة المرتبة في جهة التصاعد و العلية لا في جهة التنازل^{٣٢٢} و المعلولية

³¹⁹ (1) أي الممكنات الغير المتناهية في حكم الممكن الواحد أعني في أن المتساويين ما لم يترجح أحدهما بمنفصل لم يقع و في جواز العدم عليها إذ لا ينسد جميع أنحاء عدم المعلول إلا بالعلة الواجبة لا بالعلة الممكنة أو من عدم أنحاء المعلول عدم نفسها فإذا كان كذلك فدخل السلسلة في الوجود ممتنع لأن وجود كل واحد منها من قبيل شرطيات بلا وضع مقدم، س ر ه

³²⁰ (2) و يمكن الاستدلال على بطلان التسلسل بوجه آخر و هو أنه قد ثبت أن الجعل و العلية في الوجود و ثبت أن وجود المعلول بالقياس إلى العلة وجود رابط و أن الوجود النفسي الذي يقوم به هو وجود علته فلو ذهبت سلسلة العلية و المعلولية إلى غير النهاية لزم أن يتحقق هناك وجودات رابط متعلقة بعضها ببعض من غير أن يقوم بوجود نفسي مستقل و هو محال- و ليست المقايضة المذكورة اعتباريا حتى يكتفى بالاستقلال الإضافي بينهما و إنما مرجعها إلى تحقق مراتب الشدة و الضعف فافهم و هذا الوجه يبطل الدور أيضا كما يبطل التسلسل و هو قريب المأخذ من الوجه الثامن و ليس به لاختلاف المقدمات المأخوذة فيهما، ط مدة

³²¹ (3) إنما خصصه بها لإخراج المتعاقبات حيث إنها في الخارج غير متعددة فلم يعرض لها العدد و في الذهن متناهية. و أقول هذا الدليل منقوض بما هو غير متناهية كالنفوس الناطقة المفارقة عن أبدانها- في الأيام الخالية عند الحكماء و صور عالم المثال عند الإشرافية و كلوازم الأول سبحانه من أسمائه الجزئية و صورها العلمية من الأعيان الثابتة عند العرفاء و كلماته التي لا تنفذ و لا تبديد و تجلياته و تنعمات أهل الجنة و عقوبات أهل النار عند أهل الشرع و الصور العلمية المرتسمة في ذات الله سبحانه عند انكسيمانس و الماهيات الثابتة عند المعتزلة و العقول العرضية بانضياف النفوس الكاملة- بعد المفارقة عن الأبدان عند الإشرافي كما قال الشيخ الإشرافي في حكمه الإشرافي إن الكامل من المدبرات بعد المفارقة يلحق القواهر فيزداد عدد المقدسين من الأنوار إلى غير النهاية انتهى- ثم إن هذا يعطينا مبدأ برهان على التوحيد الخاصي بأن هذه اللانهايات القطعية لو تحقق فيها الكثرة تحقق فيها العدد فتحقق فيها الزوجية و الفردية فتناهي هذا خلف فالكثرة وجودا فيها غير متحققة، س ر ه

و السبب في ذلك³²³ أن في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي ليس توجد علة يتعين في نظر العقل أنها لا محالة تكون موجودة أولاً ثم من تلقائها تدخل السلسلة - المترتبة بأسرها في الوجود و أن ذلك منشأ الحكم بالامتناع و الأمر في سلسلة التنازل على خلاف ذلك و ما ذكرناه جار في جميع البراهين الماضية حتى الحيثيات و التضاييف و غيرهما و ذلك لأن معيار الحكم بالاستحالة في كل منها استجماع شرطى الترتب و الاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية فمعيار الفرق كما وقعت الإشارة إليه فيما سبق أن العلل المرتبة للشيء موجودة معه في ظرف الأعيان و تقدمها عليه إنما يكون بضرب من التحليل و في الاعتبار العقلي ففي صورة التصاعد تكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضاً موجودة³²⁴ في مرتبة ذات المعلول و مجتمعة الحصول معها فيكون الترتب و الاجتماع جميعاً حاصلين للعلل في مرتبة ذات المعلول - و أما³²⁵ في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون مجتمعة في مرتبة ذات العلة

فإن المعلول لا يتصحح له وجوده الخاص الناقص للمعلولى في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكاملى العلى و هذا على خلاف الأمر في العلة³²⁶ فإن وجودها واجب في مرتبة هوية المعلول و محيط بها فثبت مما ذكرناه أن وصفى الترتب و الاجتماع - في مرتبة من المراتب القبلية [العقلية] إنما يتحقق في السلسلة المفروضة في جهة هي التصاعد و التراقى لا في جهة خلافها و هي جهة تنازل السلسلة و تسافلها فالبراهين

³²² (1) اعلم أن غرض السيد قدس سره من هذا التحقق إما أن التسلسل إلى جانب المعلول - ممتنع بالذات بالبراهين الدالة على انتهاء الفيض النازل طولاً و إن لم يتناه عرضاً و لكن لا يجري براهين امتناع التسلسل إلى جانب العلة من التخليق و التضاييف و الحيثيات و غيرها فيه - و إما أنه ممكن ذاتاً فقط و إما أنه ممكن وقوعاً و الثالث ليس بمقصود قطعاً كيف و لو وقع ذلك لما انتهت سلسلة البسائط إلى الهوى و لا العوالم الطولية إلى عالم الملك أ ما تسمع قول الإشراقى حيث يقول ينتزل الأنوار القاهرة الأعلون إلى قاهر لا ينشأ منه نور قاهر في الطبقة الطولية كالأنوار الحسية حيث تصل في الإفاضة إلى نور لا ينشأ منه نور لأجل التنازلات و الاصطكاكات و قول المشائى بانتهاء العقول إلى العقل العاشر و الظاهر أن الأول أيضاً ليس بمقصود إذ الدليل إنما دل على انتهاء سلسلة الجواهر البسيطة لا على أنه لا يمكن أن يكون لشيء لازم و للازمه لازم و هكذا إلى غير النهاية غايته أنه لم يقع فبقى الشق الثانى، س ره

³²³ (1) أي السبب الواقعي و الواسطة في الثبوت كما أن الواسطة في إثبات الامتناع هي البراهين فلا منافاة بين عدم وجود السلسلة في الواقع و بين وجودها لأجزاء التطبيق و غيره لأن هذا الوجود بناؤه على أوضاع المحتمل من أنه يحتمل وجود الشيء بالعلل الغير المتناهية و أن العلة موجودة مع معلولها، س ره

³²⁴ (2) أي كما أن العلة موجودة في مرتبة ذاتها المتقدمة عليه كذلك موجودة في مرتبة ذات المعلول أيضاً، س ره
³²⁵ (3) أقول هذا الفرق حق لكن ليس مؤثراً في عدم إجراء البراهين في التنازل للمعلولى - فإن الكلام في العلل الحقيقية لا المعدة فإذا كانت العلة المقتضية موجودة فالمعاليل كلها موجودة في زمان واحد و شبهه إذ تخلف المعلول عن العلة الحقيقية لا يجوز و إن كان وجود كل في مرتبة و إن ترتب لها وجود ارتفع به التكرار الرتبى لم يكن سلسلة لا في التنازل و لا في التصاعد - و حينئذ فيجري التطبيق و غيره لكون الأحاد موجودة عند وجود علتها في زمان واحد و شبهه و لبت شعري لم سكت المصنف قدس سره عن النفي و الإثبات و لعله سكت تأدياً و الله تعالى اعلم بمراد عباده، س ره

³²⁶ (1) فليس للمعلول شأن إلا و لليلة معه شأن و لكن لليلة شأن ليس للمعلول معه شأن - و لا يخفى أنه لا يثبت مما ذكر إلا انقضاء وصف الاجتماع في التنازل لا وصف الترتب إلا أن يكون مراده مجموع الوصفين معاً، س ره

ناهضة على إثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على إثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا ملخص ما أفاده شيخنا السيد دام ظله العالی

فصل (5) في الدلالة على تناهی العلل كلها

البراهین المذكورة دلت على أن العلل من الوجوه كلها متناهية

و أن في كل منها مبدأ أول و أن مبدأ الجميع واحد و ذلك لأن الفاعل و الغاية لكل شيء هما أقدم من المادة و الصورة بل الغاية أقدم عن العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية لأن الغاية علّة فاعلية لكون الشيء فاعلا فإذا ثبت تناهی العلل الفاعلية و الغائية ثبت تناهی العلل المادية و الصورية لأنهما أقدم من هاتين على أن الصورة أيضا من العلل الفاعلية باعتبار فهي داخله في طبقه الفاعل كالغاية فالبيان الدال³²⁷ على تناهی سلسلة الفواعل يصلح أن يجعل بيانا لتناهی جميع طبقات العلل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 170

و إن كان استعمالهم له في العلل الفاعلية.

فلتعمد إلى بيان تناهی العلل التي هي أجزاء من وجود الشيء و يتقدمه بالزمان و هو المختص باسم العنصر لأنه الجزء الذي يكون الشيء معه بالقوة فاعلم أولا أن الشيء لو حصل بکليته في شيء آخر فلا يقال لذلك الآخر إنه كان عن الأول مثل الإنسان فإنه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال إنه كان عن الإنسان كاتب- فإذا متى كان الشيء متقوما بشيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتقوم أنه كان عن ذلك المقوم و أيضا لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فإنه لا يقال لذلك الآخر أنه كان من الأول فلا يقال إنه كان من السواد بياض لأنه ليس شيء من السواد موجودا في البياض فإذا متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر- من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتأخر إنه كان عن المتقدم فأما إذا حصل بعض أجزاء الشيء في شيء آخر و لم يحصل كل أجزائه فيه فهناك يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول مثل ما يقال إنه كان من الماء هواء و ذلك لأن الشيء الذي هو الماء لم يوجد بکليته في الهواء بل وجد جزؤه و كذلك يقال كان عن الأسود أبيض و كان عن الخشب سرير لأن الخشب لا يصير سريرا إلا إذا وقع فيه تغير ما- و يظهر من هذا أن الشيء إنما يقال له إنه كان عن شيء آخر إذا كان متقوما ببعض أجزائه و متأخرا عن بعض أجزائه و لا بد أن يجتمع فيه أمران أحدهما التقوم ببعض منه و الآخر أن لا يجتمع مع بعض آخر فإذا تقرر هذا الاصطلاح

³²⁷ (2) تفريع على جميع ما سبق لا على قوله على أن الصورة إلخ فصح عموم قوله جميع طبقات العلل، س ر ه

فقد ظهر أن مادة الشيء قد يراد^{٣٢٨} به الجزء القابل للصورة و قد يراد به الذي من شأنه أن يصير جزءا قابلا لشيء آخر كالماء إذا صار فيه هواء فإن الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول أما تناهي المواد بالمعنى الأول لأنه لو كان لكل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 171

قابل قابل آخر إلى لا نهاية لكان أجزاء الماهية الواحدة غير متناهية و ذلك^{٣٢٩} محال و أما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلأن مادة الهوائية إذا أمكن أن يقبل صورة المائية فمادة الماء أيضا يصح أن يقبل الصورة الهوائية فإذا يصح انقلاب كل منهما إلى الأخرى و إذا كان كذلك فليس أحد النوعين أولى بأن يكون مادة الأخرى من الآخر بأن يكون مادة الأولى بل ليس^{٣٣٠} و لا واحد منهما مقدما على الآخر في النوعية بل يجوز أن يكون شخص من المائية تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء و نحن لا نمنع من أن يكون لكل مادة مادة أخرى بهذا المعنى لا إلى السابقة فلو لم تكن للصورة نهاية أى يكون كل شخص فهو إنما يتولد من شخص آخر قبله لأن هذه الأشخاص كأشخاص الحركة القطعية التي لا اجتماع فيها و لا امتناع في عدم انقطاعها^{٣٣١} و أما تناهي العلل الصورية فهو جهتين أحدهما أن الصورة الأخيرة تكون علّة للصورة - نهاية لم تكن للعلل نهاية و ثانيهما أن الصور أجزاء الماهية و يستحيل أن تكون الماهية واحدة أجزاء غير متناهية.

هداية:

اعلم أن المادة أى الذى^{٣٣٢} يحصل فيه إمكان وجود الشيء على قسمين لأن الحامل للإمكان إذا حدثت فيه صفة فحدوثها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 172

³²⁸ (1) و بعبارة أخرى المادة قد يراد بها الحاملة للصورة و قد يراد بها الحاملة للقوة يعني قوة الشيء الذي هي مادة له و أيضا القابل و المادة قد يراد بهما المصاحب لوجدان الصورة - و قد يراد بهما المصاحب لفقدانها، س ر ه

³²⁹ (1) لا يقال هذا مصادرة إذ ليس الكلام إلا في محالية عدم تناهي أجزاء الماهية أعني المادة و الصورة فكأنكم قلتم لو كانت أجزاء الماهية غير متناهية كانت أجزاء الماهية غير متناهية لأننا نقول لا مصادرة لأن المادة و الصورة من الأجزاء الخارجية و المراد بالأجزاء في التالي الأجزاء العقلية و محالية عدم تناهيها مفروغ عنها لاستلزامه عدم تعقل الماهية و عدم كون التعاريف حدودا تامة و عدم تحقق الجنس العالي و غير ذلك، س ر ه

³³⁰ (2) بل ليس و لا واحد منهما محتاجا إلى المادة بمعنى الحاملة للقوة لأن كليات العناصر إبداعيات إنما المحتاج أشخاصها الزمانية و لا محذور في عدم تناهي المواد هنا لأنه تعاقبي، س ر ه

³³¹ (3) هذا إنما يثبت استحالة التسلسل من جهة التصاعد من الناقصة إلى الكاملة و هكذا إلا من جهة التنازل من الكاملة إلى ما تقدمت عليها من الناقصة كما بينه في التبصرة السابقة، ط مدة

³³² (4) أي المحل الذي يحصل فيه قد أشار قدس سره بالتفسير إلى أن هذا التقسيم للمادة بمعنى الحاملة للقوة المقدمة بالزمان لا الحاملة للصورة المقدمة بالطبع لئلا ينتقض قوله- فإن لم يوجب إلخ بالهولي الأولى لأن حصول الصورة فيها لا يوجب زوال شيء عنها مع أن الحاصل فيها صورة مقدمة و أيضا خرجت بالحدث بطلان الهولي المجردة، س ر ه

إما أن يكون موجبا لزوال شيء كان ثابتا من قبل أو لا فإن لم يوجب له³³³ لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لأنها لو كان صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها- محتاجا إلى صورة أخرى مقومة ثم تلك الصورة إما أن يبقى مع هذه الصورة الحادثة- أو لا يبقى فإن بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له إلى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة و أما³³⁴ إن كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة المقومة كان حدوثها موجبا لزوال شيء و قد فرضنا أنه ليس كذلك فثبت أن كل صفة يحدث في محل و لا يكون مزيلة وصف عنه فهي من باب الأعراض لا الصور- و قد علم أن صفات الشيء إن لم يكن بالقسر و لا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك العرض فهي كمال أول و ذلك العرض كمال ثان- و الصور بطباعتها متجهة إلى تحصيل كمالاتها من الأعراض اللهم إلا لمانع أو عدم شرط أما الأول فكل الأعراض المزيلة و أما الثاني كعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس ثم إذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل أن ينقلب الأمر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة أخرى إلى طرف النقصان لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهها إلى شيء و صرفا عنه فثبت بالبرهان أن كل صفة تحدث في المحل من غير أن يكون حدوثها مزيلا لشيء عن ذلك المحل فإنه بطبعه متحرك إليها و أنه يستحيل عليه بعد وصوله إليها أن يتحرك عنها مثاله أن الصبي يتحرك إلى الرجولية و بعد

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص: 173

صيرورته رجلا يستحيل أن ينتقل إلى المنوية.

عقد و حل:

قد أورد في الشفاء هاهنا إشكالا و هو أن النفس الخالية عن جميع الاعتقادات قد يعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا فقد انتقض قولكم إن كل صفة حصلت في محل بحيث لا يكون حصولها سببا لزوال أمر فحصولها استكمال.

³³³ (1) هذا لا يتم في الاستكمالات الطولية التي ليست بالخلع و اللبس بل فيها للمادة ليس ثم ليس لأن الصورة النوعية النباتية و الحيوانية مثلا جوهر مقوم للمادة و ليست عرضا- و الجواب على التحقيق أنه ليس هو هنا صورة متعددة كما ذكره في سفر النفس بل صورة واحدة مشتدة متوجهة من النقص إلى الكمال، س ره

³³⁴ (2) هذا بمنزلة قوله و إن لم تيق، س ره

أقول بل حصول الاعتقاد³³⁵ الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة- لكونه صفة وجودية و الوجود خير من العدم و إنما شريته لأجل بطلان الاستعداد للكمال الذى يختص بالقوة العاقلة كالكيفية السمية فإنها كمال للعنصر و آفة للصورة الحيوانية بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم و الحرص و غيرهما كمال لبعض القوى النفسانية و إنما يوجب نقصانا للقوة العالية [الغالية] عليها و هى العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية و صفة وجودية هى كمال للعقل الهولانى المصحوب للهيئة النفسانية التخيلية و الذى لا كماله فيه أصلا هو الجهل البسيط و هو ليس بصفة بل عدم صفة و أما القسم الآخر و هو أن يكون حدوث الصفة فى المحل موجبا لزوال شىء عنه فذلك الشىء قد يكون صورة مقومة كالهوائية إذا حدثت يوجب زوال المائية عن المحل و قد يكون كيفية كما أن حدوث السواد يوجب زوال البياض و قد يكون كمية و شكلا و الكل واضح و بالجملة فمن³³⁶ حكم بصره الانعكاس فى هذا القسم لأن المادة إذا انقلبت من المائية إلى الهوائية صح انقلابها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 174

بالعكس مرة أخرى بخلاف القسم الأول لأن ماهية الشىء لا تنقلب و لا تتبدل- فخرج مما بيناه أن كل ما كان من القسم الأول فإن الانقلاب فيه ممتنع و كل ما كان من القسم الثانى فإن الانقلاب فيه واجب و لقائل أن يقول هذا الحصر باطل فإن تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الأول لأن هذا القسم يمتنع انعكاسه و هاهنا يجوز الانعكاس لأن العناصر كما تصير حيوانا و نباتا فهما أيضا يصيران عناصر و ليس أيضا من القسم الثانى فإن من شأن هذا القسم أن يكون الطارى مزيلا لوصف موجود و هذا³³⁷ ليس كذلك إذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضادها.

فالجواب أن العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد إلا عند حدوث كيفية مزاجية و هى مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فيكون نسبة المزاجية إلى الصرفة من قبيل القسم الذى يكون بالاستحالة- فلا جرم يصح فيه الانعكاس و إذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج و هو مثل الصبى إذا صار رجلا فلا جرم يتحرك إليه بالطبع و لا يتحرك عنه البتة فإن الحيوانية لا تتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل- حتى يصير صبيا و جنينا فإذا حصل فى تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين- فلا يكون خارجا عنهما قسمه ثانية للمادة أن الحامل

³³⁵ (1) أى الخطأ من حيث إنه صورة ذهنية و حالة نفسانية للنفس كمال لها و إن كان من حيث عدم انطباقه على الخارج ليس بكمال فهو فى نفسه كمال و كونه نقصا أمر قياسي و هذا جار فى الصفات المذمومة و ما يجري مجراها و المسألة من فروع أن وجود الشر قياسي و ليس شىء من الشر بوجوده النفسى شرا و سيجيء بيانه، طمده

³³⁶ (2) هذا على حذف المضاف أى حكمه إنما هو فى هذا القسم فكلمة فى مع مدخلها ظرف مستقر خبر للمبتدأ، س ر ه

³³⁷ (1) لأن صورة العناصر باقية فى المركبات، س ر ه

للصورة إما أن يكون حاملا لها بوحدانيته أو بمشاركته غيره فالذى لا يكون بمشاركته الغير هو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانية و الذى يكون بمشاركته آخر فيكون لا محالة لتلك الأشياء اجتماع و تركيب فإما أن يكون ذلك التركيب مع الاستحالة أو لا معها و الذى بد فيه من الاستحالة فقد ينتهى إلى الغاية باستحالة واحدة و قد ينتهى إلى الغايات باستحالات كثيرة و أما الذى لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص: 175

القياس من اجتماع المقدمات و حصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات ثم قد تكون تلك الآحاد محصورة كهذه الأمثلة و قد لا تكون محصورة كالعسكر.

حكمة مشرقية:

أقول من أمعن فى النظر يعلم أن كل مادة لا يقع فيه استحالة- عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة و أن كل ما لها طبيعة محصلة لا يصير مادة لشيء آخر إلا بعد زوال طبيعته و يعلم من ذلك أن العناصر لا بد و أن يزول صورتها بالقاصر حتى يصير مادة لصورة أخرى معدنية أو نباتية أو حيوانية إذ الشيء³³⁸ لا يتحرك إلى ما يباينه بالطبع و يخالفه إلا ما يتعلق بمجرد الكمال و النقص و القوة و الضعف فلا يتحرك إلا إلى ما يكمله و يقويه فإن النارية تضاد الصورة الحيوانية لأن النارية مما يحرقها و يفسدها و كذا المائية إذا استولت تغرقها و تهلكها و هكذا باقى العناصر فلم يتحرك شيء منها و لا كلها إلى الحيوانية بل المادة المخلاة عنها بيد القوة الفاعلة المحركة إياها نحو الكمال و تلك القوة لا محالة جوهرية ليست كما ظن أنها هى الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء و غيره- إذ العرض لا يفعل فعلا جوهريا و لا يحرك المادة إلى جهة الأعلى نحو الأعداد أو على نحو الآلية- و كلامنا فى المحرك الفاعلى و أيضا وجود العرض تابع لوجود أمر جوهرى صورى فصور العناصر أحق بأن يفعل فعلا أو تحريكا من كفياتها لأنها بمنزلة الإله كما عرفت فى المثل- و نحن قد أبطلنا كون تلك الصور أو بعضها أمرا محركا للمادة إلى الحيوانية فثبت أن مادة العناصر صورة من جنسها³³⁹ لا من نوعها يتحرك إلى جانب الكمال الحيوانى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص: 176

³³⁸ (1) هذا حق لو فرض حركة العنصر الواحد البسيط إلى ما يباينه و أما لو فرض تركبه مع غيره المبين له فعلا على نحو تنكسر سورة فعل كل واحد منهما بحيث خرج عن الإطلاق- و حدثت كيفية مزاجية متوسطة لا تباين ما تحرك إليه المجموع كما عليه الحال فى الأنواع المركبة عندهم فما ذكره ممنوع و هو ظاهر، ط مدة

³³⁹ (2) كما أنهم يقولون إن فى الممتزج بعد التفاعل كيفية متوسطة متشابهة هى بالنسبة إلى الحرارة الصرفة برودة و بالنسبة إلى البرودة الصرفة حرارة و هكذا فى الرطوبة و اليابوسة كذلك نحن نقول إن فى هذا الممتزج وراء صور العناصر الصرفة صورة جوهرية متوسطة بين الصور الصرفة هى أرض بالنسبة إلى الماء الصرف و ماء بالنسبة إلى الأرض الصرفة و هكذا فى الباقي فكما أن الأرض الصرفة أرض كذلك هذه الصورة المتوسطة درجة من الأرض و التفاوت بينهما بالشدة و الضعف و كذلك هى ماء و هواء و نار و لذلك استنبط منه الحركة الجوهرية و هى الاشتداد و التضعف فى الجوهر و بهذا التحقيق يمكن التوفيق بين القول ببقاء صور العناصر و القول بخلعها فإن درجاتها بالصرافة و بنعت الكثرة غير باقية و درجاتها المتوسطة بنعت الوحدة باقية و لهذه المذكورات كان هذه الحكمة من الحكم المشرقية، س ره

بعد طى المعدنيّة و النباتيّة إذ الطبيعة لا يتخطى إلى مرتبة من الكمال إلا و يتخطى قبل ذلك إلى ما دونها من المراتب فمن هاهنا يظهر أن الحركة واقعته في مقوله الجوهر و أن الأشياء متوجهة إلى جانب الملكوت الأعلى بطبائعها إذا لم يعقها عائق- و سيأتي زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد في مباحث الغاية إن شاء الله تعالى

فصل (6) في أن البسيط هل يجوز أن يكون قابلا و فاعلا

المشهور من الحكماء امتناعه مطلقا

في شيء واحد من حيث هو واحد و احترز بقيد وحدة الحثيئة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها و يقبلها بمادتها هكذا قيل و فيه ما سيأتي و المتأخرون على جوازه مطلقا.

و التحقيق أن القبول إن كان بمعنى الانفعال و التأثير فالشيء لا يتأثر عن نفسه

و كذا إذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه و أما إذا كان³⁴⁰ بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضيا لما يلزم ذاته و لا ينفك عنه كلوازم الماهيات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 177

سيما البسيطة ففي الجميع ما عنها و ما فيها معنى واحد أي جهة الفاعلية و القابلية فيها كما صرخ الشيخ في مواضع من التعليقات من أن في البسيط عنه و فيه شيء واحد و هذا لا يختص بالبسيط بل المركب أيضا يجوز أن يكون له طبيعة يلزمها شيء لا يلحقها على سبيل الانفعال و الاستكمال و لعل الشيخ إنما أورد ذكر البسيط- ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحثيئة و الحق أن لوازم الوجودات أيضا كلوازم الماهيات في أن فاعلها و قابلها شيء واحد من جهة واحدة كالنار و الحرارة و الماء للرطوبة و الأرض للكثافة و كذا حكم المركبات في خواصها و لوازمها الذاتية و إنما الحاجة فيها للمادة لأجل حدوث الصفات أو زيادة الكمالات فالنار و إن احتاجت إلى المادة في حقيقتها و صورتها لكن لا يحتاج إليها في كونها حارة بأن يتخلل المادة

³⁴⁰ (1) بأن يكون الفاعل متصفا بذلك الفعل كالزوجة للأربعة حتى يصدق الفاعلية و الموصوفية- فخرج الفعل الذي لا يتصف الفاعل به كالعقل للواجب تعالى و خرجت الصفة التي ليست فعله- كصفات الواجب تعالى الحقيقية فليس كل اتصاف قبولا بل بعضا كالصور المرتسمة عند المشاءين و لهذا قال و كذا إذا كان المقبول صفة إلخ فإطلاق لفظ المقبول و القابل بمجرد المفهوم و يعتبر في القبول بمعنى الانفعال أن لا يكون الفعل ناشئا من ذات الفاعل و لا يكون لازما لذاته بل يعطيه العلة الخارجة و هو يقبله بمدخلية المادة و ذلك كقبول الماء الحرارة لا كقبول النار الحرارة، س ره

بين كونها نارا و بين كونها حارة كما لا يتخلل الفاعل أيضا بينها و بين لازمها فلو فرض وجودها من غير فاعل و قابل لكانت حارة أيضا

و الذي وقع التمسك به في امتناع كون الواحد قابلا و فاعلا حجتان-

إحداهما أن القبول و الفعل أثران

^{٣٤١} فلا يصدران عن واحد.

و اعترض عليه الإمام الرازي بأننا بينا أن المؤثرية و المتأثرية ليستا وصفين وجوديين حتى يفتقر إلى علة و لئن سلمنا فلا نسلم أن الواحد يستحيل عنه صدور أثرين- أقول و كلا البحثين مدفوع أما الأول فالبداهة حاكمه بأن الإفادة و الاستفادة صفتان وجوديتان و المنازع مكابر و الذي استدل به على اعتباريتهما هو أن التأثير

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص: 178

لو كان وجوديا لاحتاج إلى تأثير آخر بينه و بين فاعله و حله كما بيناه^{٣٤٢} في مسألة الوجود و الوحدة و ما يجرى مجراهما و أما الثاني فلما سيأتى في تحقيق مسألة الصدور عن الواحد.

و اعترض أيضا بالنقض بأنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يكون الواحد قابلا لشيء و فاعلا لشيء آخر أيضا فإن أزيل باختلاف الجهة بأن الفاعلية لذاته و القابلية باعتبار تأثره^{٣٤٣} عما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابلية و الفاعلية للشيء الواحد أيضا كذلك.

فإن قيل الشيء لا يتأثر عن نفسه.

قلنا هذا أول المسألة و لم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه.

³⁴¹ (1) عد الفعل و القبول جميعا أثرين صادرين عن الفاعل و القابل يستلزم رجوع القبول إلى الفعل و كون العلة القابلية من أقسام العلة الفاعلية و هو يناقض الأصول المتقدمة الثابتة بالبرهان و لنن أريد بالأثر و الصدور مجرد لحوق معنى لذات مثلا ليعم بذلك الفعل و القبول جميعا لم تشمله قاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد فإن البرهان إنما قام هناك على استحالة صدور الأفعال الكثيرة عن الفاعل الواحد بالمعنى المصطلح في الفاعل و الفعل و الصدور دون المعنى الأعم المجازي، ط مدة

³⁴² (1) يعني كما أن الوجود موجود بذاته و الوحدة واحدة بذاتها و كذلك التأثير تأثير بذاته بلا تأثير آخر أقول إذا كان التأثير أمرا وجوديا عينيا كان أمرا ممكنا احتاج إلى المؤثر و تأثيره لا محالة كنفس المتأثر الأصل و لا يجدي كون ماهيته عين التأثير كما هو مقتضى كون التأثير تأثيرا بذاته و هذا كما يقال لو كان حدوث الحادث أمرا عينيا كان حادثا آخر و له حدوث آخر فلا ينفع في الفرار عن ذلك أن يقال الحدوث حادث بذاته لأنه إذا كان أمرا عينيا كان موجودا آخر و ضميمته عينية فليس بقديم فهو حادث و إن كان ذاته و ماهيته الحدوث إذ له وجود زائد كما هو المفروض، س ر ه

³⁴³ (2) من باب وضع المظهر موضع المضممر عما يوجده و هذا من الإمام عجيب لأن التأثير نفس القابلية، س ر ه

فإن قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة.

قلنا فيكون لغوا إذ لا اتحاد جهة أصلا لأن المفهومات^{٣٤٤} كلها متخالفة المعنى انتهى.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 179

أقول أما صحة كون الشيء قابلا لشيء و فاعلا لشيء آخر فليس مما جوزة الحكماء في البسيط حتى يرد به نقضا عليهم إذ مادة النقض غير متحققة فإن الذي يتوهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الواجب و سائر الممكنات بأن قبل منه و فعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقابليته للوجود أو تأثر المحل به فلا قابلية و لا مقبولية و لا تأثر هاهنا كما مر في مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهية به و قابليتها له في الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن إلى ماهية و وجود فيحكم بأن الماهية قابلة للوجود على الوجه الذي مر ذكره من أخذ الماهية أولا مجردة عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحقوق الوجود بها- فعند التجريد لها^{٣٤٥} عن الوجود كيف يكون فاعلا لشيء فظهر أن القابلية- إذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثرة ذهنية لا غير و إذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل و المقبول لكن القبول إذا لم يكن بمعنى الانفعال التأثري جاز- أن يكون عين الفعل و أما النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد إذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية و المعقولية بل تعدد الاعتبارين المتكثرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج و صورة المعالجة مبدأ فاعلي و بما لها من القوة الاستعدادية البدنية مبدأ قابلي.

الحجة الثانية أن نسبة القابل إلى مقبولة بالإمكان

^{٣٤٦} و نسبة الفاعل إلى

³⁴⁴ (3) هذا أعجب من سابقه لأن اختلاف نفس المفهومات المنتزعة لا يجدي في صحة صدق تلك المفهومات إنما الجدوى في اختلاف الحيثيات في المنتزع منه لتكون مصححة لصدق تلك المفهومات فإذا قيل العاقلية و المعقولية في علم المجرد بذاته لا حاجة في صدقهما إلى اختلاف حيثية فيه و المحركية و المتحركة محتاجتان إليه كان المقصود اختلاف الحيثية و عدمه في التحديث و المنتزع منه قبل صدق المفهوم المنتزع مصححا لصدق و إلا فنفس مفهومي العاقلية و المعقولية مختلفة و كذا إذا قيل مصحح صدق صفات المختلفة بحسب المفهوم على ذاته تعالى ذاته البسيطة و ما هو مصحح صدق مفهوم العلم هو بعينه مصحح صدق مفهوم القدرة و الحياة و الإرادة و غيرها و هو ذاته الواحدة الأحدية الحق لا يمكن أن يقال صدقها باعتبارات مختلفة و حيثيات متكررة هي نفس تلك المفاهيم لأن تلك الكثرة في المحمولات الصادقة لا في الموضوع المصدق عليه و المصحح للصدق و هذا واضح، س ر ه

³⁴⁵ (1) و لو سلم فحينئذ لا يكون بسيطا ففاعليته لوجوده و قابليته لماهيته، س ر ه

³⁴⁶ (2) الأولى تبديل الوجوب و الإمكان فعلا و قوة و هما يلزمان الوجدان و فقدان و سوق البرهان هكذا أن نسبة القابل إلى مقبولة بالقوة و هي تستلزم فقدان القابل لمقبولة في نفسه و نسبة الفاعل إلى فعله بالفعل المستلزم لوجدانه حقيقة فعله و كمال وجوده و لو اتحد الفاعل و القابل لكان الشيء في نفسه واجدا لأثره فاقدًا له بعينه و هو محال و إنما قلنا إن الأولى هو التبديل لأن نسبة الوجوب إنما يتحقق بين الشيء و علة التامة و أما الفاعل الذي هو إحدى العلل الأربع فلا نسلم كون نسبة الفعل إليه وحده بالوجوب اللهم إلا في المعلومات التي ليس لها من العلل إلا الفاعل كالمعلول المجرد الذي يكفي في صدره إمكانه الذاتي و لا يحتاج من العلة إلى مزيد من الفاعل الذي هو بعينه غايته، ط مدة

فعله بالوجوب لأن الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه بل يستصحبه [يستصحبه] و يمكن حصوله فيه فلو كان شيء واحد قابلا و فاعلا لشيء لكان نسبته إلى ذلك الشيء ممكنة و واجبة و هما متنافيان و تنافى اللوازم مستلزم لتنافى الملزومين.

أقول و هذا أيضا إنما يجرى في القوابل المستعدة الحاملة لإمكان المقبولات فإنها تباين القوى الفعالة هذا في التركيب الخارجى و كذا يجرى في الماهيات الحاملة لإمكان الوجودات فإنها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقترضات للوجود و الفعلية هذا في التركيب الذهنى و أما اتصاف الأشياء بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبة إمكانية إلا بالمعنى العام للإمكان فعلى ما حققناه لا يرد نقض الحجة بلوازم الماهيات كما زعمه بعض كالإمام الرازى و صاحب المطارحات و كثير من المتأخرين - حيث جوزوا كون البسيط قابلا و فاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بأن الماهيات علل للوازمها و متصفا بها فالفاعل و القابل واحد إما أنها علل لتلك اللوازم- فإن الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه و ماهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم هذا خلف و إما أنها متصفة بها فلأن تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالإمكان³⁴⁷ حاصل في ماهيات

الممكنات و منها و الزوجية حاصلة من ماهية الأربعة و فيها و تساوى الزوايا لقائمتين حاصل من ماهية المثلث و فيها.

لا يقال هذه الماهيات مركبة فلعل منشأ فاعليتها بعض أجزائها و منشأ قابليتها بعض آخر فلا يلزم ما ذكرتموه.

لأننا نقول أما أولا فلأن في كل مركب بسيطا و لكل واحد من بسائطه شيء من اللوازم و أقلها أنه شيء أو ممكن عام و أما ثانيا فلأن الحقيقة المركبة- لها وحدة طبيعية مخصوصة و اللازم الذى يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه أحد أجزاء ذلك المجموع و إلا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع و ليس القابل أيضا أحد أجزائه فإن السطح وحده لا يمكن أن يكون موصوفا بتساوى الزوايا لقائمتين- و لا الأضلاع الثلاثة بل

³⁴⁷ (1) قد مر أن الإمكان لكونه سلبا ليس لازما مصطلحا فليس هنا فاعلية و منفعية لأنه دون المجعولية إلا أن يراد الإمكان بمعنى تساوي الطرفين، س ر ه

القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع و الفاعل أيضا ذلك المجموع فكان الشيء باعتبار واحد قابلا و فاعلا و هو المطلوب.

و يدل أيضا أن للبارى عز اسمه صفات انتزاعية^{٣٤٨} كالواجبية و الوجدانية- و ما يجرى مجراها عند الكل لأن ما لا يجوز كونه زائدا عليه هي من الصفات الكمالية كالعلم و القدرة و الإرادة لا الانتزاعات كمفهوم وجوب الوجود و مفهوم العالمية و غيرهما فإذن ذاته بسيطة و مع بساطته فاعل و قابل لهذا الاعتبار العقلية.

و أيضا عقله للأشياء عند المعلم الأول و أتباعه كالشيخين أبي نصر و أبي علي- و غيرهما صور مطابقة للأشياء و الصور المطابقة للممكنات مخالفة لذاته تعالى و هي عندهم من لوازم ذاته تعالى و هي أيضا في ذاته فالفاعل و القابل هناك واحد.

و من هاهنا وقع الاشتباه على المتأخرين سيما الإمام الرازي في تجويز كون الفاعل و القابل بأى معنى كان واحدا و لم يعرفوا كنه الأمرين فى القيلين فوقعوا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 182

فى مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم فى استعمالات القوم فأغضوا الأعين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا فى مهلكة الزيغ فى صفات الله الحقيقية و اعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة و أن ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الإلهية و الواجبية تعالى عن النقص علوا كبيرا و لم يعلموا أن برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية و إثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل^{٣٤٩} حتى لو لم يجر فى اللوازم لكان للقول بزيادة الصفات الكمالية مساعا حاشى الجنب الإلهى عن ذلك.

و ربما يقال إيرادا على البرهان المذكور المبتنى على تعدد جهتي الإمكان و الوجوب إن معنى قابلية الشيء لأمر أنه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الإمكان العام و هو لا ينافى الوجوب.

و دفعه بأن معنى القابلية و الاستعداد أنه لا يمتنع حصول الشيء و لا عدم حصوله فى القابل و هو المعنى الخاص و لو فرضنا الإمكان العام فليس تحقق معناه فى أحد نوعيه أعنى الوجوب بل يؤخذ معناه و مفهومه الأعم على وجه لا يحتمل إلا الإمكان الخاص فينا فى تعيين الوجوب الذى لا يحتمله و بالجملة فكون المادة الحاملة لقوة وجود الشيء و إمكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين- إذ

³⁴⁸ (1) لا يخفى أنها إذا كانت اعتبارية عدمية لا تحتاج إلى جعل و جاعل كما مر فى المؤثرية و المتأثرية، س ره
³⁴⁹ (1) أي ليس منحصرا فيه و إلا فهو من أشهر براهينهم على العينية كما ذكر فى المبدأ و المعاد و غيره، س ره

كل من رجع إلى فطرته السليمة عن غشاوة التقليد و عمى التعصب يحكم بأن الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه

فصل (7) في أن التصورات قد يكون مبادئ لحدوث الأشياء

إما إجمالاً³⁵⁰ فقد علمت من مباحث القوى و تجدد الطبائع و غير ذلك بالقوة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 183

القريبة من الفعل أن المؤثر في وجود الأجسام و طبائعها يجب أن لا يكون أمراً مفتقراً في قوامه إلى المادة و كل ما لا يدخل المادة في قوامه فهو لا محالة صورة غير مادية فثبت أن مبادئ الكائنات أمور صورية بل³⁵¹ تصورية.

و أما تفصيلاً فنقول من شأن النفوس أن يحدث من تصوراتها القوية الجازمة أمور في البدن من غير فعل و انفعال جسماني فيحدث حرارة لا عن حار و برودة لا عن بارد

و الذي يدل عليه أمور

الأول أن القوة المحركة التي في الإنسان بل في الحيوان صالحة للضدين

فيستحيل أن يصدر عنها أحدهما إلا لمرجح و ذلك المرجح³⁵² ليس إلا تصوره - لكون ذلك الفعل لذيذاً أو نافعاً فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور و اقتضاؤه لذلك الترجيح إن توقف على آلة جسمانية توقف تأثير ذلك التصور في تلك الآلة الجسمانية على آلة جسمانية أخرى و لزم التسلسل و ذلك محال فإذا تأثير تصورات النفوس في الأجسام لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانية فثبت ما ادعيناه.

الثاني سيجيء في مباحث الفلكيات أن مبادئ حركاتها هي تصوراتها

و أشواقها-

³⁵⁰ (2) إنما كان علتها المفارق دون القوى و الطبائع و النفوس بما هي نفوس لوجه أحدها أنها يمكن أن تكون مبادي الحركات أي فاعلاً طبيعياً لا فاعلاً لها مبدأ الوجود إذ لا يمكن أن يعطى الوجود إلا ما هو بغير مما بالقوة.

و ثانيها أنها متحركات و المتحرك بما هو متحرك أمر بين صرافة القوة و محوضة الفعل و مثل هذا الأمر لا يكون فاعل الوجود. و ثالثها أن تأثير القوى الجسمانية بمشاركة الوضع لمادتها بالنسبة إلى مادة المنفصل- و الكلام في إيجاد نفس المواد كما قال إن المؤثر في وجود الأجسام إلخ و الوضع لا يتصور بالنسبة إلى المعدوم و إلى الهولي بخلاف المفارق في جميع ذلك، س ر ه

³⁵¹ (1) أي علمية و هذا ثبت بانضمام أن كل مجرد عقل و عاقل و معقول، س ر ه

³⁵² (2) المراد التصور المطلق لا الساذج لأن المرجح هو التصديق بغاية الفعل، س ر ه

الثالث أنا نشاهد من نفوسنا أنا إذا أردنا الكتابة و عزمنا فعلنا عند عدم المانع

و مبدأ الإرادة هو التصور³⁵³ و إذا تصورنا أمرا ملذا مفرحا نرجو حصوله

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 184

احمر الوجه و تهيجت الأعضاء و إذا تصورنا أمرا مخوفا نظن وقوعه اصفر لون الوجه و اضطرب البدن و إن لم يكن ذلك المرجو أو المخوف داخلين في الوجود و كذا نشاهد³⁵⁴ من كون الإنسان متمكنا من العد و على جذع يلقي على الطريق ثم إذا كان موضوعا في الجسر و تحته هاوية لم يجترئ أن يمشى عليه إلا بالهويناء لأنه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فتطيع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة و الانقياد للتصورات و من هذا القبيل الاحتلام في النوم.

الرابع أن المريض إذا استحكم توهمه للصحة فإنه ربما يصح

و إذا استحكم توهم الصحيح للمرض فإنه يمرض و نفس صاحب العين العانية تؤثر من غير آله جسمانية و يحكى من حذاق الأطباء المعالجة بأمور نفسانية تصوريه كما يحكى أن بعض الملوك أصابه فالج شديد و علم الطبيب أن العلاج الجسماني لا ينفع فيه و ترصد للخلوة حتى وجدها ثم أقبل على الملك بالشم و الفحش و الكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية فيه و اشتعلت فقويت على دفع المادة و ما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية فإذا ثبت هذا الأصل فيسهل عليك التصديق للنبوات فلا يستبعد أن يبلغ النفس إلى مبلغ في الشرف و القوة إلى حيث تبرئ المرضى و تمرض الأشرار و تقلب عنصرا إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا و يحدث بدعائه أمطار و خصب تاره أو زلزله و خسف تاره و ستعلم أن المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور و نسبة النفوس الجزئية الضعيفة- إلى مواد أبدانها كنسبة النفوس القوية الكلية إلى مواد أخرى كما يصير تصورات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 185

هذه مبادئ الأمور الجزئية فجاز أن تكون تصورات تلك النفوس مبادئ الأمور العظيمة- و إن كان نادرا أو غريبا و من هذا القبيل الطلسمات و النيرنجات كما قال الشيخ إن للقوى العالية الفعالة و القوى السافلة

³⁵³ (3) لا فرق بينه و بين الأول فإن ترجيح الفعل إرادته و إرادته ترجيحه إلا أن يقال المنظور في الثاني مبدئية التصور للإرادة و هي الشوق المؤكد و في الأول مبدئية التصور لأحد الضدين يعني ترجيح الفعل على الترك و لا يقدح تخلل الشوق و العزم هاهنا إذ المقصود عدم تخلل الآلة الجسمانية كما قال لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانية، س ره

³⁵⁴ (1) فيه مناقشة سنشير إليها في الكلام على أقسام الفاعل الستة إن شاء الله، ط مد

المنفعة اجتماعات على غرائب و مما يتعلق بهذا المبحث أن الرأي الكلى لا يكون منشأ لحصول أفعال جزئية و ذلك لأن الكلى مشترك بين جزئياته متساوى النسبة إلى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلما كان سببا لوقوع واحد منها مع أن نسبته إليه كنسبته إلى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن - بلا سبب و هو محال.

عقدة و حل:

لقائل أن يقول كل ما دخل أو يدخل في الوجود فهو جزئى - و له ماهية كلية

فلا بد أن يكون سبب الوقوع لجزئى من جزئياتها إرادته جزئية لكن البارى سبحانه علمه كلى و إرادته^{٣٥٥} كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على أنهما مبدعان لوجود الممكنات و بعبارة أخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادئ المفارقة عللا لتكون الأجسام و الأعراض فى عالمى الإبداع و التكوين و تلك التصورات كلية و هذه الأشياء جزئيات فما هو المتصور عند الأوائل ممتنع الحصول هاهنا و ما هو الحاصل هاهنا غير متصورهم فبطل قول الفلاسفة.

و حله أن الجزئى على ضربين

أحدهما أن يكون له أمثال فى الوجود و لنوعه أفراد منتشرة و الثانى أن لا مثل له فى الوجود و أن فرضه العقل فما يكون من قبيل الأول فلا تخصص لواحد منها فى الوجود إلا بأحوال خارجة عن ماهياتها و لازم ماهياتها و العقل^{٣٥٦} لا يمكن أن يدركه إلا بآله جسمانية فالإرادة الكلية لا تنال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 186

واحدا منها دون غيره و ما يكون من قبيل الثانى فيمكن أن يكون تخصص الواحد - من الأفراد الفرضية بالوجود لأمر لازم الماهية^{٣٥٧} فللعقل أن يدركه و للإرادة الكلية أن يناله لأن تخصصه بالتشخص ليس بأحوال خارجة عن ذاته و ليست لذاته أمثال لا اختلاف بينها بالذاتيات و لا بما هو من قبل الطبيعة.

³⁵⁵ (١) إن كان المراد بالكلية معناها المشهور كما هو ظاهر كلامهم فالأمر واضح و إن كان المراد بها السعة و الإحاطة كما هو تأويل كلامهم و هو مراد المصنف قدس سره فمناط الإشكال استواء نسبتها إلى جميع المعلومات و المرادات الجزئية و أجليتهما من التعلق بمحدود، س ره
³⁵⁶ (٢) أي العقل الجزئى أو العقل مطلقا بناء على مذهب المشاءين المنكرين للعلم الحضورى - من المجرى بالجزئيات مما سواه، س ره
³⁵⁷ (١) و هو مجرد إمكانه الذاتى لأنه و إن كان جزئيا بمعنى ممتنع الصدق على الكثرة إلا أنه جزئى مجرد عن المواد و الأزمنة و الأمكنة و تخصص الاستعداد فللعلم و الإرادة القديمين أن ينالاه، س ره

فنعول الفيض الكلى^{٣٥٨} و الإرادة الكلية و العناية الأزلية عامة لجميع الموجودات المبدعة و الكائنة إلا أنها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض أو دون بعض ذاتا أو زمانا بأسباب ذاتية أو عرضية فالذاتية كالوسائل العقلية و العرضية كالمعدات تخصص القوابل كما أن إرادة الذهاب إلى الحج سبب للخطوات و سبب لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت إلى ذلك الحد من المسافة و قد عرفت أن العلل المؤثرة إنما يتخصص تأثيرها بواسطة علل معدة مقربة للعلل المؤثرة إلى معلولها بعد ما لم تكن قريبة و إن ذلك بسبب أن قبل كل حادث حادثا هذا إذا كانت أو أمكنت للماهية أشخاص كثيرة و أما إذا لم يمكن لها إلا واحد فيصير الإرادة الكلية سببا لوجود الشخص الجزئي لأن إمكانه الذاتي كاف في قبوله الوجود بخلاف واحد من أفراد نوع فلا يكفي إمكان نوعها لإمكان الشخص بل لا بد من حدوث إمكان زائد على إمكان النوع في مواد شخصيته

فصل (8) في أن العلة هل هي أقوى من معلولها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 187

البداهة حاكمة بأن العلة المؤثرة هي أقوى لذاتها من معلولها

فيما يقع به العلية و في غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء و الشيخ الرئيس قد فصل القول في هذه المسألة بأن المعلول إما أن يحتاج إلى العلة لذاته و طبيعته أو بشخصيته و هويته - و الأول يقتضى أن تكون العلة مخالفة له في الماهية و إلا لزم عليه الشيء لنفسه و أما الثاني ككون هذه النار معلولة لتلك النار و الابن معلولا للأب فلا يجوز أن يكون أقوى من العلة في تلك الطبيعة لأن تلك الزيادة معلولة و لا سبب لها و ليست حاصله للفاعل حتى يقتضيها و لا يمكن أن يسند إلى زيادة استعداد مادية له لأن المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة أو مقتضية و أما أنه هل يكون مساويا للعللة فنقول ذلك التساوى إما أن يعتبر في حقيقتيهما أو وجوديهما فعلى الأول إما أن يتساوى مادتهما أم لا فإن لم تتساويا فإما أن تتساويا في قبول ذلك الأثر أو تختلفا فالأول^{٣٥٩} كالحال في اتباع سطح النار لسطح فلك القمر في الحركة و أما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر^{٣٦٠} فإن الضوءين مختلفان بالقوة و الضعف و من جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف الماهية جعلهما نوعين و من جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد و أما إذا كانت المادتان متساويتين - فلا يخلو إما أن تكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الأثر أو يكون فيها ما

³⁵⁸ (2) الحاصل أن الإرادة القديمة تتعلق بالمبدع و لا إشكال و كذا تتعلق بالمخترع و لا إشكال و بالكائن الحادث فلا إشكال أيضا كما سيأتي أن علة كل حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث، س ر ه

³⁵⁹ (1) أي متساوي المادتين في قبول الأثر كحال الاتباع المذكور فهنا العلة و المعلول - و هما الحركتان متساويتا الحقيقة و المادتان أي الموضوعان و هما سطح الفلك و سطح النار غير متساويتين و لكنهما متساويتان في قبول الحركة سرعة و بقاء بدلالة الطلوع و الغروب في ذوات الأذناب و نظائرها من الكواكب، س ر ه

³⁶⁰ (2) اختلاف الموضوعين هنا مع كون الشمس و القمر كليهما فلكيين باعتبار اختلافهما النوعي و انحصار نوع كل فلك و فلكي في شخصه، س ر ه

يعاوقه الأول هو الاستعداد التام و هو على ثلاثة أقسام فإنه إما أن يكون فى المادة ما يعين على ذلك الأثر و يبقى معه مثل تبريد الماء فإن فيه قوة تعين على هذا الأثر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 188

و إما أن يكون فيها ما يعاوق الأثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الأثر كالشعر إذا شاب عن سواد و إما أن لا يكون فيها معاوق و لا معاون كالتفه فى قبول الطعوم ففى هذه الأقسام يجوز أن يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل النار يحيل الماء نارا و الملح يحيل العسل ملحا فإن الصور الجوهرية التى لهذه الأمور لا تكون متفاوتة بالشدة و الضعف كما هو المشهور و المادة قابلة لآثار تلك الصور لكونها مماثلة لمادة الفاعل و لا معاوق و لا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها و أما إذا كان فى المادة ما يعاوق الأثر و هو الاستعداد الناقص كالماء فى قبوله للتسخن من النار لأن طبيعته مانعة عن قبول هذا الأثر فهانذا المنفعل أضعف من الفاعل على كل حال لأن مادة المنفعل معاوق عن ذلك الأثر و ليس فى مادة الفاعل معاوق و الشيء مع العائق لا يكون كالشيء لا معه- و لهذا فغير النار إذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها.

و أما الإيراد بحال الفلزات المذابة بالنار

و المسبوكات يكون سخونتها أقوى- من سخونة النار حيث يحترق اليد بها بمجرد الملاقاة دون النار.

فالجواب بوجوه مذكورة فى الشفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة ملاقاة اليد إياها عسرة الزوال هى عن اليد و كون النار غير صرفه بل ممزجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة بأجرام هوائية و أرضية كاسرة إياها من حاق حرها- فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة أقوى من ما يحسن من النار و هذا كله إذا كان النظر إلى حقيقتى العلة و المعلول المشتركين فى الماهية و أما إذا كان النظر إلى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم و التأخر لأن العلة مفيدة و المعلول مستفيد الوجود فالنار الحاصلة من نار أخرى و إن تساويا فى النارية لكن المفيدة أقدم من المستفيدة لا فى كونها نارا بل فى أنها موجودة و كذا الأب يتقدم على الابن لا فى كونه إنسانا بل فى كونه موجودا و أما إذا كان المعلول لا يشارك العلة فى الماهية و لا فى المادة بل فى الوجود فالحق أن الوجود فى العلة أقوى و أقدم و أغنى و أوجب لكن الشيخ ذكر أن التفاوت بين الوجودين لا يكون بالأشد و الأضعف و الأقوى و الأنقص لأن الوجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 189

من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة و المعلوم إنما يكون في أمور ثلاثة التقدم و التأخر و الاستغناء و الحاجة و الوجوب و الإمكان أقول لعله أراد³⁶¹ بالوجوب هاهنا نفس المعنى العام الذى يقال له الوجود الإثباتى الذى يحمل على الماهيات فى الذهن و يعرض للنسبة بينها و بينه كيفية الوجود و الإمكان و الامتناع و لذلك قيد الوجود فى عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود و أما الوجود الحقيقى الذى يطرد العدم و ينافيه فلا شبهة للقائلين به أنه مما يتفاوت فى الشدة و الضعف و القوة كيف و الشيخ قد صرح فى كثير من مواضع كتبه بأن بعض الموجودات قوية الوجود و بعضها ضعيفة كالزمان و الحركة و أشباهها و أيضا الماهية- قد تكون مشتركة بين الوجود الذهنى و الخارجى و التفاوت بينهما بالوجودين و لا شك أن الخارجى أقوى من الذهنى لأنه مبدأ الآثار المختصة دون الذهنى

فصل (9) فى أنه كيف³⁶² يصح قولهم بأن العلة التامة للشيء المركب يكون معه

اعلم أنا قد بينا أن ماهية الشيء هى عين صورته و مبدأ فصله الأخير حتى لو وجدت

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص: 190

الصورة مجردة أو وجد الفصل الأخير لكان جميع المعانى الداخلة فى ماهية ذلك الشيء أو المقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لازمة لذلك الفصل فصورة الإنسان مثلا إذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدءا للنطق و الحياة و الإحساس و التغذية و التوليد و التجسم إلا أنها³⁶³ لكمالياتها و غنائها عن مزاوله هذه الأفعال لا

³⁶¹ (1) أو لعله بنى ما ذكره على أن الشدة و الضعف من خواص الكيف عند القوم و الوجود ليس بعرض و لا بجوهر لكن توجيه كلامه بما ذكره المصنف قدس سره أولى لتوصيفه الوجود بالقوة و الضعف و إن لم يكن فى تقييده الوجود بالحيثية دلالة على ما أراده، س ر ه
³⁶² (2) حتى أنكروا تقدم العلة التامة على المعلوم إذ من أجزائها المادة و الصورة اللتان هما مع المعلوم بل عينه و الحاصل الاعتذار بأن العلة المادية و الصورية معتبرتان فى ناحية العلة لا المعلوم فإن المعلوم أمر وحداني هو صورته التى هو بها ما هو فكيف يتحقق المادة و الصورة- بما هما شيئان فى المعلوم حتى يقال هما فى العلة عين ما فى المعلوم فلا تقدم نعم المركب من المادة و الصورة لزم وجوده فى مرتبة وجود ذلك المعلوم الوحداني لجامعيته للكمالات السابقة بنحو أعلى فالركب كاللازم المتحقق بالعرض للملزوم بلا استيناف علة له سوى علة الملزوم فتلك العلة مقدمة على ذلك المعلوم الوحداني و لا مادة و صورة بالذات فيه حتى يقال إن العلة معه أو عينه لكونه نحو الوجود فهذا التحقيق يتخلص عن مضيق شبهة تقدم العلة التامة على المعلوم و لا حاجة إلى ما ذكره المحقق اللاهيجي ره من أن المقدم هو مجموع الأحاد بالأسر و المؤخر هو المجموع بشرط الاجتماع و إن كان هذا أيضا وجهها وجبها على سياق أثرابه.
و بالجملة مقصود المصنف قدس سره أمران أحدهما إثبات التقدم للعلة التامة على المعلوم بالذات الذى هو الأمر البسيط إذ لا مانع و هو وجدان المادة و الصورة المخصوصة التى يكون علة ثم كيف لا يكون العلة التامة متقدمة و هى العلة بالفعل دون غيرها فلو لم تتقدم كان ما هو علة غير متقدم و ما متقدم غير علة حقيقة.

و ثانيهما إثبات المعية لها مع المعلوم بالعرض و هو المركب الموجود بالعرض بوجود منشأ انتزاعه لأنه قابل التحليل فهذا تأويل لقول من قال العلة التامة للمعلوم المركب معه- و فيه أيضا تأويل لقول من قال بعدم مجعولية المركب و به ينتفع أيضا فى المعاد و لهذا كان من المشرقيات، س

ره
³⁶³ (1) أي عن مزاوله مادياتها و دنوياتها لا مجرداتها و أخروياتها كالجسم الصوري الصرف و الإحساس و التغذية و النكاح الأخرويات و إن كانت بطريق اللزوم و الطبيعية و الغناء عنها جميعا كالغناء عن النامية فى سن الوقوف و السر فى الغناء جامعيتها لوجودات مبادئها- و اكتفاؤها بعلمها الحضورى بالمرئيات و المسموعات و باقى المدركات عن الحواس و بالقدرة التامة عن القوى المحركة هذا فى العقل البسيط و فى غيره بنحو أشرنا إليه، س ره

يفعلها كما يفعلها عند النقص و القصور عن درجة التمام و كذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية و ما يتضمنه.

إذا عرفت هذا فنقول الأسباب و العلل إنما يحتاج إليها الصورة في نحو وجودها الكوني لأنها الأمر الوجداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية و إذا وجدت بوجود عللها و شرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها و من المادة القريبة من غير استيناف علة أخرى له فبهذا الوجه يقال إن العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن المركب كما أنه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 191

موجود بالعرض على ما مر كذلك معلول بالعرض و المعلول بالعرض يجوز أن يكون معا لما هي علة له بالعرض إذ لا افتقار بالذات له إليها فاعلم هذا فإنه من الحكمة المشرقية

فصل (10) في أحكام مشتركة بين العلل الأربع³⁶⁴ و هي أمور ستة

أحدهما كونها بالذات و بالعرض

فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدءا للفعل و الفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك و هو على أقسام- الأول أن يكون فعله بالذات إزالة ضد شيء فينسب إليه وجود الضد الآخر- لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فإن فعله بالذات إزالة الصفراء و إذا زالت الصفراء حصلت البرودة فتضاف إليها.

و الثاني أن يكون الفاعل مزيلا للمانع و إن لم يفد مع المنع ضدا كمزيل الدعامة فإنه يقال هادم السقف.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 192

و الثالث أن يكون للشيء صفات كثيرة و هو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشيء بالذات فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبنى أو الباني يكتب أو الأسود يتحرك.

³⁶⁴ (1) كون العلل أربعا مما تسالمت عليه الحكماء و قد برهنوا على وجود العلة الغائية في مباحث الغاية و على وجود العلتين الصورية و المادية في مباحث الهيولى و الصورة و أما العلة الفاعلية فقد اعتمدوا في وجودها على وضوحه غير أن المشتغلين بالأبحاث الطبيعية اليوم بنوا أبحاثهم على انحصار العلة في العلة المادية و لذلك نسبوا الحكماء إلى القول بالاتفاق حيث ذكروا أن العالم يستند في وجوده إلى فاعل من غير مادة و هو الله عز اسمه و الحق في ذلك قول الحكماء- فإننا لا نشك في أن الآثار الحادثة من الماديات عند تفاعلها مختلفة بالفعل و الانفعال فإذا حدث الاشتعال عند اقتران النار بالقطن لم نشك أن هناك أثرين أثر للنار و أثر للقطن و أن أثر النار كأنه شيء موجود لها في نفسها تعديا إلى غيره كالرشح و إن لم يكن رشحا و أن أثر القطن ليس موجودا له قبل الاقتران و إنما يجدها بالاقتران عن النار فالموثران يختلفان بالإعطاء و الأخذ و الأمر في جميع الحوادث المادية على هذا النمط فالعلل المادية من جهة آثارها على قسمين قسم منها يعمل عمله على نعت الوجدان و الأعضاء و قسم منها على نعت الفقدان و الأخذ- و الأول العلة الفاعلية و الثاني العلة القابلية و أحكامهما مختلفة، طمعة

الرابع الغايات الاتفاقيه إذا نسبت إلى الفاعل الطبيعي أو الاختياري كالحجر إذا شج عضوا عند الهبوط و إنما عرض له ذلك لأن فعله بالذات أن يهبط فاتفق أن وقع العضو³⁶⁵ في مسافته و من هذا القسم حفظ يبوسه الأرض للشكل الغير الكرى.

و الخامس أن يكون المقارن للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا و أما المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها تكون قابلة للصورة المعينه و التي بالعرض فأمران- الأول أن يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء.

و الثاني أن يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا- كما يقال الطبيب يتعالج فإنه³⁶⁶ لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض و أما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسى و التي بالعرض كالسواد و البياض- و أما الغاية الذاتية و العرضية فكما ستعرف.

و ثانيها القرب و البعد

فالفاعل القريب هو الذى يباشر الفعل يعنى لا واسطه بينه و بين فعله كالوتر لتحريك الأعضاء و البعيد كالنفس و ما قبلها و المتوسط كالقوة المحركة التي للوتر و قبلها القوة الشوقية و قبلها التصديق أو ما فى حكمه و المادة

الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 193

القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليها أو حدوث حالة أخرى فيها مثل الأعضاء لصورة البدن و البعيدة ما لا يكون كذلك إما لأنه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل أو إن كان فلا بد من أحوال ليستفيد بها قبول تلك الصور فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو و الثاني مثل الغذاء لصورة الخلط- أو النطفة لصورة الحيوان فإن ذلك لا يتم إلا بعد أطوار كثيرة و الصورة القريبة كالتربيع للمربع و البعيدة كذى الزاوية له و الغاية القريبة كالصحة للدواء و البعيدة كالسعادة للدواء-

و ثالثها الخصوص و العموم

فالفاعل الخاص ما ينفع عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد و العام ما ينفع عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين و العام قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تعالى و قد يكون لبعضها غيره- و المادة الخاصة ما لا

³⁶⁵ (1) و لهذا يسمى هذا القسم بالبخت و الاتفاق و هو واقع فى عالم التكوين العنصري- دون الإبداعى الكلى و البخت و الاتفاق إنما يتصور بالنسبة إلى نظام الجزئى لا بالنظر إلى النظام الجملى الكلى فافهم، ن ره

³⁶⁶ (2) و هذا القسم يسمى مادة بمعنى الحامل للاستعداد كما مر، ن ره

يمكن أن يحلها إلا تلك الصورة مثل جسم الإنسان لصورته- و المادة العامة مثل الخشب لصورة السرير و الكرسي و غيرهما و الهولى الأولى مادة للكل و فرق بين القريب و الخاص فقد يكون قريباً و عاماً مثل الخشب للسرير و غيره و الصورة الخاصة فهى حد الشئ و فصله أو خاصته و العامة كأجناس تلك- و الغاية الخاصة فهى التى لا تحصل إلا من طريق واحد و العامة هى التى تحصل من طرق متعددة.

و رابعها الكلى و الجزئى

فالفاعل الجزئى هو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصى أو نوعى أو جنسى كل فى مقابل نظيره و الكلى هو أن لا يوازى الشئ بمثله مثل الطبيعة لهذا العلاج أو الصانع للعلاج و فى المادة كذلك- و أما فى الصورة فلا فرق بين الكلية و الجزئية و بين الخصوص و العموم و أما فى الغاية فالجزئى كقبض زيد على فلان الغريم فى حركته المخصوصة و أما الكلى فكالانتصاف من الظالم.

و خامسها البسيط و المركب

فالفاعل البسيط هو الشئ الأحدى الذات و أحق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 194

العلل بذلك هو المبدأ الأول و المركب منه ما يكون مؤثرته لاجتماع عدة أمور- إما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة أو مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة و الحساسة و المادة البسيطة كالهولى للجسمية و المركبة كالعقاقير للترياق و الصورة البسيطة مثل صورة الماء و النار و الصورة المركبة مثل صورة الإنسان- التى هى عبارة عن المجموع الحاصل من عدة أمور و فيه تأمل و الغاية البسيطة مثل الشبع للأكل و المركبة هى المطلوب المركب من أمور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية.

و سادسها القوة و الفعل

فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه- و يصح اشتعالها فيه و القوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب المنتهى للكتابة عليها- و قد تكون بعيدة كقوة الصبى عليها و الموضوع قد تكون بالقوة مثل النطفة لصورة الإنسان و قد تكون بالفعل كبدن الإنسان لصورته و أما الصورة فقد يكون بالفعل و ذلك عند وجودها و قد تكون بالقوة و هى الإمكان المقارن لعدم الصورة فى الموضوع المعين و أما كون الغاية بالقوة أو بالفعل

فهو ككون الصورة بالقوة و بالفعل لأن الغاية بالقياس إلى شيء صورة بالقياس إلى صورته كما أن الغاية
لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل^{٣٦٧}

فصل (11) في أنه هل يجوز أن يكون للشيء البسيط علّة مركبة من أجزاء

قد جوزه كثير من الفضلاء و الحق امتناعه

كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله^{٣٦٨} لا يجوز صدور البسيط عن المركب لأنه إن استقل واحد من
أجزائه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 195

بالعلة لا يمكن استناد المعلول إلى الباقي و إلا إن كان له تأثير في شيء من المعلول لا في كله لأنه خلاف
الفرض كان مركبا لا بسيطا و إن لم يكن لشيء منها تأثير في شيء منه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد
هو العلة فإن كان عدميا لم يكن مستقلا بالتأثير في الوجود و إلا لزم التسلسل في صدوره عن المركب إن
كان بسيطا- و في صدور البسيط عنه إن كان مركبا و إن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع- فلا
يكون الكل مؤثرا قال و يلزم منه أن يكون علّة الحادث مركبة لوجوب حدوثها أيضا و إلا لكان صدور
الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحاً من غير مرجح- فلو كانت بسيطة توجب لأجل حدوثها حدوث علتها
و لأجل بساطتها بساطتها و لزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل و معلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت
علّة الحادث مركبة خارجية فإنه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها^{٣٦٩} من أمرين قديم و حادث

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 196

³⁶⁷ (1) و هذه الخاصة إنما هي في الأفعال الإرادية التي تتوقف على تقدم يشتمل على التصديق بالغاية و ذلك بنوع من التجوز و حقيقة الغاية هي
الكمال الذي ينتهي إليه الفعل أو يريده الفاعل فيصدر عنه الفعل و سيجيء، ط مدة

³⁶⁸ (2) ظاهر كلام هذا المحقق أن مراده من البساطة أن لا يكون هناك كثرة مؤلفة من موجودات نفسية كالمادة و الصورة و على هذا فيرد عليه
أنهم متفقون على أن الأعراض بسيطة في الخارج و أن الأعراض العارضة على كل نوع فاعله ذلك النوع فهذه العلة إما بسيطة فيلزم قدمه و ليس
كذلك و إما مركبة فيلزم صدور العرض البسيط من المركب هذا و لكن المصنف قدس سره حيث يذكر فيما يأتي أن النفس غير بسيطة يظهر منه
أنه فسر البسيط بما ليس بمؤلف من موجودات لها كثرة موجودة سواء فيه الوجود النفسي و غيره و على هذا فيسقط الاعتراض بالأعراض- لكون
وجوداتها تعلقية متعلقة بالموضوع كالنفس بالبدن لكن يتوجه عليه إشكال آخر و هو أن الكثرة و التركيب المفروض في ذوات الأمور الحادثة
الموجودة في هذا العالم الطبيعي لا بد أن تنتهي إلى الأحاد و البسائط و إلا لم توجد الكثرة و لازمه تركب الحادث من أمور قديمة فتكون مواد
الأشياء و صورها قديمة و هو باطل بالضرورة و قد أجاب المصنف رة عنه فيما سيأتي بأن حدوث الجزء الصوري ذاتي له فلا يحتاج إلى علة و
أنت خبير بأنه لو بني الكلام على ذاتية الحدث على ما يقتضيه القول بالحركة الجوهرية لم يتم البيان في أن علة الحادث مركبة و لا أن كل حادث
مركب، ط مدة

³⁶⁹ (1) أي تركيباً اعتبارياً من أمرين قديم هو وجه الله الثابت على حالة واحدة المنور لكل مادة قابلة تتخطى إلى ساحة حضوره أو هو العقل
المفارق الباقي ببقائه لأنه من أسمائه الحسنى و صفاته العليا الفعلية كالعقل العاشر لإحداث مركبات هذا العالم الكياني و حادث هو بعض من أبعاد
الحركة الوضعية الفلكية، س رة

و يكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده فى وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة و الشرط جاز أن يكون عديميا فلا يجتمع إذن أمور موجودة معا و لها ترتب العلية و المعلولية إلى غير النهاية قال و يلزم منه أن يكون كل حادث مركبا- و إلا كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديما و يلزم منه قدم النفس انتهى كلامه و اعترض عليه شارح كتاب حكمه الإشراق بأن ما ذكره منقوض تفصيلا و إجمالا و معارض.

أما الأول فلأنه على تقدير أن لا يستقل واحد من أجزائه بالعلية يجوز أن يكون له تأثير فى كل المعلول و لا يلزم منه خلاف المفروض لأن المفروض عدم استقلاله بالتأثير لا نفس التأثير بل يجوز أن يكون تأثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق أى فى كلام الماتن فى مثال تحريك جماعة من الناس حجرا واحدا قال و لا نسلم أنه إن لم يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت- إذ لا يلزم من انتفاء أمر زائد هو العلة انتفاء أمر زائد هو شرط تأثيرها كالاتحاد فيما نحن فيه و على هذا لا يبقى الأجزاء مثل ما كانت و لا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تأثيره.

و أما الثانى فلأنه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لأن الجزء الصورى من كل حادث مركب حادث لأنه معه بالفعل بل بالزمان و هو إن كان بسيطا فهو المطلوب و إن كان مركبا عاد الكلام و لا يتسلسل لاستحالة لا نهاية أجزاء الشئ- بل ينتهى إلى ما هو بسيط و إذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته و من حدوثه حدوثها و يلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت.

و أما الثالث فبأن نقول ما ذكرتم و إن دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لأنه إذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علته إلى ما هو مركب و إلا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 197

مرة انتهى ما ذكره فى ذلك الشرح.

و إنى ذكرت فى الحواشى التى علققتها على ذلك الكتاب و شرحه بأن كلام هذا القائل قوى جدا فى جميع ما ذكره إلا فى قدم النفس بما هى نفس و لا يرد عليه شئ من الإيرادات الثلاثة التى أوردها ذلك العلامة أما النقض التفصيلى فالمنع الذى أشار إليه بقوله لجواز أن يؤثر الشئ فى كل المعلول و لا يكون مستقلا بالتأثير- بل يكون تأثيره فيه متوقفا على الغير كما فى المثال المذكور إلى آخره ساقط لا اتجاه له فإن كل واحد من العشرة إذا كان مؤثرا فى كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز أن يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتأثير مجتمعة و ذلك واضح البطلان بيان الملازمة أن العلة إن كانت كل

واحدة من الآحاد بشرط التسعة الباقية و كانت الآحاد فى درجة واحدة و نسبة واحدة فى العلية و التأثير لزم ما ذكرناه و إن كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي و ذلك مع كونه ترجيحاً بلا مرجح فالعلة الموجبة هى ذلك الواحد بعينه و هو خلاف المفروض - و إن كان الآحاد مع وصف الجمعية هى العلة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل إذا لم يكن معها جزء صورى فى الخارج و الكلام فى الجزء الصورى عائد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذى ذكره أو ما يجرى مجراه إن كان اعتبارياً محضاً فلا تأثير له فى حصول أمر عيني خارجي و مثال تحريك الثقل بعده رجال يمتنع التحريك ببعضهم مما سيأتى حله و إن كان أمراً موجوداً فيكون حادثاً فيعود الكلام فى حدوثه - و أما النقض الإجمالى فيجوابه أنا نختار أن الجزء الصورى للمركب مركب و ينتهى إلى جزء بسيط لكن³⁷⁰ لا نسلم أن كل جزء من أجزاء الحادث يجب أن يكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 198

حادثاً وجودياً موصوفاً بحدوث زائد على هويته التجديدية الاتصالية كما فى أجزاء الزمان و الحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته إلى علة حادثه بسيطة - ليلزم منه التسلسل الممتنع و أما المعارضة فمدفوعة لتوقفها على حادث بسيط - يزيد حدوثه على ذاته و هو فى محل المنع كما عرفت و ستعلم تحقيق مستند هذا المنع و ما ذكره هذا القائل المذكور من أن علة الحادث مركبة من جزء مستمر و جزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء - فى ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطة الحركة التى يكون حقيقتها منتظمة - من هوية متجددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث و مطابق أيضاً لما حققناه و برهنا عليه كما سيجىء بيانه فى إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه من جهة إثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهوية الاتصالية التى كالحركة³⁷¹ و هى الطبيعة السارية فى الأجسام لأن حقيقتها باقية على نعت التجدد ملتزمة من أجزاء متصلة متكررة فى الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق و عدمه يستلزم وجود اللاحق و هذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل و أما بطلان قوله بقدم النفوس فستعلم بيانه فى مباحث النفس إن شاء الله تعالى من أن النفس بما هى نفس أى لها هذا الوجود التعلقى ليست بسيطة كما تصوره حتى تكون قديمة بل هى متعلقة الذات بجرم طبيعى حكمها حكم الطبيعة فى انتظام حقيقتها من جهتين إحداهما ما بالفعل و الأخرى ما بالقوة

³⁷⁰ (1) الأولى أن يقال جزء الحادث ليس حادثاً مستقلاً على حياله حتى يحتاج إلى علة على حدة - بل يكفيه علة ذلك المركب و أما ما ذكره قدس سره من أن الحدوث ذاتي له و الذاتي لا يعلل - فإنما يستقيم فى الحدوث بمعنى التجدد الذاتي لا فى الحدوث بمعنى الكون بعد أن لم يكن و جزء الحادث حادث بالمعنى الثانى أيضاً فلا بد له من مخصص للحدوث و هو أيضاً حادث بهذا المعنى و هلم جرا فيتسلسل، س ر ه

³⁷¹ (1) أى كالحركة العرضية و إلا فحركة الطبيعة أيضاً من أفراد مطلق الحركة لكنها حركة جوهرية و المسلكان متوافقان إلا أن الشرط للحدوث على طريقتهم أبعاد سيلان الوضع الفلكي - و على طريقة المصنف قدس سره أبعاد سيلان الطبيعة الفلكية الدائمة الحافظة للزمان و أما غيرها من الطبائع فمنقطعة، س ر ه

و مما قيل فى هذا المقام إنه يجوز أن يكون للبسيط علة مركبة من أجزاء فإن جزء العلة للشئ الواحدى لا أثر له بنفسه بل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 199

٣٧٢

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 2 ؛ ص 199

المجموع له أثر واحد لا أن لكل واحد فيه أثرا فقد لا يكون لكل واحد أثر و لا يلزم أن يكون حكم كل واحد حكما على المجموع لأنه لا يلزم من كون كل واحد- من أجزاء العشرة غير زوج أن لا يكون العشرة زوجا بل المجموع له أثر و هو نفس المعلول الواحدى و كما أن جزء العلة التى هى ذات أجزاء مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول و لا يلزم أن يقتضى جزء المعلول فذلك الأجزاء التى من نوع واحد فإنه إذا حرك ألف من الناس حجرا حركة معينة فى زمانها و مسافتها لا يلزم أن يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقل جزءا من تلك الحركة هو حصه منها بل قد لا يقدر على تحريك أصلا و إذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقي علم منه أن وجود الواحد الذى هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد و ليس كذلك عند الاجتماع.

هذا ما ذكره بعض الأعظم^{٣٧٣} قلت فى الجواب تحقيقا للمقام إن المركب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 200

³⁷² صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربى - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

³⁷³ (1) هو الشيخ الإشراقي قدس سره قد ذكره في كتابه المسمى بحكمة الإشراق و عند ذلك الشيخ العظيم كل مجموع موجود على حدة وراء كل واحد و لذلك جوز صدور بعض العقول عن جملة منها و بعضها عن مجموع جهتين مثلا من الجهات التي في العقول و سيأتي بيان طريقته قدس سره إن شاء الله فعلة كل موجود متأثر له وحدة حقيقية.

إن قلت ذلك الواحد المتأثر إن كان له الحدوث بمعنى الكون بعد أن لم يكن و الحادث البسيط عنده ليس معلولا للمركب كما مر لزوم التسلسل. قلت العقل الفعال علته المؤثرة و هي العلة المفيضه و هو واحد بسيط بشرط خارج هو جزء من الحركة الفلكية مفيد مؤثر فيه و مقصوده قدس سره أن العلة المؤثرة لا تكون مركبة- و مجموع أمرين أو أمور كما قال الشيخ الإشراقي قدس سره إن المجموع هو المؤثر و كل واحد ليس بمؤثر و الحال أن الاجتماع ليس بموجود و أما العلة التامة للحادث فلا بأس بكونها مركبة- مثل مجموع أمر قديم و شرط حادث و عند القوم العلة التامة للحادث مجموع أمور بعضها عدم و عدمي كرفع المانع و كالمعد و قد نقلنا من صاحب المواقف إرجاع رفع المانع إلى الأمر الوجودي و أيضا الواحد الحقيقي من الحوادث و إن كان بسيطا من جهة إلا أنه مركب من جهة أخرى- كما سيصرح بقوله و إن كان كثيرا من جهة أخرى، س ر ه

لا يخلو إما أن يكون له جزء صوري أو لم يكن و صورته الشيء هي تمامه و جهته وجوده و وحدته و قد مر أن وجود كل شيء هو بعينه وحدته و ما يكون وحدته ضعيفه كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة و الانقسام كان وجوده أيضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الآحاد و المعدوم بما هو معدوم لا تأثير له و مثل ذلك الوجود أى الذى كالأعداد و المقادير كان تأثيره عين تأثير الآحاد و الأجزاء فعلة كل موجود متأصل له وحدة حقيقية لا بد أن يكون وحدتها وحدة حقيقية أقوى من وحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود وحداني فلا بد أن يكون له جزء صوري هو فى الحقيقة علة إذا تقرر هذا فقولاه بل المجموع له أثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار أنه مجموع و اعتبار أنه آحاد فهو بالاعتبار الأول شيء واحد لكن جهته وحدته إما أن تكون اعتباريا غير حقيقى كوحدة العسكر مثلا و إما أن يكون أمرا حقيقيا كالصور النوعية للمركب العنصرى ففى كون المجموع علة للأثر ثلاثة احتمالات أحدها أن يكون جهته التأثير و العلية هي الآحاد و الأجزاء فلا بد أن يكون لكل واحد منها أثر و يكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد و الأجزاء و إلا فلا يكون للمجموع أثر أصلا إذ ليس المجموع إلا عين الآحاد و وصف الاجتماع ليس بأمر زائد له تحقق فى الواقع إلا بمحض الاعتبار الذى لا أثر له و الاحتمال الثانى أن يكون جهته التأثير - هي الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجرى مجرى الأول لأن الوحدة هاهنا ضعيفة تابعة للكثرة فلها أثر ضعيف تابع لأثر الكثرة و العمدة و الأصل فى المؤثرية هي الآحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية و أما الاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق كتأثير المغناطيس فى جذب الحديد و تأثير الترياقات فى دفع السموم فحينئذ كان المؤثر فى الحقيقة هو شيئا واحدا بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء فثبت أن علة الواحد واحد بالذات و إن كان كثيرا من جهة أخرى و أما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 201

مثال تحريك جماعة حجرا ثقيلًا أو رسوب السفينة المملوءة من الحنطة فى البحر مع أن بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه و للحبة الواحدة لها أثر فى رسوبها فالحق فيه أن لكل واحد من الآحاد و الأجزاء أثرا ضعيفا فى ذلك التحريك و لو فى الإعداد و تحصيل الاستعداد بإحالة المادة لكن يزول أثره بتخلل الزمان بينه و بين اللاحق الآخر و التأثيرات المتلاحقة من المتفرقات فى التأثير يضمحل بتراخى الزمان بينها - فلا يظهر أثر كل منها و لا أثر المجموع لورود مصاد التأثير على كل منها حتى لو فرض أحد كون تأثير كل منها و فعله سواء كان محسوسا أو غير محسوس باقيا فى المادة المنفصلة عنها المتحركة بها بأن لا يمحو ذلك الأثر بتراخى الزمان يلزم ترتب الأثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول أثر كل من

الآحاد عند لحوق الآخر فإن كل فعل جسماني له زمان معين لا يمكن بقاؤه أكثر من ذلك الزمان طويلا كان أو قصيرا كما يمحو أثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بلحظة فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجرا ثقيلًا بقاء أثر التحريكات- و تلاحق تأثير كل منهم تأثير صاحبه مع افتراقهم في الزمان كان التأثير المذكور المعين حاصلًا عند تحريك الرجل الأخير إياه عند حصول المبلغ المذكور من الآحاد- و لو على التراخي فيرى عند ذلك رجلا واحدا كأنه حرك بقوة نفسه الواحدة حجرا عظيما و الحال أنه قد تحرك بمجموع قوى تلك الأشخاص فثبت أن الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجا إليه لأجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لأجل انحفاظ آثار الآحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الآخر و لا يمحو أثر كل واحد بانقضاء زمان تأثيره فتأمل في هذا المقام لتعلم حقيقة ما قررناه و أوضحناه- لتنفعك في كثير من المواضع كمسألة كون القوى الجسمانية متناهية الفعل و الانفعال و غير ذلك و الله ولى العصمة و الإلهام

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 202

فصل (12) ماهية^{٣٧٤} الممكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها و بشرط عدمها يمتنع و عند قطع النظر عن الشرطين باقية على إمكانها الأصلي

فمن خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرائط و ليس لغيره من الجهات هذا و لا يجب للعلّة مقارنة العدم و لا من شرط تعلق الشيء بالفاعل أن يكون وجوده- بعد العدم و كون الحادث مسبوقا بوجوده بالعدم من لوازمه المستندة إلى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه فهناك عدم سابق و وجود لاحق و صفه محمولة على الذات و هي كونها بعد العدم فالعدم السابق مستند إلى عدم العلّة و الوجود البعد إنما هو من إفاضة العلّة و كون الذات بعد العدم ليس من الأوصاف الممكنة للحقوق- و اللالحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر إلى علّة غير الذات أ ليس إذا فرضناها من الصفات الجوازية التي تلحق الموصوف بعلّة أخرى غير الذات أو غير علّة الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفه الحادث أ هي هوية إمكانية مستدعية للتعلق بالعلّة فيكون بذاتها من دون أن يكتنفها الحادث صادرة عن الفاعل- فتحققت غير مخلوطة بالحادث بل أزلى الوجود لعدم الواسطة^{٣٧٥} فحينئذ فرض لحوق الحادث بها بعلّة أخرى يكون متناقضا أم هي بحسب نفس هويتها خارجة

³⁷⁴ (1) ذكر في هذا الفصل مطالب أربعة أحدها أنه من خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرطين و ثانيها عدم وجوب مقارنة العدم الزماني للمعلول في العلّة و ثالثها أن الحادث أي كون وجود الحادث بعد العدم من لوازم ماهية الموجودة فهو ذاتي لا يعلل كما أن الإمكان لازم الماهية من حيث هي فلا يعلل فالنقائص ليست من الجاعل للزومه للحادث ليس محوجا إليه أيضا لأن المحوج لا بد أن يكون في نفسه محتاجا بالذات و ليس فليس، س ر ه

³⁷⁵ (2) أي واسطة المادة باستعدادها فواسطة المادة باستعدادها توجب الحدوث الزماني، ن ر ه

عن حد الإمكان إلى أحد القسمين و إنما إمكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث - فيكون الحادث واجب الوجود بذاته أو ممتنع الوجود بذاته و هو فاسد و يلزم أيضا كونه بذاته سرمدى الوجود أو العدم ثم يلحقها حدوث مقابلة بعلة فيعود المحذور السابق على وجه³⁷⁶ أفحش ثم من البين أنه لو فرض للحادث وجود أزلى لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر إلى هذا الوجود إلا أن يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تأثير مؤثر فلا تأثير للفاعل إلا في نفس الوجود مستمرا كان أو منقطعا فالوجود و إن لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفية أعنى الحدوث عند حصول الوجود له واجب و لا استبعاد في أن يكون - اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكنا إلا أنه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة أخرى عند ذلك واجبا و الواجب لا علة له و لا يلزم من كون وجوده أو عدمه يمكن³⁷⁷ أن يكون و أن لا يكون كون وجوده بعد العدم أو عدمه بعد الوجود يمكن أن يكون و أن لا يكون حتى ينسب إلى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم و إن كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم.

و ربما ظن قوم أن الشيء إنما يحتاج إلى العلة لحدوثه بمعنى أن علة افتقاره إلى الفاعل هي الحدوث فإذا حدث و وجد فقد استغنى عن العلة و هذا أيضا³⁷⁸ باطل لأننا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق و الوجود اللاحق و كون ذلك الوجود

بعد العدم و تفحصنا عن علة الافتقار إلى الفاعل أ هي أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شيء إلا القسم الرابع أما العدم السابق فلأنه نفى محض لا يصلح للعلية و أما الوجود فلأنه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجد المتوقف على علة الحاجة إليه فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب و أما الحدوث فلافتقاره إلى الوجود لأنه كيفية و صفة له و قد علمت افتقار

³⁷⁶ (1) إذ في السابق تحقق جمع بين المتنافيين من وجه واحد الحدوث و الأزلية و هنا من وجهين هذا و الجمع بين الوجوب الذاتي أو الامتناع الذاتي و الحدوث، س ره

³⁷⁷ (2) و من هنا قيل بكون لوازم الذوات المجعولة بالذات مجعولة بالعرض لا بالذات - و لكنه فرق بين هذا الوجوب و الوجوب الذاتي الذي هو قسيم الإمكان كما قرر في محله، ن ره

³⁷⁸ (3) أي كما أن معللية الحدوث و عدم ذاتيته للحادث باطل كذلك عليته للافتقار باطل، س ره

الوجود إلى علة الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت هذا^{٣٧٩} ما يناسب^{٣٨٠} طريقة القوم

فصل (13) في أن البسيط الذي لا تركيب فيه أصلا لا يكون علة لشيئين بينهما معية بالطبع

البسيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات و علة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة أو شرط أو غاية أو وقت أو غير ذلك فلا يكون مبدءا بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدأ البسيط أن حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدءا لغيره و ليس ينقسم إلى شيئين يكون أحدهما تجوهر ذاته و بالآخر حصول شيء آخر عنه كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما و هو النطق و نكتب بالآخر و هو صفة الكتابة فإذا كان كذلك و صدر عنه أكثر من واحد و لا شك أن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 205

معنى مصدر كذا غير معنى مصدر^{٣٨١} غير كذا فتقوم ذاته من معنيين مختلفين - و هو خلاف المفروض فافهم هذا و دع عنك الإطنابات التي ليس فيها كثير فائدة - و إياك أن تفهم من لفظ الصدور و أمثاله الأمر الإضافي الذي لا يتحقق إلا بعد شيئين - لظهور أن الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فإنه لا بد أن تكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره و تلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة و هي التي يعبر عنها تارة بالصدور و مرة بالمصدرية - و طورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول و ذلك لضيق الكلام عما هو المرام - حتى إن الخصوصية أيضا لا يراد بها المفهوم الإضافي بل أمر مخصوص له ارتباط و تعلق بالمعلول المخصوص و لا شك في كونه موجودا و متقدما على المعلول المتقدم على الإضافة العارضة لهما و ذلك قد يكون نفس العلة إذا كانت العلة علة لذاتها و قد يكون زائدا عليها^{٣٨٢} فإذا

³⁷⁹ (1) أي يناسب طريقته التي هي عبارة عن كون علة الافتقار هي الإمكان يعني إمكان الماهيات و هو حق بوجه و الحق الصريح هو أن علة الافتقار إلى العلة هي الوجود لأنه ما فيه الافتقار فهو ما به الافتقار، ن ره

³⁸⁰ (2) من وجهين أحدهما ما طوى ذكره و هو عليه الإمكان بمعنى سلب الضرورة للافتقار - و طريقته قدس سره عليه الإمكان بمعنى سلب الضرورة يمكن كونه واسطة في الإثبات لا في الثبوت و ثانيهما أنه يمكن على طريقته قدس سره اختيار الشق الثاني بأن يكون الوجود علة حاجة الماهية قوله الوجود مفتقر إلى الإيجاد. قلنا الوجود الحقيقي لا المصدري عين الافتقار و التعلق و الربط و هذه ذاتية له غير معللة - فمفهوم الإيجاد المصدري أو النسبي المقولي لا يوجد به شيء بل بالحقيقي يوجد الشيء و هو الوجود الحقيقي الذي به بطرد عدم و لكن إذا لوحظ ساقط الإضافة عن الماهيات متعلقا بالحق تعالى كما إذا كان مضافا بمراتبه الظهورية إلى الماهيات موجودا كل واحدة منها بواحد منه كان كل واحد منه وجودها الحاصل بالإيجاد لا إيجادها فتلطف تعرف، س ره

³⁸¹ (1) أي مصدر شيء ليس بكذا و من هنا يظهر التناهي، ن ره

³⁸² (2) كالصورة النارية في علية النار للسخونة فإنها خصوصية ليست في الماء إذ بدلها في الماء هو القوة المبردة للبرودة و هما زائدان على النار و الماء لأن ذات النار هيولى و صورة جسمية و كذا الماء بما هما جسمان و إذا فرض القوة المسخنة أو المبردة قائمة بذاته لا بالهيولى المجسمة كانت الخصوصية عين ذاتها حينئذ، س ره

فرض العلة بما هي به علة بسيطة حقيقية و يكون معلوله أيضا بسيطا³⁸³ حقيقيا و بعكس النقيض كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة إما في ماهيته أو في وجوده

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 206

شك و إزالة:

و من أسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل و الذكاء إن المركز نقطة و هي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها إلى المحيط و لم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة أن تكون النقطة مركبة من أمور غير متناهية و يليه في السخافة و الوهن قوله³⁸⁴ الوحدة المعينة إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأثوة لتلك الجملة إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأثوة للجملة الأخرى فيلزم من تغاير المجموعين أن تصير الوحدة المأخوذة فيهما جميعا اثنين و كان هذا القائل - لم يتيسر³⁸⁵ له فهم كون البسيط الحقيقي مبدءا و لا أمكن له تصور معناه فضلا عن إثباته أو نفسه.

و كتب الشيخ الرئيس إلى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب - لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لأمرين ك ا و ب مثلا كان مصدرا ل ا و ما ليس ا لأن ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الإمام الرازي نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا أعني صدور ب كما أن الجسم إذا قبل الحركة و السواد و السواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة و ما ليس بحركة و لا يلزم التناقض من ذلك فذلك فيما قاله و الشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله و ليس قولنا إن في الخمر

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 207

رائحة و ليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة و فيه ما ليس رائحة فإن في الأول القولان لا يجتمعان و في الثاني يجتمعان.

قال و مثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول - فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة و العجب ممن يفنى عمره في تعليم المنطق و تعلمه ليكون له آله عاصمة لذهنه عن الغلط ثم

³⁸³ (3) مع كونه بسيطا حقيقيا لا يمكن أن يساوق العلة في البساطة، ن ر ه

³⁸⁴ (1) و السر فيه أن الحقيقة الواحدة بضميمة شيء تصير موصوفة بجزئية شيء و بضميمة شيء آخر تصير مضافة بالجزئية بالنسبة إلى شيء آخر و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل و إنما كان كذلك لو كان الاختلاف بمجرد عروض الإضافة بعد الانضمام، ن ر ه

³⁸⁵ (2) لأننا إذا نظرنا إلى سنخ الوحدة فلا مصدر و لا صادر متعددين فيها لوحدة الوحدة المأخوذة - و المأخوذ معها و الأثوة إذ ليس هنا إلا تكرار الوحدة لا بشرط في اللحاظ و الظهور و التكرر في الظهور اللحاظي لا بكثر الشيء و إن نظرنا إلى تعيينها فالوحدتان المأخوذتان مع الوحدة المعينة بالموضوع جهتان لها في رسم الأثوتين و كذا الكلام في كون النقطة نهاية لأن النهاية عدمية و لا ميز في عدم بما هو عدم و إن لوحظ وجودها باعتبار العقل فلها جهات كثيرة فباعتبار محاذاتها لأنصاف أقطار كثيرة راسمة للنهايات الكثيرة، س ر ه

لما جاء إلى المطلوب الأشرف- أعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان.

أقول إن ما ذكره أيضا يدل دلالة واضحة على أن هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي و كونه مبدءا لشيء و إن مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى أنه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء أرسطاطاليس و هو واضعه إن هذا الرجل يتمنطق على المشاءين فهو أيضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة أ ليس ذلك منه غيا و ضلالا و حمقا و سفاهة فإنا قد قررنا أن المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة و الماهية من حيث هي ليست إلا هي فإذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لـ أ مثلا و لما ليس أ مثلا كانت مصدرية لما ليس أ غير مصدرية لـ أ التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته و هذا هو التناقض.

و أما ما ذكره العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ أن صدور لا أ ليس صدور أ فهو لا صدور أ فما اتصف بصدور لا أ فقد اتصف بلا صدور أ- فإذا كان له حيثتان جاز أن يكون متصفا من حيثية بصدور أ و من حيثية أخرى بلا صدوره من غير تناقض أما إذا لم يكن له إلا حيثية واحدة لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض و تفصيله أن اتصاف الشيء بأمر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة.

و فيه بحث أما أولا فلأن اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين أو من جهة واحدة و شروط التناقض و وحداته^{٣٨٦} مشهورة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 208

و لم يشترط^{٣٨٧} أحد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا.

و أما^{٣٨٨} ثانيا فلأننا نسلم أن اتصاف الشيء بأمر هو بعينه لاتصافه بآخر- غاية الأمر أن لا يصدق عليه اتصافه بآخر و لا يلزم^{٣٨٩} منه أن يصدق عليه لا اتصافه بآخر.

³⁸⁶ (1) أقول بل جعلوا اتحاد الجهة من الأركان و المقومات حيث اعتبروا في المقسم الذي هو التقابل امتناع الاجتماع في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة و كون زيد عالما من جهة النفس و ليس عالما من جهة البدن ليس تناقضا و الحق مع المصنف قدس سره لأن تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما و سلبها بسلب جميع أفرادها و مراتبها فبمجرد سلب العلم من مرتبة جسمية- زيد العالم أو سلبه من ماهيته لا يصح أن يقال إنه ليس بعالم مع كونه عالما في الواقع و هذا مثل ما قال قدس سره إن الإمكان للعقل الكلي في مرتبة من نفس الأمر لا يوجب كونه له في الواقع إذ الإمكان سلب الضرورة و سلب الضرورة في المرتبة مع ثبوت الضرورة في الواقع للعقل و وجوبه بوجوب الحق لا يكفي في صدق الإمكان في الواقع كما أن زيدا لا يصدق عليه أنه ساكن بمجرد عدم حركته في السوق مثلا مع حركته في داره فزيد عالم و ليس زيد عالما تناقض مع تعدد الجهة في زيد- و أما قولنا زيد عالم من جهة النفس و ليس عالما من جهة البدن فعدم التناقض فيه من جهة تعدد المحمول أو الموضوع، س ر ه

³⁸⁷ (1) و السر فيه هو أن الموضوع الذي هو محل الأعراض التي تعرض له في الوجود و تباينه فيه يصدق عليه العرض بالعرض لا بالذات بمعنى أن الموصوف بالحقيقة إنما هو نفس العرض- فتعدد الموصوف بالحقيقة هو المصحح لصدق السواد و ما ليس بسواد بحمل في دون على ذات واحدة صدقا بالعرض فأحسن التدبر لكي تجد الغرض، ن ر ه

³⁸⁸ (2) و إلا لكان الإثبات عين النفي و من المحققات أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، س ر ه

و أما ثالثا فلانتقاضه باجتماع كل مفهومين متخالفين كالوجود و الشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا و لم يقل به أحد.

و أما رابعا³⁹⁰ فلأن نقائص المعاني المصدرية و الروابط من المفهومات التي

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص: 209

من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة إنما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء من العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما أن نقيض وجود الشيء أي كونه موجودا³⁹¹ عدمه لا لا وجوده و إن كان كل من اللاصدور و اللاوجود نقيضا- لنفس الصدور أو الوجود بحمل على لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لأنهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور و لا يشتبه عليك أن هذا البحث غير وارد على ما حررنا به الحجة و حققنا الصدور من أنه ليس المراد منه المعنى المصدرى الإضافى بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المحقق و الزكى المدقق و سنعيد إلى هذا المقام في الربوبيات بزيادة تحقيق و تنقيح

فصل (14) في أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل³⁹² كثيرة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص: 210

أما الواحد الشخصى

³⁸⁹ (3) أي صدقا ذاتيا اللهم إلا أن يراد الصدق العرضي، س ر ه
³⁹⁰ (4) يعني ربما يكون الشينان نقيضين بحمل على أي مواطاة و لا يكونان نقيضين بحسب حمل في أي اشتقاقا لأن السواد و اللاسواد نقيضان بحمل على و ليسا نقيضين بحسب اجتماعهما في ثالث فإن السواد و الحركة يجتمعان في الأبنوس و الحركة مصدوقة اللاسواد فالسواد و الحركة متقابلان بحسب الكون النفسي و ليسا متقابلين بحسب الكون الرابط، س ر ه
³⁹¹ (1) الضمير في عدمه راجع إلى الكون لا إلى الشيء أي نقيض الكون الرابط أي الكون في شيء عدم ذلك الكون الرابط لا لا وجوده أي عدمه في نفسه فالنفسى من الوجود أو عدم نقيض النفسى و الرابط منهما نقيض الرابط و الحاصل منع قول المحقق فما اتصف بصدور لا فقد اتصف بلا صدور بأن نقيض اتصاف الشيء بالصدور عدم اتصافه به لا اتصافه باللاصدور و إن كان اللاصدور نقيض الصدور مواطاة فلا بأس باتصاف الموضوع بهما لكن يخرج الجواب من كلام المحقق- و هو نفي الحثيثين في العلة الوجوبية فلو اتصف البسيط الحقيقي الذي ليس فيه حيثية و حيثية بشيء فهو عين الاتصاف بذلك أي هو بذاته معنون فلو اتصف بشيء آخر و هذا الاتصاف غير ذاك كان ذلك البسيط غير نفسه و سيجيء في الربوبيات أن اجتماع المتخالفين كالسواد و الحركة في البسيط- يرجع إلى اجتماع المتقابلين بحسب حمل على و لعله أشار إلى تصحيح قوله بقوله و سنعيد إلخ أو لم يتعرض له لاعتقاده أن كلام المحقق و أمثاله إنما هو في مفهوم الصدور أو الاتصاف و نحوهما- كما أشار بالمعاني المصدرية و قال و لا يشتبه عليك إلخ و قد علمت أنه لا يمكن تتميم القاعدة إلا باعتبار حقيقة الخصوصية كما أن تتميم القاعدة التالية لها أي عدم استناد المعلول الواحد- إلى علتين مستقلتين لا اجتماعا و لا تبادلا و لا تعاقبا مبني عليه أيضا، س ر ه
³⁹² (2) لا يخفى أن المعلول بالذات من جهة أنه مرتبط بذاته و بنفسه إلى ذات العلة فهو نفس الارتباط و الانتساب و النسبة يختلف باختلاف طرف النسبة و اختلاف العلة مع كون المعلول واحدا بعينه يرجع بالحقيقة إلى عدم اختلاف النسبة مع كون طرف النسبة مختلفا و هو كما ترى و أما المعلول بالعرض و هو الماهية الكلية و الكلي الطبيعي فلا ضير فيه كما أفاده قدس سره و هذا إنما هو من جهة تعدد وجوده بتعدد الأفراد كما في العناصر، ن ر ه

فمن المستحيل استناده إلى علتين مستقلتين مجتمعيتين أو متبادلتين تبادلا ابتدائيا أو تعاقبيا وجه الاستحالة في الكل أنهما إما^{٣٩٣} أن يكون لخصوصية كل منهما أو أحدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالأخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما و إما أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك و الخصوصيات ملغاة فيكون العلة^{٣٩٤} على التقديرين أمرا واحدا و لو بالعموم.

و ما قيل من أن العلة يجب أن يكون أقوى تحصلا و أشد وحدة من المعلول - فالمراد منها العلة الفاعلية دون الضمائم و الشرائط و المعدات فإن الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهيولى و الصورة في إلهيات الشفاء أن الصورة من حيث هي صورة ما شريكه لعل الهيولى لا من حيث إنها صورة معينة قال لقائل أن يقول مجموع تلك العلة و الصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام و الواحد بالمعنى العام لا يكون علة لواحد بالعدد و لمثل طبيعة المادة فإنها واحدة بالعدد.

فنعول^{٣٩٥} إنا لا نمنع أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 211

بالعدد علةً للواحد بالعدد و هناك كذلك فإن الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد و هو المفارق فيكون ذلك الشيء موجبا للمادة و لا يتم إيجابها إلا بأحد أمور مقارنه أيها كانت انتهى.

و بوجه آخر إذا كان كل منهما أو واحد منهما مستقلة بالتأثير كان المعلول معها واجب الوجود و الواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره إلى الأخرى فيمتنع افتقاره إليهما مع أنه واجب الافتقار إليهما هذا خلف

و أما الواحد النوعي

فالصحيح جواز استناده إلى المتعدد كالحرارة الواقعة إحدى جزئياتها بالحركة و أخرى بالشعاع و أخرى بالغضب و أخرى بملاقاة النار - و الدليل المذكور غير جار فيه و قد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد و اللازم معلول للملزوم كيف و طبائع الأجناس لوازم خارجية للفصول و الجنس إنما يتقوم في الوجود - بالفصل

³⁹³ (1) العموم أو الإبهام في تأدية العبارة طلبا للاختصار و المقصود التبيين بأن المدخلية إما لهذه دون تلك و إما لتلك دون هذه لا يتعدى من إحداهما المعينة و لفظ المدخل الظاهر في التأثير بنحو الجزئية من باب الاكتفاء بالأقل فالمقصود أنه إن كان لخصوصية معينة تأثير بنحو الاستقلال فيمتنع وجوده بالأخرى و إن كان بنحو الجزئية فوجب وجوده بمجموعهما، س ر ه
³⁹⁴ (2) حتى فيما وجب وجوده بمجموعهما لأن المجموع واحد بالاجتماع، س ر ه
³⁹⁵ (3) هاهنا من جملة كلماتهم المرموزة و ليس المراد ما يترأى من ظاهر بل ظاهره كلام المصنف هنا أيضا بل المراد بصورة ما هو الصورة الجوهرية المتعينة بالتعين الأول و الإبهام بحسب التعينات الثانوية، ن ر ه

المقسم كما علمت و كذا الإمكان³⁹⁶ بين الممكنات المختلفة الماهيات - و الزوجية بين الأربعة و الستة و هما نوعان من العدد و كذا غيرهما من مراتب الأزواج كيف³⁹⁷ و الاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات و كل عرضي معلل بمعروضاته و ما ظن أن العلل المختلفة لا بد لها من اشتراك في وصف

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 212

عام يكون جهة استناد ذلك المعلول إليها فهو غير مستقيم فإننا ننقل الكلام إلى تلك الجهة المشتركة فإن لزومها إن لم يكن لجهة أخرى مشتركة فذلك هو المطلوب و إلا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية.

فإن قلت المعلول إما أن يفتقر لماهية إلى علّة معينة فاستحال استناده إلى غير تلك العلّة و إن لم يفتقر إليها لماهيته كان غنيا عنها لذاته و الغنى عن شيء لذاته لا يكون معلولا له.

قلت المعلول من حيث إمكانه لذاته يفتقر إلى علّة ما لا إلى علّة معينة لكن استناده إلى العلّة المعينة لأمر يعود إلى العلّة لأن ذات³⁹⁸ العلّة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول افتقار المطلق من حيز المعلول و تعيين العلّة من جانبها

فصل (15) في أحكام العلّة الفاعلة

قد علمت أن كل علّة مقتضية فهي مع معلولها

لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من إهمال الحثيات أو عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فما قيل إن الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي بها يكون الفاعل فاعلا

و الفاعل أيضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج و قد يكون بالعرض

³⁹⁶ (1) أي الإمكان بمعنى الفقر و التعلق فإنه لازم غير متأخر في الوجود للوجودات الخاصة- أو الإمكان بمعنى تساوي الطرفين اللازم للماهيات باعتبار الوجود معها بنحو الظرفية البحتة- بمعنى سلب الضرورتين فإنه نفي محض لا يصلح للمعلولية للماهيات، س ر ه

³⁹⁷ (2) لا يقال هذا غير مسلم لأن الاختلاف ذاتي المختلفات و الذاتي و إن كان بمعنى لازم الذات غير مجعول فإن الجاعل كما أنه ما جعل البياض بياضا و السواد سوادا ما جعلهما مختلفين- فإنهما مختلفان بنفس ذاتيهما و قد سبق هذا في أواخر مبحث الجعل لأننا نقول لازم الذات لا يحتاج إلى جاعل غير الملزوم لا أنه لا يحتاج إلى جاعل هو الملزوم و لذا قال المصنف قدس سره بمعروضاته- و غرضي من هذا الكلام توضيح المقام لتعرف المرام من أن الاختلاف في حقيقة الوجود إنما الاختلاف النوعية و الجنسية بل العددية بالماهيات و في الماهيات و يتكرر الوجود بتكرر الموضوعات لا بالذات، س ر ه

³⁹⁸ (1) أي تعين العلّة للخصوصية المعيّنة و المعلول بعد في كتم العدم إذ الخصوصية منشؤه فهي متقدمة عليه فخصوصية العلّة تقتضي المعلول لأن المعلول الذي هو في كتم العدم في مرتبة العلّة يستدعيها و إذا لوحظ إمكانه الذي هو متأخر عن ماهية التي هي متأخرة عن وجودها المجعول بالذات المتأخر عن الخصوصية المعيّنة لا يستدعي إلا علّة ما لكونه مناط الحاجة إليها، س ر ه

إما لأنه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فإن المعالج بالذات هو من حيث إنه طبيب و إما لأن معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شيء نسب إلى ذلك الفاعل بالعرض كال تبريد المنسوب إلى السقمونيا لأنه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 213

يرد بالعرض و فعله بالذات استفراغ الصفراء و يتبعه نقصان الحرارة و من هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة و كون مزيل الدعامة علّة لسقوط الحائط فإن معطى الصحة مبدأ أجل من الطبيب و مبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف و كذا الحكم في إحالة النار ما يجاورها تسخيناً و طرح البذر في الأرض و الفكر في المقدمات و سائر ما يشبه هذه الأشياء فإن هذه ليست عللاً بالحقيقة و الغلط الذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلّة مع المعلوم حيث وجدوا الابن يبقى بعد الأب و البناء بعد البناء و السخونة بعد النار إنما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن البناء حركته علّة لحركته لبن ما ثم سكونه علّة لسكون ذلك اللبن و انتهاء تلك الحركة علّة لسكون ذلك اللبن و انتهاء تلك الحركة علّة لاجتماع مادة و ذلك الاجتماع علّة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فمما يوجب طبيعته اللبن من الثبات - على نحو من الاجتماع و كذا الأب علّة لحركة المعنى إلى الرحم و أما تصويره حيواناً و بقاؤه حيواناً فعلته واهب الصور و كذا النار ليست علّة للسخونة بل لأن تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة و أما حصول السخونة في الماء و استحالتة إلى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها و سنبرهن أن علّة كل جسم أمر عقلي بالضرورة و كيف يكون نار علّة لوجود نار و لا نار جسمانية أحق بأن تكون مقدمة بالعلية من نار أخرى كذلك و بالجملة فكل نوع إمكاني متفق الأفراد في المعنى النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علّة خارجة عن النوع فقد ثبت أن العلل السابقة ليست عللاً بالذات فهي معدات و معينات و بالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود و مفيدة كما في عرف الإلهيين و أما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجوداً غير التحريك فقد دريت أن مثل هذه العلّة تكون معدة³⁹⁹ و ليست علّة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 214

³⁹⁹ (1) أي معدة بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي فإن المعد في الاصطلاح ما يكون عدمه بعد وجوده موقوفاً عليه للمعلوم و الفاعل عند الطبيعيين لا بد من وجوده عند وجود معلوله- بل الجمهور أيضاً يوافقونهم في هذا الاصطلاح و يقابلونه بالمعد أ لا ترى أنهم إذا عدوا علل المركب كالسرير يعدون النار علة فاعلية و هو فاعل حقيقة بالإضافة إلى علله الأخرى من قطع الخشب و صورة السرير و الجلوس عليه و كذا البناء بالنسبة إلى اللبنة في الأخشاب و الطين و صورة البيت و الاستئناس فيه و قس عليهما نعم فاعلاً باصطلاح الحكيم الإلهي و ذلك لأن الطبيعي و أمثاله نظرهم إلى الحركة و المتغيرات و الذي يعدونه فاعلاً مبدأ تغير المادة و حركتها من أين أو وضع أو كيف أو كم إلى آخرها و إما الإلهي فنظره إلى الوجود و الحق هو معطى الوجود فمخرج الشيء من كتم العدم إلى فضاء الكون و جاعل مادته و صورته و فاعله و غايته و أما هؤلاء الفواعل فشغلهم تحريك مادة موجودة لا بصنعهم بل بصنع الله تعالى إلى صورة مفاضة من الله فالفاعل الحقيقي عند الإلهي هو الله تعالى، س ر ه

التي هي محض القوة و الفاقة لا يكون علّة لوجود و كذا الصورة إذ لا وجود لها من دون الهيولى و الإيجاد يتوقف على الوجود فلو كان الجسم أو صورته علّة لوجود لكان عدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الأشياء فى الإيجاد بل الحق أن نسبة الإيجاد إليها لو صحت فهي تكون لإمداد علوى و إنما هي روابط و مصححات للوجود و إذ قد علمت أن وجود المعلول لا يساوى وجود العلّة إذ وجودها بنفسها و وجود المعلول من وجودها فيكون للعلّة اختصاص وجوب فى ذاته و من حيث لم يضاف إلى المعلول- و المعلول ليس يجب إلا إذا كان مضافا إلى العلّة فالعلّة بهذا أحق من المعلول فتبين من ذلك أن العرض لضعف وجوده لا يكون علّة لوجود الجوهر لتأخره فى الوجود عن الجوهر و أن الموجودات المركبة لا تكون علّة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علّة لعقل أو نفس و لا محسوس علّة لمعقول و لا المتعلق علّة للمفارق إذ العلّة يجب أن يكون حظها من الوجود أوكد من المعلول.

وهم و تنبيه:

ما أشد فى البطلان و أغرز فى الهلاك و الفساد من جملة الآراء الخبيثة و العقائد الرديئة المهلكة لنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهم⁴⁰⁰

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 215

أن العالم مستقل بذاته مستغن فى وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ و الإدامة و الإمساك و الإبقاء فإن هذا الاعتقاد مع بطلانه و فساده كما علمت يضر صاحبه فى المعاد و يسىء ظنه بباريه دائما و يوجب أن يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره غافلا عن دعائه مشغولا بما سواه من أغراض دنياه و يمكن له فيها و ملكه بها و أخلده إلى الأرض فهو لا يذكر ربه إلا ناسيا و لا يسأله إلا بطرا و رثاء أو مضطرا عند الشدائد و المصائب و الضراء على كره منه و حيرة و ضلال كما نشاهد من أكثر الناس الذين قد وافقوا بطبائعهم هذا الرأى و إن لم يصرحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم و ببارئهم جاهلون لا يعرفونه حق معرفته فهم فى عمى و ضلال فى هذه الدنيا و فى الآخرة أعمى و أضل سبيلا و أما من اعتقد ما بإزاء هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بأن العالم محدث مخترع مطوى فى قبضة بارئه- يحتاج إليه فى بقائه و يفتقر إليه فى دوامه لا يستغنى عنه طرفه عين و امتداد الفيض عليه لحظة فلهظة أنا فآنا بل فيضه أمر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض و الحفظ و الإمساك طرفه عين لتهاافت السماوات و بادت الأفلاك و تساقطت الكواكب و

⁴⁰⁰ (1) هذا المتوهم لم يشم رائحة المعية القويمية أصلا و هو عن التوحيد بعيد بمراحل- بخلاف المعتقد الثانى فإنه وجد روح اللقاء أو ربحان الرجاء، س ره

عدمت الأركان و هلكت الخلائق^{٤٠١} و دثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره فى قوله - إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَ لَئِنْ زَالَتَا إِنَّ أُمْسِكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ^{٤٠٢} و قوله تعالى وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ فهذا من إحدى الآراء الجيدة و الاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الأبدان المحيية لها من موت الرغبة إلى رأى يكون دائما متعلق القلب بربه معتصما بحبله متوكلا عليه فى جميع أحواله مسندا ظهره إليه فى جميع متصرفاته داعيا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 216

له فى كل أوقاته سائلا إياه حوائجه مفوضا إليه سائر أموره فيكون له قرينة إلى ربه و حياة لنفسه و هدوء لقلبه و نجاة من المهالك.

تمثيل تنبيهى:

فإذن ما أسهل لك أن تتيقن أن وجود العالم عن البارى جل ثناؤه و عظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن البناء و كوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغنى عن الكاتب بعد فراغه - لكن كوجود الكلام عن المتكلم إن سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس فى الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة فإن غابت الشمس بطل وجدان الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته و كما أن الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله و عمله أظهر بعد ما لم يكن فعل و كذا النور الذى يرى فى الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس و فيض منها فهكذا المثال و الحكم - فى وجود العالم عن البارى جل ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل و فيض يفضل به و يفيض و لا ينبغي أن يتوهم متوهم أن وجود العالم عن البارى تعالى يكون طبعا بلا اختيار منه كوجود الضوء من الشمس فى الجو طبعا بلا اختيار منها و لم يقدر أن يمنع نورها و فيضها لأنها مطبوعة على ذلك لأن البارى تعالى كما يستوضح فى مقامه - مختار فى فعاله بنحو من الاختيار أجل و أرفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام إن شاء تكلم و إن شاء سكت فهذا حكم إيجاد العالم و اختراعه من البارى إن شاء أفاض جوده و فضله و إظهار حكمته و إن شاء أمسك عن الفضل و الجود - كما ذكر فى آية إمساك السماوات و الأرض

ذكر و تلويح:

⁴⁰¹ (1) كيف و هو مقوم بذاته لوجود العالم و وجود العالم ظهوره لا يباينه بينونة عزله - فإذا فرض ارتفاع المقوم لم يبق المتقوم، س ره
⁴⁰² (2) الآية الأولى إشارة إلى الإبقاء و الحفظ و الإمساك و الثانية إشارة إلى الإهلاك و الإفناء و الإعدام على طريق اللف و النشر المرتب، ن ره

قد اشتهر من الفلاسفة الأقدمين أن المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى و الفيض كله من عنده و هذه الوسائط كالاعتبارات و الشروط التي لا بد منها في أن يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الإيجاد بل في الإعداد.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص: 217

و ربما احتج عليه بعضهم بما حاصله أن الذي هو بالقوة سواء كان عقلا أو جسما لا يفيد وجودا أصلا و إلا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في إخراج الشيء من القوة إلى الفعل فيكون العدم جزء علّة الوجود و هو محال قال فلا يصح إفادة الوجود إلا لمن هو برىء من القوة من جميع الوجوه و هو الواجب وجوده لا غير.

و هذه الحجة و إن استحسناها الجمهور لكن يرد عليه أن الإمكان المعبر عنه بالقوة و إن كان أمرا ثابتا للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الأمر بل الثابت له فيها إنما هو الفعلية و الوجوب بتحصيل الفاعل إياه و ذلك الاعتبار أيضا و إن كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به في الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة و السر فيه أن الإمكان أمر عدمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة أحدهما في الواقع و اتصاف الشيء^{٤٠٣} بأمر عدمي في نحو من أنحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الأمر في الواقع هذا بخلاف الأمر الوجودي فإن الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع فإن زيدا مثلا إذا كان متحركا في مكان من الأمكنة كالسوق مثلا يصدق عليه أنه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل إذا لم يكن متحركا أصلا نظير هذا^{٤٠٤} ما قالوه من أن تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما و عدمها بعدم جميع الأفراد فحينئذ لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود و لا يلزم منه شركة العدم و القوة و إفادة الوجود و التحصيل أيضا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص: 218

هب أن الإمكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك أنه إذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له^{٤٠٥} بحيثية وجوده كما أن اللونية للحيوان مثلا لا مدخل لها في تحريكه و إحساسه و لو سلم أن فاعليته لا تحصل إلا بإمكانه لكن لا يلزم كونه جزءا لمفيد الوجود بل ربما يكون

⁴⁰³ (1) فسلب الضرورة و إن لم يكن واقعا بقول مطلق لأنه رفع طبيعة الضرورة و رفع الطبيعة يرفع جميع أفرادها لكنه متحقق في مرتبة من الواقع كما أن زيدا و إن لم يصدق عليه سلب المتحركة بالطبيعة الإطلاقيه إذا كان متحركا في السوق لكنه يصدق عليه سلب المتحركة في البيت مثلا فلا يرد أنه حينئذ ارتفع الإمكان عن البين، س ر ه

⁴⁰⁴ (2) بل هو جزئي من هذه القاعدة و لعل التنظير باعتبار التفاوت بالرابطة و النفسية، س ر ه

⁴⁰⁵ (1) إن قلت إذا كانت الفاعلية له بحيثية وجوده كان الفاعل هو الواجب تعالى و هو المطلوب أو الخلف و لو كانت بحيثية الوجود المضاف إلى ماهية الممكن لزم شركة الإمكان.

قلنا نختار شقا ثالثا هو أنها بحيثية الوجود الخاص المجعول بالذات و لا يلزم المطلوب أو الخلف إذ للوجود مراتب و حثية الوجود الخاص المعلولي غير حثية الوجود الفوق التاممي- و على التباين فالأمر أظهر و إن كان التباين باطلا من أصله، س ر ه

شرطا و خارجا كما أن مدخلية الهيولى فى تأثير الصورة عند من يجوز^{٤٠٦} أن يكون لها تأثير إنما هى لتعيين وضع الصورة و تخصيص أثرها بها لا لأن تكون المادة هى الفاعلة القريبة كيف^{٤٠٧} و لو لم يكن عندهم مدخلية للإمكان و لو شرطا لانتقضت قاعدتهم فى صدور الأفلاك عن العقول بواسطة جهة الإمكان و الإمكان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 219

عدمى فأين التخلص من وساطة الإمكان ثم الإمكان^{٤٠٨} و إن كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن و حقيقته محض حيثية الإمكان حتى لا يكون لها حيثية أخرى سوى كونه ممكنا و خصوصا عند المشاءين القائلين بأن الوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة فى مفهوم شامل عرضى فكيف يلزم من نفى وساطة الإمكان نفى وساطة الوجود فلا يمكن التمسك فى إثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة.

و أما ذكره صاحب الإشراق فى الهياكل بقوله و الجواهر العقلية و إن كانت فعالة إلا أنها وسائط جود الأول و هو الفاعل و كما أن النور القوى لا يمكن - النور الضعيف من الاستقلال بالإنارة فألقوه القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط لوفور فيضه و كمال قوته و فى حكمه الإشراق بقوله و كماله يتصور استقلال النور الناقص - بتأثير فى مشهد نور يقهره دون غلبه التام عليه فى نفس ذلك التأثير فنور الأنوار هو الغالب مع كل واسطة و المحصل فعلها و القائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة و دون الواسطة ليس شأن ليس فيه شأنه فهو و إن كان فى القوة و المتانة أقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس و الأقدمين - بل يمكن تميمه بقواعد إشراقية لكن بحسب ظاهر الأمر إقناعى لا يجوز الاكتفاء به فى أسلوب المباحثة و المناظرة و لنا بفضل الله و إلهامه برهان حكمى على هذا المقصد العالى ستطلع عليه إن شاء الله تعالى.

تعقيب و إشارة:

⁴⁰⁶ (2) أى للصورة فإن صورة ما كما مر فى كلام الشيخ الرئيس شرط تأثير العقل الفعال - سواء كان فى الهيولى أو فى غيرها و لا يمكن إرجاع الضمير إلى الهيولى إذ الهيولى قوة انفعالية لا قوة فعلية و لا يجوز أحد أن يكون لها تأثير بل الصورة الجسمية أيضا قوة انفعالية إنما القوة الفعلية الطبايع و الصور النوعية أو إشارة إلى الخلاف فإن للصور النوعية المقارنة أعني القوى و الطبايع تأثيرا عند المشائية و أما عند الإشراقية فالتأثيرات للصور النوعية المفارقة أعني المثل النورية، س ر ه

⁴⁰⁷ (3) لما أبطل الحجة بإبداء المنوع المترتبة من عدم واقعية الإمكان و صحابيته الاتفاقية و مدخليته بنحو الشرطية لا الشطرية أبدى نقضا إجماليا بأن للإمكان مدخلية فى صدور الأفلاك عن العقول عندهم فيلزم شركة عدم عليهم أو منع بطلان اللازم و يمكن الجواب بأن العقل بجهة الإمكانية علة لماهية الفلك فلم يلزم شركة عدم فى إفادة الوجود بل فى إفادة الماهية و أما وجوب الفلك فصدر من وجود العقل مضافا إلى ماهية و مشوبا بظلمة إمكانه و أما وجود العقل بما هو نور مضافا إلى الله فهو مصدر للعقل الثانى فالدانى للدانى و العالى للعالى، س ر ه

⁴⁰⁸ (1) معارضة للحجة بأن الوجود لما كان أصيلا فحقيقة كل شيء نحو وجوده و ماهيته و إمكانه اعتباريان فحيث كان الإمكان اعتباريا و صفة زائدة على حقيقة الممكن لم يلزم شركة عدم - و حيث كان للوجود مراتب صدق أن هاهنا فاعلا للوجود غير الحق و هو أنحاء الوجود، س ر ه

الفاعل الناقص يحتاج إلى حركة و آلات حتى يصدر ما في نفسه محصلا في المادة و الفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة- الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ثم إذا ثبت في الوجود فاعل أول و مبدأ

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 220

أعلى بحيث لا يكون أقدم من وجوده وجود و لا يمكن^{٤٠٩} أن يكون له مادة و لا موضوع صورة و لا فاعل و لا غاية لأن هذه الأشياء تسقط أوليته و تقدمه و علم من هذا أن وجود ما يوجد عنه إنما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه و رضاه- و لا يفيد وجود ما يوجد عنه كمالات أو كرامات أو لذات أو بهجة أو نفعاً أو تخلصاً من مذمة و غير ذلك من المنافع لكونه غنيا عما عداه فلذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحدة و حيثية واحدة لا أنه ينقسم إلى شيئين يكون أحدهما تجوهر ذاته و بالآخر حصول شيء آخر عنه كما أن لنا شيئين نتجوهر و نتذوت بأحدهما و هو النطق و نكتب بالآخر و هو صناعة الكتاب و بالجملة لا يحتاج الفاعل الأول في أن يفيض عنه شيء إلى شيء غير ذاته صفته كان أو حركة أو آلة كما يحتاج النار في إحراقه في إحراقه لشيء إلى صفته هي الحرارة^{٤١٠} و الشمس في إضاءتها أطراف الأرض إلى الحركة و البخار في تحت الباب إلى الفاس و لا يمكن أن يكون له في فعله عائق أو شرط منتظر

إفادة تفصيلية: أصناف الفاعل ستة

٤١١

409 (1) الظاهر أن يقال فلا يمكن أن يكون لفاعليته المطلقة أو لفاعليته بالنسبة إلى المعلول الأول مادة أو غاية زائدة و نحو ذلك إلا أنه لما كان ما به تجوهر ذاته ما به فاعليته كان المادة التي لها له و قس عليها ما سواها، س ره
410 (2) محصله أن النار محرقة ما دامت حارة و الشمس مضيئة ما دامت متحركة فالحرارة و الحركة و إن كانتا لازمتين لذاتيهما و واجبتي الثبوت لهما بذاتيهما كما هو مقتضى قاعدة الاستلزام- لكن وجوب ثبوتيهما لهما و ضرورة وجودهما وجوب و ضرورة ذاتية غير أزلية، س ره
411 (3) لا ريب أن الأفعال التي نشاهدها في الخارج على كثرتها تنقسم إلى ما لا دخل للعلم في صدورها كالأفعال الصادرة عن الطبائع و القوى الطبيعية و ما للعلم دخل في صدورها كما في أفعال ذوات الشعور من الحيوان كالمشي و القسم الأول ربما يكون ملانما لطبع الفاعل و هو الفاعل بالطبع و ربما لم يكن كحركة الجسم و الجسم الثقيل إلى العلو مثلا و هو الفاعل بالقسر و أما الفاعل الذي لعلمه دخل في صدور فعله فلا شك أن العلم فيه من لوازم نوعيته و إنما جهز به لتشخيص كماله النوعي و تمييزه به من غيره ليفعل ما فيه كماله و يترك غيره كالحبوان القاصد للتغذي يتحرك إلى جسم يشاهده فإن وجده غذاء أكله و إن وجده حجرا مثلا تركه هذا إذا كان عنده تصديق بلزوم الفعل أما إذا شك في أنه كمال له أو ليس بكمال أخذ في تطبيق الأوصاف و العناوين الكمالية و غير الكمالية عليه فإن انتهى إلى التصديق به أو انتهى إلى التصديق بأنه خلاف الكمال تركه و هذا الانعطاف إلى أحد الطرفين من الفعل و الترك هو الذي نسميه بالاختيار الصادر عنه فعلا اختياريا و قد بان أن الموجب لهذا التروي هو الحصول على التصديق بأحد الطرفين- و التلخص عن التردد فلو كان هناك تصديق من أول الأمر لم يحتج إليه و اختير الفعل المصدق به من أول الأمر كما في الأفعال الصادرة عن الملكات كالتكلم يأتي بالحرف بعد الحرف في كلامه المركب من الحروف بأوصافه و خصوصياته اختيارا من غير أن يتروى في كل حرف حرف بما يصرفه عن التكلم فكما تعين تصديق من غير ترو أو بعد التروي أتى الفاعل بفعله من غير إمهال و إنظار- و من هنا يظهر أن الفعل الاختياري و الإجباري ليسا نوعين متمائزين بحسب الوجود الخارجي كي يصحح ذلك انقسام الفاعل الإرادي إلى الفاعل بالقصد و الاختيار و الفاعل بالجبر فإن الذي يفعله المجبر في المورد أنه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيختاره الفاعل بالتصديق به بعد ما استحال طريقه الآخر المقابل في نظره و لو لا عمل المجبر لعين ما يختاره بشيء من المرجحات الأخر فإرادة الفاعل و اختياره أحد الطرفين في مورد الجبر و الاختيار على نمط واحد و إنما اختلفا بحسب الاعتبار فتعين الفعل في الاختيار لامتناع الترك بعنوان من العناوين الذي يصدق به الفاعل فيما يجده و تعينه في الجبر لامتناع الترك بتهديد من المجبر أو غير ذلك و هو أيضا عنوان من العناوين المنطبقة على الترك مثلا عند الفاعل

الأول ما بالطبيعة

و هو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه و لا اختيار و يكون فعله ملائما لطبيعته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 221

و الثانى ما بالقسر

و هو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه به و لا اختيار و يكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 222

و الثالث ما بالجبر

و هو الذى يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل و عدمه و هذه الأقسام الثلاثة مشتركة فى كونها غير مختارة فى فعلها و فى أن فاعليتها على سبيل التسخير و الاستخدام من الغير إياها سواء كان تسخير المسخر القاهر و استخدام المستخدم العالى إياها فى الفاعلية أيضا على هذه الطريقة أو على طريقة الإرادة و الاختيار و استخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعالة البدنية فى أفاعيلها من قبيل الثانى كالحركات الأينية و غيرها الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح و الأعضاء و هذه القوى فى العالم الصغير الإنسانى - بمنزلة الأشخاص الحيوانية فى العالم الكبير و استخدامها لبعضها من قبيل الأول - كالحركات الصادرة عن القوى الغذائية و المنمية و كحركات النبض الانقباض و الانبساط و الغضب و الشهوة التى موضوعاتها الأجسام اللطيفة من الأخلاط و الأرواح و مبادئها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 223

المانعة عنها فالذى يقوم من تحت حائط يريد أن ينهدم حذرا من انهدامه عليه كالذى يقوم من تحته إذا هدده جبار بأنه إن لم يقم هدمه عليه متساويان من حيث التصديق الموجب لاختيار الفعل و إرادته من غير فرق حقيقي و أحد الفعلين من ذلك اختياري و الآخر جبري نعم العقلاء فى سندهم الاجتماعية فرقوا بين المقسمين حفظا لمصلحة الاجتماع و رعاية للقوانين الجارية فيه المستتبعة للثواب و العقاب و المدح و الذم و غير ذلك فالانقسام انقسام وضعي اعتباري لا حقيقي فلسفي و قد ظهر أيضا أن الفعل الجبري لا يبطل إرادة الفاعل فى تأثيرها فالفعل إرادي على أي حال هذا كله فى الفاعل الذى لعلمه الحصولي التفصيلي دخل فى صدور فعله و هناك قسمان آخران للفاعل العلمي ذكرهما المصنف ره و هما الفاعل بالرضا و الفاعل بالعناية و سيأتي المناقشة فى الفاعل بالعناية فالحق أن أقسام الفاعل أربعة بإسقاط الفاعل بالجبر و الفاعل بالعناية عن الاعتبار - نعم ما سيختاره المصنف ره فى علم الواجب بغيره و هو العلم الإجمالي فى عين الكشف التفصيلي - يستدعي زيادة قسم على الأقسام الأربعة و ظاهره ره أنه يدخله فى الفاعل بالعناية لأنه فاعل يصدر فعله عن مجرد العلم التفصيلي السابق على الفعل من غير داع زائد إلا أن العلم حضورى لا حصولي كما فى الفاعل بالعناية بالمعنى المعروف و ربما سمي هذا النوع من الفاعل بالفاعل بالتجلي، ط مدة.

أقول وجه الضبط لأقسام الفاعل بالترديد بين النفي و الإثبات أن يقال الفاعل ما يكون له علم بفعله أو لا و الثانى إما أن يلائم فعله طبيعته فهو الفاعل بالطبع أو لا فهو الفاعل بالقسر و الأول إما أن لا يكون فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر أو يكون فاعلا أن يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله إجمالا لا غير فهو الفاعل بالرضا أو لا بل يكون علمه بفعله تفصيلا سابقا فاعلا يقرن علمه بالداعي الزائد فهو الفاعل بالقصد أو لا بل يكون نفس العلم فعليا منشأ للمعلول فاعلا أن يكون ذلك العلم بالفعل زائدا على ذاته فهو الفاعل بالعناية أو لا بأن يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته و ذلك هو العلم الإجمالي بالفعل فى عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلي و يقال له الفاعل بالعناية بالمعنى الأعم و لذا لم يذكره هنا و قد أشرت إلى وجه الضبط هذا فى منظومتي المسماة بغرر الفرائد فليرجع إليها من أراد الحفظ، س ره

القوى المستعلية النفسانية و هذه المبادئ فى العالم الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الأمر فى العالم الأعلى فكما أنهم لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرتهم فى طاعة النفس الناطقة و كما أن أشخاص الناس منهم من عصى ما أمر الله عباده على السنة رسله و فى كتبه و منهم من أطاعه فكذلك نظيرتها من القوى فى طاعة النفس و عصيانها فيما تأمرها به و تنهيها عنه.

و الرابع ما يكون بالقصد

و هو الذى يصدر عنه الفعل مسبقا بإرادته المسبوقه بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل و يكون نسبة أصل قدرته و قوته من دون انضمام الدواعى و الصوارف إلى فعله و تركه فى درجة واحدة.

و الخامس هو الذى^{٤١٢} يتبع فعله علمه بوجه الخير

فيه بحسب نفس الأمر- و يكون علمه بوجه الخير فى الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم- و داعية خارجة عن ذلك الفاعل و يقال له الفاعل بالعناية فى عرف المشاءين.

و السادس هو الذى يكون علمه بذاته الذى هو عين ذاته سببا لوجود أفاعيله

التي هى عين علومه و معلوماته بوجه أى إضافة عالميته بها هى بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدد و لا تفاوت لا فى الذات و لا فى الاعتبار إلا بحسب اللفظ و التعبير

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 224

و هذه الثلاثة الأخيرة مشتركة فى كون كل منها فاعلا بالاختيار و إن كان^{٤١٣} الأول منها مضطرا فى اختياره لأن اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن و لكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتضى و علة موجبة فإما أن يكون ذلك السبب هو أو غيره فإن كان غيره فثبت المدعى و إن كان هو نفسه فإما أن يكون سببيتها لاختياره باختياره أو لا فعلى الأول يعود الكلام و ينجر إلى القول بالتسلسل فى الاختيارات إلى غير النهاية و على الثانى يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطرا و محمولا [مجبولا] على ذلك الاختيار من

⁴¹² (1) فى كون الفاعل بالعناية غير الفاعل بالإرادة نظر فإن تصور السقوط ممن قام على جذع عال علم واحد موجود فى الخائف المدهوش الذى يسقط به و فيمن اعتاد القيام عليه بكثرة التكرار و لا يسقط به كالبناء فوق الأبنية و الجدران العالية و لو كان علة لم يختلف و الظاهر أنه من قبيل الفعل بالقصد فالصاعد فوق الجدار العالى يعلم أنه يجب أن يعين واحدا من الثبات عليه و السقوط عنه غير أن شدة الخوف و الدهشة جذبت نفسه إلى القصر على تصور السقوط فلم يبق عنده إلا تصور السقوط فيسقط بخلاف المعتاد فإن الصورتين عنده موجودتان فلا يسقط لاختياره الثبات- و له شواهد و نظائر فى الإنسان المتوحش المدهوش المستشعر بالخطر الواقع فى الهلكة فربما يثبت عنده صورة الفرار فقط حبا للبقاء فيفر من غير ترو و ربما يثبت عنده صورة الوقوع فيه- فيلقى بنفسه إلى التهلكة كالمستسبع و نحوه، ط مدة

⁴¹³ (1) و من هنا يقال الإنسان مضطر فى صورة مختار و الحق تعالى مختار فى صورة مضطر- أى لأجل اختياره تعالى و جوبى إحدى التعلق، س ر ه

غيره فينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه و ينتهي بالآخره إلى الاختيار الأزلى الذى أوجب الكل على ما هو عليه- بمحض الاختيار من غير داع زائد و لا قصد مستأنف و غرض عارض.

فإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم

أنه ذهب جمع من الطباعية و الدهرية خذلهم الله تعالى إلى أن مبدأ الكل فاعل بالطبع و جمهور الكلاميين إلى أنه فاعل بالقصد و الشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشاءين إلى أن فاعليته للأشياء الخارجة بالعناية و للصور العلمية الحاصلة فى ذاته على رأيهم بالرضا و صاحب الإشراف تبعا لحكماء الفرس و الرواقيين إلى أنه فاعل للكل بالمعنى الأخير و سنحقق لك فى مستأنف الكلام من الأصول الآتية إن شاء الله تعالى إن فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية بأحد من الوجوه الثلاثة الأول و إن ذاته أرفع من أن يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطراب التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو إما فاعل بالعناية أو بالرضا- و على أى الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل لا بالإيجاب كما توهمه الجماهير من الناس فإن صحة الشرطية غير متعلقة بصدق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 225

شئ من مقدمها و تاليها بل وجوبه أو كذبه بل امتناعه إلا أن الحق هو الأول منهما- فإن فاعل الكل كما سيجىء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالأشياء الذى هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية.

تمثيل:

أصناف الفاعلية المذكورة و أنحاؤها الستة المسفورة متحققة فى النفس الآدمية بالقياس إلى أفاعيلها المختلفة فإن فاعليتها بالقياس إلى تصوراتها و توهماتا بالرضا و كذا بالقياس إلى قواها الجزئية المنبعثة- عن ذاتها المستعملة إياها المستخدمة لها كوهما و خيالها فإن النفس تستخدم المتفكرة فى تفصيل الصور الجزئية و تركيبها حتى ينتزع الطبائع من الشخصيات- و يستنبط النتائج من المقدمات و ليس لتلك القوى إدراك⁴¹⁴ ذاتها لكونها جسمية و التجسم من موانع الإدراك كما سيأتى على أن الوهم الذى هو رئيس سائر القوى ينكر نفسها فكيف حال سائر المدارك الجزئية و الاستخدام لا يتم إلا بإدراك جزئى لما يستخدم و ما يستخدم فيه فالنفس تدرك تلك الآلات المنبعثة عنها بنفس ذاتها- المدركة و ذاتها المدركة لا بإدراك تلك

⁴¹⁴ (1) أي ليس إدراك النفس إياها بحصول صور القوى فى القوى و إلا لزم إدراكها لذواتها- و أيضا لزم اجتماع المثليين كما ليس إدراكها بحصول صورها فى ذات النفس و إلا أدركت كلياتها و الحال أن جزئياتها هي المستعملة، س ره

القوى لذواتها كما علمت و لا بإدراك آله أخرى إذ لا آله للآله و فاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بمجرد التصور و التوهم بالعناية- كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط و القبض⁴¹⁵ الحاصل من جرم اللسان المعصر للرطوبة من تصورهما للشئ الحامض و فاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية لها إلى تحصيل أغراضها و استكمالها لها بها بالقصد كالكتابة و المشي و غيرهما و فاعلية النفس الصالحة الخيرة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 226

لفعل القبائح كفعل الزنا و شهادة الزور و الكذب على الله بالجبر و فاعليتها لحفظ المزاج و إفادة الحرارة الغريزية في البدن و الصحة و سائر ما أشبهها بالطبع و فاعليتها للحرارة الحمائية و المرض و السمن المفرط و الهزال بالقسر

فصل (16) في أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك

بيانه أن الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثرا في المعلول أو لا يكون فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفة أو إرادة أو آله أو مصلحة أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل إنما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أولا فاعلا إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته و جوهره فاعلا- ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته و سنخه و حقيقته لا بأمر عارض له فإذا ثبت أن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل و بهويته مصداق للحكم عليه بالافتضاء و التأثير فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه و ذاته- و لقائل أن يقول فيجب على ما ذكرت أن يحصل من العلم بالعلّة الفاعلية العلم بالمعلول و يلزم على هذا أنا إذا عرفنا حقيقة شئ من الأشياء أن نعرف لازمه القريب و من لازمه القريب لازمه الثاني و من الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في آن واحد و ما من شئ إلا و له لازم و للازم لازم و للازم أيضا لازم إلى غير النهاية فيلزم للنفس إدراك الأمور الغير المتناهية دفعة واحدة و ذلك بين الفساد.

و حله من وجوه الأول أنا و إن سلمنا أن العلم بحقيقة شئ يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نسلم أن لكل شئ لازما حتى يلزم من إدراك شئ واحد إدراك أمور غير متناهية و نحن لا نعرف من الحقائق إلا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 227

⁴¹⁵ (2) هذا مثال لمجرد كون العلم علة للفعل لا لكون العلم بالفعل علة له كما في المثال الأول- لأن العلم تعلق بالحموضة و الفعل هو القبض و العصر، س ره

صفاتها و لوازمها الأخيرة و آثارها القاصية [الفائضة] دون أنفسها و مبادئها و أسبابها القصوى.

لا يقال إن تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهيات أيضا لازمة لتلك الصفات فإذا ساعدتم على معرفه الصفات لزمكم أن يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات علّة للعلم بسائر الصفات.

لأننا نقول من الجائز أن يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس كلي- فإن الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساوية لقائمتين و تساوى القائمتين لا يلزمه الزوايا الثلاث من المثلث كالزاويتين اللتين عن جنبي خط مستقيم قام على مثله فإنهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث و زواياه.

لا يقال إن من المستبين عند الحكماء أن علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فإذا علمنا بحقيقه نفسنا حاضر أبدا فيجب أن نعرف جميع صفات أنفسنا و لوازمها و آثارها- من قواها و شعبها و من جملة لوازمها استغناؤها عن البدن و امتناع قدمها و فسادها- فيجب أن يكون العلم بهذه الأحوال بينا حاصلًا من غير نظر و كسب.

لأننا نقول اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية و لوازم غير اعتبارية و معنى الاعتبارية هاهنا ما لا يكون لها ثبوت إلا في الذهن و عند اعتبار العقل إياها و هذا مثل كون النفس قائما بذاته غنيا عن الموضوع و كونها ممكنا و حادثا و باقيا بعد خراب البدن فإن بعض هذه الصفات كالغنى و المجرد عبارة عن سلب شيء عنها- و السلوب لو كانت ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لأجل سلوب غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فيقتضى عللا غير متناهية كذلك و بعضها كالإمكان و الحدوث و البقاء مما يتكرر نوعه إذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج فينجر إلى التسلسل فإن الحدوث لو كان ثابتا لكان له حدوث و هكذا إلى غير النهاية و كذا الحكم في البقاء فعلمنا أن تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 228

ذات الشيء علّة لتحقيقها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقا بل إنما يكون علّة لتحقيق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا أيضا بل عند⁴¹⁶ اعتبار جملة من الوسطيات و لا شك أن العلم بماهية النفس و بتلك الوسطيات المعبرة علّة للعلم بوجود هذه اللوازم و أما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها و شوقها و إدراكها و لذتها و ألمها إلى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة للنفس من دون توقفها على

⁴¹⁶ (1) أي الأدلة المثبتة لها و الوسط ما يقرن بقولنا لأنه و معلوم أن ما عدا الإمكان الذاتي على المشهور من أن لها ماهية من النظريات و أما على القول بأن لا ماهية لها فلها الإمكان بمعنى الفقر و التعلق بالواجب بالذات تعالى شأنه و ليس المراد بالوسطيات مثل تصور المادة و الموضوع- في تصور تجردها و غنائها و العدم و البعدية و القبلية في تصور الحدوث و البقاء حيث إن الحدوث هو الوجود بعد العدم و البقاء هو الوجود بعد الوجود لأنها داخلة في اعتبار نفس هذه الصفات، س ر ه

الاعتبار و الفرض فلا جرم^{٤١٧} من عرف ذاته عرف هذه الصفات- و سائر آثارها و شعبها و توابعها الذاتية و خوادمها و جنودها الفطرية لكن أكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة اشتغاله بالأمور الخارجة عنه- و شدة التفاته بما يدركه الحواس و تورطه في الدنيا يلهيه عن الالتفات بذاته و يذهله عن الإقبال إليها و الرجوع إلى حاق حقيقته فلا يدرك^{٤١٨} ذاته إلا إدراكا ضعيفا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 229

و لا يلتفت إليها إلا التفاتا قليلا و لهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها و آثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلق إلى البدن و مشتهاه وجود في غاية الضعف و القصور فإدراكها لذاتها أيضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية الخفاء و الفتور فتغفل عنها و يجهل لوازمها و خواصها و آثارها و أما النفوس النورية القوية الكاملة المستعيلة القاهرة على قواها و جنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها و صفاتها و لا قواها و جنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها في مشهد ذاتها فذاتها على كل شيء منسوب إليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظرا

فصل (17) في العلة العنصرية و أقسامها

إن العنصر لشيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء إما بوحده أو بشركه غيره و الأول إما مع تغير ما في نفسه أو لا معه فالثاني كما للوح بالقياس إلى الكتابة و الأول لا يخلو إما أن يكون التغير في حاله سواء كان بزيادة حال كما للمشعة إلى الصنم و الصبي إلى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من أحواله- بعروض الحركة له في أين أو كم أو غير ذلك أو بنقصانه مثل ما للأبيض إلى الأسود- و إما أن يكون مع تغير في جوهره و ذاته إما بالنقصان كما للخشب إلى السرير فإنه ينقص بالنحت شيء من جوهره أو بالزيادة كما للمنى إلى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ إلى درجة الحيوانية و إن كان مع انسلخات صورية و أما الثاني فإما مع استحالة ما مثل الهليج إلى المعجون أو لا مثل الخشب و الحجارة إلى البيت و من هذا الجنس الأحاد للعدد ثم العنصر إما عنصر للكل كالهولي الأولى- و إما عنصر لعدة أمور مثل

⁴¹⁷ (2) أما صفاتها فلأنها عين وجود النفس التي صارت بالفعل في ذاتها و صفاتها كيف و المدرك متحد مع المدرك بالذات و الموهومات و المخيلات و المحسوسات بالذات منشأتها بوجه- لانتمتها أو نافرقتها و أما الآثار و القوى فلأنها جامعة إياها في مقامين مقام المفصل في المجلد و مقام المجلد في المفصل، س ر ه

⁴¹⁸ (3) نسوا الله فأنساهم أنفسهم و علمه بها و إن كان حضوريا إلا أن الحضوري أيضا كالحصولي ذا مراتب من الإجمالي و التفصيلي على مراتبهما و الكشف و الشهود على درجاتهما إلى درجة حق اليقين و ذلك كدرجات المشاهدة البصرية فإن الذين يشاهدون إنسانا كاملا من غاية بعد أو غاية قرب أو توسط بين الغابتين و بينهما متوسطات شتى في هواء مغبر أو صاف عن صحيحة أو مؤفة- مع اطلاع على مزاياه و أوصافه و أخلاقه و صناعاته كل بقدر نصيبه جميعهم من أهل المشاهدة بالنسبة إليه فكذا علم النفس بالنفس من حد الرضاغة إلى حد العقل بالفعل و العقل الفعال إلى مقام الفناء في الحق المتعال كلها حضوري، س ر ه

العصير للخل و الخمر و الدبس و قد قلنا من قبل إن العنصر الأول يجب أن لا يكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوة محضة و فاقة صرفة.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 230

فليس لأحد أن يقول إن أريد بالكل جميع الصور الفلكية و العنصرية فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليات الأولية لأن هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك و هيولى كل فلك لا يقبل غير صورة خاصة فلكية و إن أريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد أن يخصص بها- لأننا نقول⁴¹⁹ المراد هو الأول و ذات الهيولى الأولى لا تأبى عن قبول الصور كلها إلا أن التخصيص ببعضها دون بعض إنما يجيء لها من خارج لا من ذاته إذ لا فعلية لها أصلا يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق أن العنصر من حيث إنه عنصر في جميع الأقسام المذكورة ليس إلا ما يكون في حد ذاته- فاقدا لصورة شيء و حقيقته و له بهذا الاعتبار إبهام محض من غير تحصل فجهته كون العنصر عنصرا سواء كان في الدرجة الأولى من غير تخصص أو في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصه و اعتباره معه ليس إلا العنصر الأول الذى هو بذاته منبع النقص و القصور كما أن الوجود الحقيقى القيومى بذاته منبع الكمال و الفيض و الجود- فكما أن كلما قرب إلى المبدأ الحق يكون أشد صورية و أتم كمالا و فعلية و كل ما بعد منه يكون أضعف فعلية و أنقص كمالا و أوفر نقصانا و قوة فالهيولى الأولى التى فى الحاشية الأخرى للوجود بعكس ذلك و لذلك يعبر عنها فى الرموزات النبوية و الإشارات الناموسية بالهاوية و الظلمة و الخلاء و الفضا و أسفل السافلين إلى غير ذلك مما يشير إلى خستها و عدميتها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 231

فصل (18) فى ألقاب العلة العنصرية

اعلم أن وضع الأسماء للأشياء قد يكون باعتبار ذواتها و ماهياتها و قد يكون باعتبار عوارضها و إضافاتها الأول كالإنسان و الثانى كالكاتب و ربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم و ذلك كحقيقة النفس الإنسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس إنما وضع لها من حيث إضافتها إلى البدن و تحريكها إياه و تدبيرها له فنفسية النفس ليس كإنسانية الإنسان و زيدية زيد إلا أن يراد من النفس معنى آخر

⁴¹⁹ (1) إذ لا ميز في صرف القوة و القول بالاختلاف النوعي بين الهيوليات الأولية الفلكية- و بينها و بين الهيولى المشتركة العنصرية كالقول بالتباين بين الوجودات الخاصة بنفس ذواتها البسيطة كما اشتهر من المشاءين لكون الهيوليات الأولية أيضا بساتن جنسها مضمن في فصلها- و فصلها في جنسها و لكن هذا في الوجودات التي هي عين الفعليات و التميزات غير معقول فكيف في الهيوليات التي هي عين القوة و القوة بما هي قوة كالعدم الذي لا ميز فيه، س ر ه

هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلي و لا يكون اسما للماهية مخصوصة فظهر أن بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار أمر عرضي و من هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحثياتها الزائدة عليها فهو من جهة أنه بالقوة يسمى هيولى و من جهة أنها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه و بين الذى هو جزء رسم الجوهر و بين الذى هو فى مقابلة المحمول و من حيث إنها مشتركة بين الصور يسمى مادة و طينة و من حيث إنه آخر ما ينتهى إليه التحليل يسمى أسطقسا فإن معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركب- و من حيث إنه أول ما يبتدى منه التركيب يسمى عنصرا و من حيث إنه أحد المبادئ- الداخلة فى الجسم المركب يسمى ركنا و ربما يتركون^{٤٢٠} هذه الاصطلاحات فى بعض الأوقات فإنهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل و إن كان ذلك القابل أبدا يكون بالفعل و كذلك يسمونه مادة مع أن مادة كل واحد من الأفلاك مخصوصة به و يمكن الاعتذار عن الأول بأن تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الأسباب الفعالة فكأنها فى ذاتها خالية عن الصورة و عن الثانى بأن تعدد المواد الفلكية نوعا و شخصا ليس بحسب أن لها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 232

٤٢١

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 2 ؛ ص 232

تحصلات فى ذاتها مع قطع النظر عن الصور لأن المادة البسيطة لا تحصل لها فى ذاتها- فلها فى مرتبة ذاتها ليس إلا إيهام محض و إلا لكان فيها فى نفسها مبادئ فصول ذاتية- و هو مستحيل كما سيتضح فى مباحث الهيولى فالحق أن تعدد المواد الفلكية إنما هو بأسبابها الصورية المحصلة لذاتها موجودة بالفعل و بضرب من اتحادها بتلك الصور- التى هى مبادئ فصول حقيقية ذاتية فيكون لها فى ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحوا من الوحدة الجنسية باعتبار^{٤٢٢} و الشخصية باعتبار آخر عند أخذها لا بشرط شىء أو بشرط لا شىء

⁴²⁰ (1) بل تركهم أكثر من مراعاتهم إياها، س ره

⁴²¹ صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربى - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

⁴²² (1) أي باعتبار الجنس الأقصى المأخوذ منها و هو الاعتبار اللاشرطي و أما باعتبار ذاتها- فهي واحدة شخصية كيف و هي مصلحة للهوية فى الانقلابات و الاستحالات أو معنى قولهم إن الهيولى وحدتها وحدة جنسية إيهامية أنها قوة محضة تتخذ بكل صورة أو أن لها مراتب لا تنافي وحدتها الشخصية و لذا يقال إن ماء القصعتين من ماء الجرة لا من ماء البحر لانحفاظ مرتبة معينة فى الأول دون الثانى، س ره

فصل (19) فى حال شوق الهيولى إلى الصورة

إن هذا مما أثبتته القدماء من الحكماء على ما حكى عنهم و ما ظهر لنا من آثارهم و نتائج أفكارهم يدل دلالة واضحة على أن مبنى رموزهم و أسرارهم ليس على المجازفة و التخمين و لا على مجرد الظن و التخيل من غير يقين بل أمورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية و البراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفيه للقلوب و تنقية ضمائرهم عن الكدورات المكدره للعقول حتى صفت أذهانهم و لطف أسرارهم و تصيقلت مرآتهم و احتذت بها شطر الحق و ظهرت لها جلية الحال ثم أشاروا إلى نبذ منها حسب ما وجدوه مناسبة للنفوس المستعدين له من المقال - على ما هو شأنهم فى كثير من نظائر هذا المقام من الأمثال إلا أن من تأخر عنهم - من لدن تحريف الحكمة و تغيير المنهج فى اكتسابها و عدم الدخول فى البيوت

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 233

من أبوابها و مزجها بفنون من الخطابة و الوعظ و شوقها بأغراض النفس و محبته الرئاسة و طلب الدنيا إلى يومنا هذا قدحوا فى ذلك و نسبوه إلى مجرد التجوز و التشبيه من غير تأصيل و تحقيق و ذلك لأحد أمرين إما لعدم وثوق هؤلاء القادحين - بنقل هذا المطلب عن أولئك العظماء و إما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ أفهامهم و عقولهم مع صفائها و تجردها عن شوائب الدنيا إلى ما بلغت به عقول أكثر المنهمكين فى لذات هذا العالم و الطالبين لشهواته و أما الذى ذكره فى القدح فيه - فهو أن هذا الشوق الذى أثبتته القدماء فى الهيولى إما أن يكون نفسانيا أو طبيعيا - و الأول ظاهر البطلان و الثانى أيضا باطل لأن الشوق لا يخلو إما أن يكون إلى صورة معينة أو إلى مطلق الصورة و الأول باطل و إلا لكانت المادة متحركة بطبائعها إلى تلك الصورة فكان ما عداها حاصله بالفسر هذا خلف و الثانى أيضا باطل لأن المادة لا تخلو من صورة على ما سيأتى و الشوق إنما يكون إلى غير الحاصل قالوا فثبت أن هذا الكلام بعيد عن التحصيل.

تعقيب و تحصيل:

إن هذا القول مما أورده صاحب المباحث المشرقية أخذا عن كلام الشيخ الرئيس فى طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال و قد يذكر حال شوق الهيولى إلى الصورة و تشبيهها بالأنثى و تشبيه الصورة بالذكر و هذا شئ لست أفهمه أما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سلبه عن الهيولى و أما الشوق التسخيرى الطبيعى الذى يكون انبعائه على سبيل الانسباق كما للحجر إلى الأسفل - ليستكمل بعد نقص له فى أينه الطبيعى فهذا أيضا بعيد عنها و لقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقة إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها أو ملال صورة قارنته [نتها] أو فقدان القناعة بما يحصل له من الصور المكملة إياها نوعا و كان لها أن يتحرك بنفسها إلى

اكتسابها الصورة كما للحجر فى اكتساب الأين إن كان فيها قوة محرّكة^{٤٢٣} و ليست خالية عن الصور كلها و لا يلقى بها الملال للصورة الحاصلة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 234

فتعمل فى نقضها و رفضها فإن حصول هذه الصورة إن كان موجبا للملال للنفس حصولها- و جب أن لا يشترك إليها و إن كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا أمرا فى جوهرها و يكون هناك سبب يوجبها و لا يجوز أيضا أن يكون غير قنعه بما يحصل- بل مشتاقه إلى اجتماع الأضداد فيها فإن هذا محال و المحال ربما ظن أنه ينساق إليه الاشتياق النفساني و أما الاشتياق التسخيري فإنما يكون إلى غاية فى الطبيعة المكمل و الغايات الطبيعية غير محالة و مع هذا فكيف يجوز أن يتحرك الهيولى إلى الصورة و إنما يأتيها الصورة الطارية من سبب يبطل صورتها الموجودة لا أنها يكتسبها بحركتها و لو لم يجعلوا هذا الشوق^{٤٢٤} إلى الصورة المقومة التى هى كمالات أولى بل إلى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف و قد جعلوا ذلك شوقا لها إلى الصورة المقومة فمن هذه الأشياء تعسر على فهم هذا الكلام الذى هو أشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة و عسى أن يكون غيرى يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع إليه فيه و لو كان بدل الهيولى بالإطلاق هيولى ما يستكمل بالصورة الطبيعية حتى يحدث من الصورة التى انبعثت نحو استكمالات تلك الصورة مثل الأرض فى التسفل و النار فى التصعد لكان لهذا الكلام وجه و إن كان مرجع ذلك الشوق إلى الصورة الفاعلة و أما على الإطلاق فمما لست أفهمه هذا تمام كلام الشيخ فى هذا المقام.

و إنى لأجل محافظتى على التأدب بالنسبة إلى مشايخى فى العلوم و أساتيدى فى معرفة الحقائق الذين هم أشباه آبائى الروحانية و أجدادى العقلانية من العقول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 235

القادسة و النفوس العالية لست أجد رخصة من نفسى فى كشف الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره فى النشاطين العقلية و المثالية و رفع شأنه فى الدرجتين العلمية و العملية بالعجز عن دركه و العسر

⁴²³ (1) لم لا يجوز أن يكون الحركة ذاتية لها بناء على جواز الحركة الجوهرية، س ره

⁴²⁴ (1) النزاع ليس فى خصوص الشوق المعتبر فيه فقد بوجه بل فى العشق الأعم من الشوق- فالمثبت يثبت العشق و الشوق فالنفاى لا بد أن ينفي كليهما و هذا البيان من الشيخ لا ينفي العشق لأنه يجمع الوجدان كما قالوا الأول عاشق لذاته و العقول المفارقة عشاق إلهيون فلو قلنا الهيولى عاشقة للصورة لا يطرده ما قاله الشيخ و الدليل على ذلك أن الشيخ فى الرسالة العشقية استعمل لفظ الشوق و المصنف قدس سره أثبت التهافت بهذا، س ره

فى معرفته بل كنت رأيت السكوت عما سكت عنه أولى و أحق و الاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته و تعسره أخرى و أليق و إن كان ذلك الأمر واضحا عندى منقحا لدى حتى اقترح على بعض إخوانى فى الدين و أصحابى فى ابتغاء اليقين أن أوضح بيان الشوق الذى أثبتته- أفأخم القدماء من الحكماء و أكابر العرفاء من الأولياء فى الجوهر الهولانى و أكشف قناع الإجماع عما أشاروا إليه و أستخرج كنوز الرموز فيما ستروه و أفصل ما أجملوه و أظهر ما كتموه من التوقان الطبيعى فى القوة المادية فألزمنى إسعافه لشدة اقتراحه- و الجانى فى إنجاح طلبته لقوة ارتياحه.

فأقول و من الله التأييد و التسديد إنه قد مضت منافى الفصول المتقدمة

أصول- لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا و تأصيلا.

فالأول منها ما بيناه من أن الوجود حقيقة واحدة عينية

ليس مجرد مفهوم ذهنى و معقول ثانوى كما زعمه المتأخرون و أن ليس الاختلاف بين أفراد و مراتبه بتمام الذات و الحقيقة أو بأمور فصلية أو عرضية بل بتقدم و تأخر و كمال و نقص و شدة و ضعف و أن صفاته الكمالية من العلم و القدرة و الإرادة هى عين ذاته لأن حقيقة الوجود و سنخه بنفس تجوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجودية فإذا قوى الوجود فى شىء من الموجود قوى معه جميع صفاته الكمالية و إذا ضعف ضعفت.

و الأصل الثانى أن حقيقة كل ماهية هى وجودها الخاص

الذى يوجد به تلك الماهية على الاستتباع و إن المتحقق فى الخارج و الفائض عن العلة لكل شىء هو نحو وجوده و أما المسمى بالماهية فهى إنما توجد فى الواقع و تصدر عن العلة لا لذاتها- بل لاتحادها مع ما هو الموجود و المفاض بالذات عن السبب و الاتحاد بين الماهية و الوجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 236

على نحو الاتحاد بين الحكاية و المحكى و المرآة و المرئى فإن ماهية كل شىء هى حكاية عقلية عنه و شبح ذهنى لرؤيته فى الخارج و ظل له كما مر ذكره سابقا- على الوجه البرهانى اليقنى مطابقا للشهود العرفانى الذوقى

و الأصل الثالث أن الوجود على الإطلاق مؤثر و معشوق و متشوق إليه

و أما الآفات و العاهات التى يترأى فى بعض الموجودات فهى إما راجعة إلى الأعدام و القصورات و ضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود- و إما أنها يرجع إلى التصادم بين نحوين من الوجود فى الأشياء الواقعة- فى عالم التضايق و التصادم و التعارض و التضاد حيث يستدعى كل من المتضادين عند وجوده من جهة الأسباب الاتفاقية الغلبة على الآخر و هذا التصادم و التضاد بينهما ليس لأجل كونهما أو كون واحد منهما موجودا بما هو موجود بل لأجل تخصيص وجود كل منهما فى نفسه و هويته بمرتبة خاصة و نشأة معينة جزئية يضيق و يقصر عن اشتماله على الآخر أو إحاطته به أو اتحاده معه أو قوله عليه و هذا التضايق و التخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلقة القوام الخارجى بالجسمية و المقدارية التى هى غاية نزول الوجود و نقصه و أن أضيق الأشياء وجودا هى الأبعاد و المقادير لقصر رداء وجودها عن الفسحة إلا فى حد معين و ضيقها عن الانبساط و التمدادى إلا على مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تناهى الأبعاد و المقادير و سائر المتصلات القارة و غير القارة أيضا عند أهل التحقيق و لأنها أيضا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول لذاتها و لا لأجزائها أحدية الجمع و الحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويته المقدارية و كميته الاتصالية فمما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض و الجود هو أن يتفارق كل من أبعاضه المقدارية الاتصالية- عن بعض آخر و لا يجتمع معه فى حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها و تبددها يهرب فيها الأجزاء عن الأجزاء و يغيب الكل عن الكل و لهذا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 237

يكون التعلق بها يمنع العاقلية و المعقولية و يكون عالمها عالم الجهل و الغفلة- و الموت و الشر إذ العلم عبارة عن حضور شىء عند شىء فما لا حضور عنده لشىء لا علم له بذلك الشىء فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم و ما يلزمه و زيادة الجهل و ما يصحبه فعالمية المقاديريات و المتكلمات على نسبة وجودها ثم أضعف المقادير و المتصلات وجودا غير القار منها كالزمان و الحركة حيث لا يسعها الاجتماع فى آن واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها الاجتماع فى حد واحد من المكان و هذا كلام وقع فى البين ليس هاهنا موضع تبينه و تحقيقه و لعلنا نرجع إليه فى مستأنف القول بزيادة توضيح و تتميم إن شاء الله العزيز فالغرض هاهنا أن تذكر أن الوجود من حيث هو وجود مؤثر و معشوق على الإطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فإذا صادفه شىء حفظه و أمسكه عشقا و إذا فقدته طلبه شوقا.

و الأصل الرابع أن معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه

فإن العادم لأمر ما رأساً لا يشتاقيه و لا يطلبه إذ الشوق للمعدوم المحض و الطلب للمجهول المطلق مستحيل و كذا الواجد لأمر ما لا يشتاقيه و لا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه إذ هو من فضيلة الوجود فى غاية التمام و هو برىء من أنحاء النقص مقدس عن شوائب القصور فى الوجود و الذات فمحال أن يلحقه تشوق إلى شىء و يعتريه طلب و حركة إلى تمام و كمال بل لكونه تام الوجود و فوق التمام- يليق به أن يشتاق إليه و يعشقه كل من سواه و كذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها مجبولة على فضائلها التى يليق بمرتبة كل منها ماثلة بين يدي قيومها مشاهدة لجمال مبدعها و جاعلها مغترفة من بحر الخير و الوجود و منبع الفيض و الجود بقدر حوصله ذاتها و وعاء وجوداتها و ما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الأدنى ليس مما يزيدها فضيلة و كرامه بل هى جوائز و عطايا- و مواهب نازلة منها إلى السوافل و رشحات فائضة منها على الأوانى من غير التفات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 238

و غرض و قصد منها إلى إصلاح الكائنات فلا يتصف هى أيضا بالتشوق إلى ما دونها- بل بالالتفات إلى ذاتها لكونها هائمه فى جمال الأزل مستغرقة فى شهود الوجود الحقيقى و لاتصالها به و دوام استغراقها فى المبدأ الأعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة إلى العالى أيضا إلا بنحو مندمج فى ذاتها الإمكانية بحسب خفاء ماهياتها و ظلمة جواهرها عند اعتبار أنفسها فى نحو من أنحاء ملاحظة العقل إياها مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود بارئها و ذلك لأجل قصور وجوداتها و نقصان هوياتها- عن مشاهدتها ما يزيد عليها و إشراق ما يفضل على حدقه إدراكها من الوجود الحقيقى و النور الإحدى فهى من ذلك الوجه من الخفاء و الظلمة و الكدورة اللازمة للماهية- من حيث هى فى اعتبار العقل المرتفعة فى الواقع الزائلة عند سطوع نور الأول تعالى على ذاتها النورية الوجودية القدوسية و أما غير هاتين المرتبتين من الوجود- فسواء كانت نفوسا فلكية أو صورا سماوية^{٤٢٥} أو طبائع نوعية عنصرية أو جواهر امتدادية أو هيولى جسمية فإن جميعها مما يستصحبها قوة و شوق إلى تمام أو كمال- كما سينكشف لك فى باب الهيولى إن شاء الله تعالى و قد علم من ذى قبل فى مبحث الغايات شوق المتحركات ليتضح أن جميع هذه الأشياء كائنه على اعتراف شوق من هذا البحر الخضم بل على اعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم

و إذا تمهدت^{٤٢٦} هذه الأركان و الأصول و تقررت هذه الدعاوى التى بعضها

⁴²⁵ (1) الصواب بعدها أو نفوسا عنصرية من الإنس و الجن و لعله سقط من قلم الناسخ، س ر ه

⁴²⁶ (2) و يمكن تقرير عشق الهيولى بوجه آخر و هو أنه بحكم قوله تعالى: ١ فَأَيُّهَا تُولُوا فَنَّم وَجْهُ اللَّهِ ٢ ظهر وجهه فى عرش العقل و فرش الهيولى و معلوم أن وجه الواحد بما هو وجه الواحد واحد- فالوجه النوراني الذى فى الهيولى بعينه هو الوجه النوراني الذى فى العقل و ذلك الوجه

بينه و بعضها مبينة في سوابق الفصول فنقول

أما إثبات الشوق في الهيولى الأولى

فلأن لها مرتبة من الوجود و حظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس و غيره من محصلي أتباع المشاءين و سنقيم البرهان عليه في موضعه و إن كانت مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة لأنها عبارة عن قوة وجود الأشياء الفائضة عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالصورة في الوجود و اتحاد الجنس بالفصل في الماهية و إذا كان لها نحو من الوجود و قد علم بحكم المقدمة الأولى^{٤٢٧} أن سنخ الوجود واحد و متحد مع العلم و الإرادة و القدرة من الكمالات اللازمة للوجود أينما تحقق و كيف ما تحقق - فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذي هو ذاتها و هويتها بحكم المقدمة الثانية فيكون لأجل شعورها بالوجود الناقص لها - طالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو مطلوب و مؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة و لما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمالات و لم يحصل له تمامه - يكون مشتاقا إلى حصول ما يفقد منه شوقا بإزاء ما يحاذي ذلك المفقود و يطابقه و طالبا لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون الهيولى في غاية الشوق إلى ما يكمله و يتممه - من الصور الطبيعية المحصلة إياها نوعا خاصا من الأنواع الطبيعية و لست أقول إن شدة الوجود و زيادة الكمال أو عدمه [عدته] في المشتاق إليه فالشوق في الهيولى و إن لم يتقو

فيها شعورا حسب ما يشتاق إليه من الكمالات كيف و إن لها نحو ضعيفا من الشعور بالوجود الذي لها من طبيعة الوجود الذي هو عين الخير و السعادة لكن الفرض بالاعتبار الأول من جهة أن شعورها إنما هو قوة الشعور بالأمور لا فعليتها لكون وجودها قوة وجود الأشياء الصورية لكن يجب أن يكون لها بالاعتبار الثاني غاية الشوق لأنها بإزاء ما يقوى عليها من الصور و الخيرات الغير المتناهية التي باعتبار ما غايات لوجود

الواحد- الذي في الكل عين مشية الله و محبته التكوينية للأشياء المنطوي فيها مشيتها و محبتها لا نفسها- و لوازم أنفسها و تلك المشية و المحبة في كل مشي و محبوب سنخ واحد و التفاوت في الظهور لا غير، س ر ه
⁴²⁷ (1) لا جزء له و لا جزئيات و ما به الامتياز في مراتبه عين ما به الاشتراك فالوجود الذي في الهيولى بما هو وجود و بما هو بصير موضوع الإلهي عين الوجود الذي في ذات الشعور و هو عشق حقيقي و شوق تحقيقي لا تقريبي فكذا في الهيولى لكن الوجود في الهيولى ضعيف لكونه قوة الوجود و القوة وجود إن تضافها إلى العدم المطلق كما أن الظل نور إن تراه مع الظلمة البحتة- فكذا العشق و الشوق.
 إن قلت ذلك العشق لوجود الهيولى لا لنفسها- قلت بحكم كل ممكن زوج تركيبي لكل ممكن ذات نورية هي وجوده و ذات ظلمانية هي ماهيته و بحكم المقدمة الثانية ذاته الوجودية هي الأصل فتدوته الهيولي بالوجود فإن قلت ذلك الوجود عشق بنفسه صدقت و إن قلت إنه عشق بالصورة صدقت و إن قلت إنه عشق بالمبدأ الأول في وعاء وجودها صدقت بحكم أن سنخ الوجود واحد و بحكم إن من شيء إلا يسبح بحمده، س ر ه

الهيولى و مكملات لنقصاناتها هذا تقرير الاستقلال على هذا المطلوب- و مما يؤكد هذا القول^{٤٢٨} هو أن يقال حسبما ذهبنا إليه أن الهيولى لما كان حاصله من جهة القصور الإمكانى فى الجواهر المجردة و خصوصا فى الجواهر النفسانية- أن لها قابلية الاستكمالات بجميع الصور الكمالية و إن كانت فى أزمنة غير متناهية- لامتناع اجتماعها فى زمان واحد و أن تلك الكمالات لكونها وجودية من سنخ ما حصل لها من الشئ القليل الذى هو مجرد قوة تلك الخيرات الصورية و استعداد حصولها- و إن فقد ما يمكن حصوله من الأمر الكمالى لشئ ما له شعور ضعيف يستدعى شوقا إلى ذلك الأمر و زيادة الشوق و شدته كما يتبع زيادة الشعور و شدته من المشتاق كذلك يتبع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 241

و الطبيعية الواقعة فى سلسلة البسائط فبالحقيقة هى من جملة قواها الانفعالية التى هى حيثية حركاتها و توجهاتها إلى استكمالاتها الثانوية ليحجر نقصاناتها الأولية طلبا للرجوع إلى المنبع الذى ابتدأت منه فهى إنما يكون حيثية تشوقها إلى الكمال- فالمشتاق و إن كان غير الهيولى لكن من جهة اقترانها بذلك لا بالذات.

و أما الجواب عما ذكره الشيخ و التخلص عما أورده من استدلاله على نفى الشوق عن الهيولى فنقول أما قوله أما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سلبه عن الهيولى فممنوع بل غير صحيح على الإطلاق فإن المادة و إن كانت بحسب اعتبار العقل إياها مجردة عن الصور أمرا عديميا و بحسب اعتباره إياها مطلقة ماهية ناقصة مبهمه فى غاية الإبهام لكنها يصلح للتحصل و التعيين بحسب ما يحصلها و يعينها من الصور الجمادية و النباتية و الحيوانية التى شأنها تقويم وجود الهيولى محصلة و تحصل نوعيتها متقررة فهى إذن باعتبار تحصيلاتها النفسانية الحيوانية يكون لها أشواق نفسانية إلى كمالات يليق بالنفوس سواء كانت فلكية أو عنصرية مجردة أو منطبعة باعتبار تحسراتها النفسانية النباتية يكون لها أشواق نباتية إلى كمالات نباتية كالغذى و التوليد و باعتبار تحصيلاتها الطبيعية يكون لها أشواق طبيعية من التحفظ على الأشكال و الأوضاع و التحيز فى الأحياز إلى غير ذلك من الخيرات و الكمالات اللاتئة بحال الأجسام الطبيعية البسيطة و المركبة.

428 (1) هذا وجه وجهه و حاصله أن الهيولى نشأت من جهة قصور النفوس و الطبايع التى فى السلسلة النزولية نظير ما سبق أن الإمكان الاستعدادى الذى فى الهيولى نشأ من الإمكان الذاتى الذى كان فى العقل الفعال فكما أن الإمكان الذاتى صفة النفوس و الطبايع و الدهرية فى عالم الجمع- كذلك الهيولى و إمكانها الاستعدادى صفة النفوس و الطبايع الزمانية فى عالم الفرق و تلك القوى و الاستعدادات المتعاقبة و الحركات المتصلة التى هى أشواقها و طلباتها المشوبة بالفقدان من وجه- و بالوجدان من وجه فيها لأجل اقترانها بالهيولى و لو لا الهيولى لما استتمت قوة و استعداد فى شئ نحو كمال و لما استقامت طلبات هى الحركات الطبيعية كانت الطلبات أو نفسانية لأن الحركة أمر بين صرافة القوة و محوطة الفعل و جهات القوة و الاستعداد فى أية مادة تحققت شعب الهيولى أ لا ترى أن الصور المثالية حيث كانت عربة عن الهيولى لا تقبل الفعل و الانفعال و لا الامتزاج و الازدواج و الترقى إلى الله المتعال كما فى الهيولى العنصرية و لا تقبل الحركة و التشوق إلى الحق الدائم كما فى الهيولى الفلكية فظهر أن الهيولى جهة الاشتياق فى جميع المشتاقين و المشتاقات كما يأتى فكيف لا شوق لما هو عين الشوق، س ره

و أما قوله و أما الشوق التسخيري إلى آخره- فغير صحيح لما ذكرنا من إثبات⁴²⁹ المقدمة الممنوعة.

و أما قوله و لقد كان يجوز أن يكون الهيولي مشتاقه إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها.

فنقول قد ظهر مما ذكرناه أن للهيولي بحسب استعدادها للأشياء شوقا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 242

إلى الأشياء و ما ادعى أن لها شوقا إلى كافة الصور في كل واحد من الأزمنة و بكل من الاعتبارات حتى يقال إن الشوق ليس إلا لما لم يحصل بعد من الأمور التي يمكن حصولها فالهيولي بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلى صورة ما لخلوها في ذاتها عن صورة و إذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها الخارجى بتلك الصورة المكمله- لها نوعا لها و سلوة اطمينان و غنى و عدم تشوق بل الشوق حاصل لها عند تنوعها و تحصلها بتلك الصورة إلى ما يزيد عليها من الكمالات التي في درجة ثانية عنها فإن كل صورة حصلت للهيولي ليست مما يغنيها عن الافتقار إلى كافة الصور بل إنما كفت حاجتها إلى نفسها فبقيت الهيولي ذات شوق و شهوة إلى سائر الصور كامرأة لا تكتفى بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكة و دغدغة إلى رجل بعد رجل ما دامت هي هي كذلك حال الهيولي بالقياس إلى الصور من حيث تشوقها إلى التلبس بها و الاستكمال لورودها فكل صورة حصلت للهيولي لم تخل بعد عن نقص ما و قصور ما و شريه ما يكون في الإمكان بإزائه من الكمالات و الخيرات الغير المتناهية لم يخرج بعد من القوة إلى الفعل إلا قدر متناه و هكذا تترقى في الاستعدادات- بحصول الكمالات الإضافية و فيضان الخيرات النسبية و يكون بحسبها التشوق المناسب لها إلى أن ينتهي إلى الكمال النفسى على مراتبه و الكمال العقلى على مراتبه- إلى أن يصل إلى الكمال الأنم و الخير الأقصى و الصورة بلا شوب مادة و الفعلية بلا قوة و الخير بلا شر و الوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات و يسكن لديه الاضطرابات- و تطمئن به الانزعاجات و ينقطع له الأشواق و يتم فيه الخيرات و أما قوله و لا يليق بها الملal للصور الحاصلة إلى آخره.

فنقول فيه المختار على ما ذكرناه هو الشق الأول و هو كون تشوقها إما لأجل الخلو عن الصور كلها إن أريد الخلو بحسب ذاتها مجردة أو لأجل الخلو عن الصورة التي يفقد عنها و يمكن حصولها.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 243

⁴²⁹ (1) أي إثبات منعها على حذف المضاف بقريضة لفظ الممنوعة أو على الاكتفاء بالوصف العنوانى و إنما قدرنا ذلك لأن إثبات المقدمة الممنوعة ليس على المانع بل على المستدل و هو الشيخ و هذا ظاهر، س ر ه

و أما قوله و مع هذا فكيف يجوز أن يكون الهيولى تتحرك إلى الصور و إنما يأتيها الصور الطارئة إلى آخره.

ففيه أن جهات الطلب و الحركة إلى الصور فيها مختلفه كما مر و ليست مقصورة على نحو واحد و جهة واحدة فهي من حيث ذاتها تشناق و تتحرك إلى الصورة أى صورة ما وجدت فإذا وجدت فسبيلها أن تبقى و تدوم لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات أى يكون مادة الجميع فشأنها أن يوجد لها هذه الصورة و ضدها فكان لكل منهما حق و استيهال فالذى لها بحق صورتها أن تبقى على الوجود الذى لها و الذى لها بحق نفس ذات المادة أن يوجد وجودا آخر مضادا للوجود الذى لها و إذا كان لا يمكن أن يوفى لها هذان الحقان و الاستيهالان معا فى وقت واحد لزم ضرورة توفيه هذه إلى مدة و توفيه تلك إلى مدة من الواهب الحق تعالى الموفى لكل ذى حق حقه و المعطى لكل قابل مستحقه فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود- ثم يفسد و يوجد ضدها ثم يبقى تلك فإنه ليس وجود إحداهما و بقاؤها أولى من وجود الأخرى و بقائها و بالجملة تشوق المادة و استيهالها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص بإحداهما دون الأخرى و لما لم يمكن أن يحصل لها صورتان معا فى وقت واحد لزم ضرورة أن يعطى لها و يتصل بها أحيانا هذا الضد و أحيانا ذلك الضد و يعاقب كل منهما الآخر إذ عند كل واحد منهما حق ما عن مادة الآخر و بالعكس فالعدل فى ذلك أن يوجد مادة هذا لذاك و مادة ذاك لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها و اعتبار خلوها فى نفسها عن صورة ما- و أما من حيث تحصلها النوعى فتشوقها إنما يكون إلى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفاقدة لكمالها الأتم و هكذا إلى غاية و كمال و صورة لا أتم منها.

ثم اعلم أن للأشواق الحاصلة فى الممكنات القاصرة الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام و الخير الأقصى سلسلتين

^{٤٣٠} عرضية و طولية فما ذكرناه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 244

من تشوق الهيولى إلى صورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقاتها العرضية فى الصور المتعاقبة المتضادة و هى التى تكون للشخصيات من الصور المتفاسدة العنصرية و ما ذكرناه^{٤٣١} ثانيا من تشوقها إلى الصور المترتبة فى الكمال المترقية فى الخيرية التى يكون كل تالية منها غاية و ثمرة للسابقة فهو تشوقها

⁴³⁰ (1) اعلم أن المعاد جسمانيا كان أو روحانيا إنما يتيسر القول به عند الحكماء الإلهيين القول بهاتين السلسلتين و بدونهما لا ينتظم أمر المعاد و الآخرة بزعمهم فكل من قال بواحدة منهما فقط أعني السلسلة العرضية التى لا نهاية لها لم يتيسر له القول بالنشأة الآخرة برهانا اللهم إلا بالتعبد الصرف، ن ره

⁴³¹ (1) و هو قوله و أما من حيث تحصلها النوعى فتشوقها و كذا قوله فيما سبق و هكذا يترقى فى الاستعدادات لحصول الكمالات إلى قوله و يتم به الخيرات ثم إنه سيجيء فى مرحلة العقل و المعقول نقلا عن الشيخ أن التغيرات على كثرتها لا تخلو عن قسمين أحدهما على سبيل الخلع و اللبس كما فى الانقلابات و الاستحالات و ثانيهما على سبيل الاستكمال و هو لبس بعد لبس كصيرورة الصبي رجلا ثم نفسا قدسية ثم عقلا إلى ما شاء الله تعالى و ظاهر أن ثاني ما ذكره المصنف قدس سره من الثاني، س ره

الطولى فى الصور المترتبة ذاتا المتلائمة من غير تضاد و تعاند بينها بل مع تكامل كل منها بلحوق ما يعقبها و هذه السلسلة من العلل و المعلولات إذ بعضها سبب للبعض و بعضها علّة لأخرى بخلاف السلسلة الأخرى التى هى المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة- فيجوز ذهابها لا إلى حد و لا يلزم من كون كل غاية لها غاية و لغايتها غاية أخرى- عدم الغاية^{٤٣٢} و عدم الشوق الذاتى لما بينا فى مبحث الغاية وجه حله فقد تشعشع و تبين مما ذكرناه حقيقة ما هو الموروث من القدماء الإلهيين من اشتياق الهيولى إلى الصور الطبيعية التى هى خيرات إضافية ثم اشتياقها إلى ما هو الخير الحقيقى و الجلال الأرفع و الكمال الأتم بل ظهر أن جهة الاشتياق فى جميع المشتاقين و المشتاقات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 245

إنما هى المادة التى هى جهة القوة و الاستعداد فإن الوجود إذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذى يليق به لم يوجد فيه شوق إلى التمام و الكمال إذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق و الفقد إذا لم يكن ممكن الدرك- و الحصول فلا شوق أيضا و جهة القصور المتدارك و الفقد للكمال المنتظر كما علمت مرارا إنما هى الهيولى الأولى فى كل شىء كما ادعيناه و هذا مما لم ينكره الشيخ و لا غيره من الراسخين فى الحكمة المتعالية كما سيظهر من براهين وجود الهيولى- المباحث المتعلقة بأحكامها و تلازمها مع الصورة.

ثم إن العجب أن الشيخ ممن أثبت فى رسالته عملها فى العشق حال تشوق الهيولى إلى الصورة بوجه لا يحتاج إلى مزيد عليه فإنه بعد ما أقام برهانا عاما على إثبات العشق الغريزى فى جميع الموجودات الحية و غيرها أورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحية فى كونها متشوقة فقال إن كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزى لا يتخلى عنه البتة و هو سبب له^{٤٣٣} فى وجودها- فأما الهيولى فلديمومية نزوعها [نزاعها] إلى الصور مفقودة و شوقها لها موجودة- و لذلك تلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت إلى

⁴³² (2) مآل هذا الاعتراض هو امتناع اجتماع القول بالمعاد و نشأة الآخرة مع القول بذهاب السلسلة العرضية و سلسلة المعدات لا إلى النهاية للزوم عدم الغاية و الآخرة من كون كل غاية ذات غاية و غايتها هكذا لا إلى النهاية و محصل الجواب هو إثبات الغاية و نشأة الآخرة بحسب اعتبار الطول و السلسلة الطولية المنقطعة فافهم أنه من الغوامض الإلهية، ن ره

⁴³³ (1) إذ بالعشق يمسك كل موجود ما حصل له من الكمال الأول و الثانى و يطلب ما فقد من الكمالات الثانية و نظام الأنفس و أولات الشعور ينحفظ و يتسق بالشوق و الخوف لكن الخوف أيضا خادم الشوق لأن الهرب عن الموزي لمحافظة المعشوق الذى هو نفسه إذ كل موجود عاشق ذاته و باطن ذاته و العقل عاشق و معشوق لذاته و عشق قائم بذاته كما أن ذاته التى هى الوجود المفارقة إرادة قائمة بذاتها كما أنه علم قائم بذاته إذ لا موضوع و لا مادة و لو بمعنى المتعلق نعم هى كلها زائدة على ذاته التى هى ماهيتها و أما الواجب تعالى فكما لا مادة له بالمعنى الأعم فلا ماهية له و لذا قال المعلم الثانى لا بد أن يكون فى العلوم علم بالذات و فى الإرادات إرادة بالذات- حتى تكون فى شىء لا بالذات فظهر أن الشوق و العشق نعم الملك الحارس و الملك المقرب الموكل بالعالم بل قيل إذا تم العشق فهو الله تعالى، س ره

الاستبدال منها بصورة إشفاقا عن ملازمه العدم المطلق إذ من الحق أن كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 246

المطلق فالهيولى منفر للعدم المطلق و لا حاجة بنا هاهنا إلى الخوض فى لمية ذلك فالهيولى كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما يكشف قناعها غطت ذميمها بالكم فقد تقرر أن فى الهيولى عشقا غريزيا هذا كلامه فى تلك الرسالة

فصل (20) فى العلة الصورية و الفرق بين الطبيعة و الصورة

أما الصورة

فهو الشئ الذى يحصل الشئ به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود و هو المختص باسم الموضوع كالجسم للأسود أو لم يكن كذلك و هو المختص باسم المادة و هى على الأول عرض و على الثانى جوهر و صورة باصطلاح آخر كما علمت من أن الصورة ليست علة صورية للمادة لأنها ليست جزء من المادة بل هى علة فاعلية للمادة و علمت أيضا أن للصورة عدة معان أخر^{٤٣٤} و قد نبهناك على أن الكل مما اشتركت فى معنى و حيثية واحدة هى جهة الحصول و الفعلية و الوجود كما أن معانى العنصر جميعا اتفقت فى معنى القوة و الاستعداد و الشوق و الحاجة

و أما الفرق بين الصورة و الطبيعة

فهو أن اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلاثة مترتبة بالعموم و الخصوص فالعام ذات و الخاص مقوم الذات و الأخص المقوم الذى هو المبدأ الأول للتحرىك و التسكين

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 247

⁴³⁴ (1) و هذا مع ذلك لا ينفي الاشتراك اللفظي بحسب نظر الفن و لا يثبت اشتراكا معنويا- فإن النظر اللغوي يتبع صدق المفهوم كيفما كان و أما النظر الفني فإنما يتبع الأحكام الذاتية فلو صدق مفهوم على شئين يختص كل منهما بأحكام حقيقية خاصة كان المفهوم المذكور بحسب نظر الفن الباحث مشتركا لفظيا بينهما لا معنويا كما يراه اللغوي مثلا الصورة بمعنى موضوع العرض من الجوهر و له أحكام خاصة به و الصورة بمعنى مقوم المادة ليست داخلية تحت الجوهر و إلا لكانت نوعا و لها أحكام خاصة و تقسيم الجوهر إلى الصورة الجسمية و الهيولى و الجسم و النفس و العقل سيجيء معناه و كذا الصورة بمعنى العرض لها حقيقة أخرى غير المعنيين السابقين فالصورة مشتركة لفظا بين معانيهما و إن جمعها معنى التحصيل بالفعل و على هذا القياس العنصر و غيره، ط مدة

لا بالعرض و لا بالقسر فالاسم الطبيعى متناول للمعنى الثالث من الجهات الثالث بالاشتراك الصناعى^{٤٣٥} للإثم و الثانى من الجهتين كذلك كلفظ الإمكان و أما الصورة فكما علمت هى الجزء الذى يكون به الشئ بالفعل و هى نفس الطبيعى فى البسائط بحسب الذات و غيرها بالاعتبار لأن العنصر البسيط كالماء مثلا جزؤه الصورى بالقياس إلى تقويم النوع صورة و بالقياس إلى كونه مبدأ للآثار الملائمة مثل البرودة و الرطوبة طبيعى و أما المركبات فإنها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعى بالمعنى الثالث بل بسبب صورة أخرى يرد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطرة ثانية فلا جرم كانت صورها التركيبية مغايرة لطبائعها.

فإن قلت إذا كان لا بد من الصورة الأخرى للمركب فالمقوم إما أن يكون هو المجموع أو كل منهما أو الواحد لا غير.

قلت ظاهر كلام الشيخ فى موضع من الشفاء مشعر بالأول فإنه قال الأجسام المركبة لا يحصل هوياتها بالقوة المحركة لها إلى جهة واحدة و إن كان لا بد و أن يكون هى ما هى من تلك القوى فكانت تلك القوة جزء من صورتها يجتمع منه عدة معان فيتحد كالإنسانية فإنها يتضمن القوى الطبيعى و النباتية و النفسانية و هذا الكلام بظاهره غير صحيح لا ممتنع أن يكون لمجموع أمور غير مقومة تأثير فى التقويم و ذلك لأننا لو فرضنا عدة صور مقومة للشئ فوق واحدة فإما أن يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم فيجب أن يستغنى بكل منها أن كل ما هو غيره- فيكون كل واحد مقوما و غير مقوم و هذا خلف و إما أن يكون المستقل إحداهما- فقط فلا يكون الأخرى صورة و إما أن لا استقلال لإحداهما بل المقوم هو المجموع- من حيث هو مجموع و المجموع بهذا الاعتبار شئ واحد فالصور المقومة شئ واحد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 248

على أن ذلك يستحيل أيضا لأن كل واحد من الأجزاء سابق على المجموع و كل واحد منها وحدة عارض للمادة غير مقوم لها فيكون المادة مقومة له فيكون سابقا عليه فالمادة الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الأجزاء التى هى سابقة على المجموع تكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالآخر و هو محال و إذا بطل القسم الأول فبقى أحد القسمين الآخرين لكن المختار^{٤٣٦} عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم الثانى و أن يكون للطبيعة و سائر الصور نصيب فى تقويم المركب لكن على التقديم و

⁴³⁵ (1) فإنه كما مر فى أول الكتاب فى لفظ الإمكان يطلق عليها من باب التسمية لا من باب تحقق القدر المشترك فى كل واحد واحد فهو مثل أن يسمى واحد من السودان بالأسود، س ر ه
⁴³⁶ (1) إلى قوله هو القسم الثانى أى أول القسمين الآخرين فى الترديد الذى فى السؤال- و هو الأول من الأقسام فى الاستدلال على إبطال مذهب الشيخ،

التأخير و الظاهر أن هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ و أما نحن فالمختار عندنا^{٤٣٧} هو القسم الثالث أى كون المقوم^{٤٣٨} هو واحد من الصور و الباقي بمنزلة فروعها و قواها و شرائط حدوثها أولا كما حققناه فى مباحث الكليات.

فإن قلت هذا أيضا باطل لأن النفس الناطقة من مقومات الإنسان فلو لم يكن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 249

للقوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية حظ فى التقويم لكانت إعراضا و هى جواهر- فيلزم أولا أن يكون الواحد بالنوع جوهرًا و عرضًا و ثانيا أن يكون صور البسائط مقومة للعناصر التى هى مواد بدن الإنسان فهى مقومة لمقوم بدن الإنسان مع أنها أعراض فيه على هذا الموضع هذا خلف.

قلت هذا عقده تحل بالأصول^{٤٣٩} التى سلفت منا فتذكر ليظهر لك جليته الحال ثم إن من المستحيل كون شىء واحد جوهريا و عرضيا لشيء واحد بعينه و لا استحالة فى كونه جوهريا لشيء و عرضيا لآخر و مما يجب أن يعلم هاهنا أيضا الفرق بين الجوهر و الجوهرى و كذا العرض و العرضى فالجوهر جوهر فى نفسه و لا يتغير كونه جوهرًا بالمقاييسه إلى شىء آخر لأنه ليس من باب المضاف و كذا العرض و أما كون الشىء جوهريا فهو من باب المضاف و الأمور النسبية التى لها هويات دون الإضافة مما لا يستنكر اختلاف إضافتها باختلاف ما يقاس إليه- فصور البسائط مقومة للبسائط و خارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية و النباتية و الحيوانية و إن احتيجت إليها فى حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها و كذا الكلام فى صورة النبات فإنها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خواص النفس الحيوانية و فروعها الخارجة عن حقيقة النفس و وجودها شرط فى وجود الحيوان- و ليس بمقوم داخلى كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره و تذكر

437 (2) هذا بظاها لا يلائم ما يحققه رحمه الله فى مباحث القوة و الفعل من الحركة الجوهرية- و أن عروض الصور لموادها و تقويمها أنهما هو بالحركة الاستنادية بنحو اللبس بعد اللبس دون الخلع و اللبس و لازمه كون الفعلية السابقة بفعليتها مادة و قوة للفعلية اللاحقة و إباء الفعلية عن الفعلية إنما هو فى العرض دون الطول فإن فعلية المادة الثانية إنما هى بالنسبة إلى المادة الأولى- و هى بعينها قوة بالنسبة إلى الصورة اللاحقة فهى من حيث إنها صورة ذات تحصيل و تمام و إن كانت من حيث إنها مادة ذات إيهام و إطلاق فالفعليات المادية باقية بعينها غير أنها مندكة فى فعلية الصورة الأخيرة و الفعل فعلها هذا و من الممكن إرجاع كل من الأقوال الثلاثة إلى هذا، ط مدة

438 (3) و هو الصورة الأخيرة الواحدة وحدة جمعية لأعدادة يشتمل بوحدتها على جميعها- و كون البواقي بمنزلة الفروع أو الشرائط إنما هو عند أخذها بنعت الكثرة إذ بناء على الحركة الجوهرية و أن التغير استكمالي كلها مراتب صورة واحدة سيالة تتبدل ذاتها من أولى إلى ثانية و من ثانية إلى ثالثة و هكذا مع أصل محفوظ و نسخ باق كما ذكره فى أوائل سفر النفس أن النفس المدبرة للبدن واحدة متصلة بلا تكون و تقاسد فى الحركة الاستكمالية و لا تعطيل فى السوابق و لا تفويض فى الفاعل الطبيعي فهذا هو معنى الواحد عنده لا ما يفهمه غيره من الواحد، س ره

439 (1) لأن النفس الناطقة التى هى مقومة لا تغاير القوى المتقدمة فتقويمها تقويمها و القوى طلائع من النفس و ظهورات منها و كلها منطوق فيها و التقويم فى عباراته هاهنا التحصيل و التكميل كما يقال الصورة مقومة للهولى، س ره

أيضا أن كون حد الشيء و شرح ذاته مشتملا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول معناه في ماهية المحدود و ذاته إذ ربما يكون⁴⁴⁰ للحد زيادة على المحدود و سيجيء أيضا الفرق

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 250

بين علّة وجود الشيء و علّة شئيته و العجب أنهم مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بأن كلا من الأجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية فهل لهذا الحكم معنى إلا كون طبيعة كل منهما واحدة و هي التي بها يكون الشيء الطبيعي هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور و القوى التي اقترنت معها- كان ذلك الشيء هو هو بعينه بحسب الحقيقة

فصل (21) في الغاية و ما قيل فيها

أما الغاية فهي ما لأجله يكون الشيء كما علمته سابقا و هي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الأول تعالى و قد يكون شيئا آخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة و قد يكون في شيء غير الفاعل سواء كانت في القابل كتمامات الحركات- التي تصدر عن روية أو طبيعة أو في شيء ثالث كمن يفعل شيئا لرضا فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل و القابل و إن كان الفرّح بذلك الرضا أيضا غاية الأخرى و هذا مجمل يحتاج إلى التفصيل

فصل (22) في تفصيل القول في الغاية و الاتفاق و العبث و الجراف

قالوا إن الشيء يكون معلولا في شئيته و يكون معلولا في وجوده فالمادة و الصورة علتان لشئيه المعلول و الفاعل و الغاية علتان لوجوده و لا خلاف لأحد في- أن كل مركب له مادة و صورة و فاعل و أما أن لكل معلول لوجوده علّة غائية ففيه شك فإن من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه و منه ما هو اتفاقي و منه ما هو صادر

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 251

عن المختار بلا داع و مرجح و منه ما يكون لغايته غاية و لغاية غايته غاية و هكذا- فلا يكون له بالحقيقة غاية كما أنه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع أوساطا فلا ابتداء لها و ذلك كالحوادث العنصرية و الحركات الفلكية و النتائج المترادفة للقياسات- إذا كانت غير متناهية فلنورد بيان هذه الأمور في مباحث

⁴⁴⁰ (2) الأولى أن يقال ذكر الأجناس و الفصول في تحديد الإنسان بالجوهر القابل للأبعاد- النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق ليس من زيادة الحد على المحدود و ليس من باب ذكر الشرائط و الفروع بل من باب ذكر الأجزاء و الشطور حين أخذ مراتبه بشرط لا و إن لم يكن كذلك حين أخذها لا بشرط فإنه في النظر الثاني وجود بسيط لا في الأول، س ره

المبحث الأول فى العبث و إثبات غاية ما له

اعلم أن كل حركة إرادية فلها مباد مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة أى المباشرة لها و هى فى الحيوان تكون فى عضلة العضو و الذى قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع و الذى قبل الإجماع هو الشوق و الأبعد من الجميع هو الفكر و التخيل و إذا ارتسمت فى الخيال أو العقل صورة ما موافقة حركة القوة الشوقية إلى الإجماع بدون إرادة سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق و الأمر فى صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال كما سيتضح لك من ذى قبل إن شاء الله تعالى- من أن تصور النظام الأعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة إلى شوق- و لا استعمال آلة ثم إذا تحرك الشوق إلى الإجماع و تحقق الإجماع خدمته القوة المحركة التى فى الأعضاء فقد ثبت أن الحركات الإرادية تتم بالأسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة فى القوة المدركة هى نفس الغاية التى ينتهى إليه الحركة كالإنسان إذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق إلى المقام فيه فتحرك نحوه و انتهت حركته إليه و ربما كانت غيرها كما يشاق الإنسان إلى مكان ليلقى فيه صديقاً ففى الأول يكون نفس من انتهت إليه الحركة نفس الغاية المتشوقة و فى الثانى لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلًا بعد ما انتهت إليه الحركة و ربما^{٤١} يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد تبين أن غاية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 252

الحركة فى كل حال من حيث كونها غاية الحركة هى غاية حقيقية أولية للمبدأ القريب للحركة التى يكون فى عضلة الحيوان لا غاية له^{٤٢} غيرها بخلاف المبادئ قبله إذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهى إليه الحركة كما علمت فإن اتفق أن يتطابق المبدأ القريب الأقرب و المبدءان اللذان قبله أعنى القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيل^{٤٣} و الفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادئ كلها فليست عبثاً لأنها غاية إرادية و إذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التخيلى و لم يطابقه الشوق الفكرى فهو العبث ثم كل غاية ليست نهاية الحركة و ليس مبدؤها تشوق فكرى فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل النفس- و حركة المريض أو التخيل مع خلق و ملكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية

⁴⁴¹ (1) أى بالنسبة إلى حركة أخرى كما يتحرك زيد من مسكنه إلى بيت الرياضة للرياضة أو بالنسبة إلى الشوقية لا العاملة التى غايتها دائماً ما إليه الحركة كالطباع و إلا فالحركة دائماً طلب إما طبيعى و إما إرادي و الطلب لم يكن مطلوباً قط، س ر ه
⁴⁴² (1) و ذلك لأن الحركة العاملة إذا لوحظت نفسها فقط و بشرط لا أى غير مخلوطة بالشوقية و المدركة كانت كالطباع فإن شئت سم القوة العضلية و إن شئت سم الطبيعة التى فى البسائط محركة عاملة و حينئذ فكما أن المطلوب من تحريك الطبيعة مادتها ليس إلا نهاية الحركة كذلك فى الحركة العضلية، س ر ه

⁴⁴³ (2) و فى الشفاء أيضاً استعمل هنا كلمة أو و هى بمعنى الواو و إلا ففى التخيل المجرد عن الفكر لم يكن بينه و بين العبث بالمعنى الذى ذكرناه فرق كما لا يخفى و الحاصل أن معنى العبث فى الاصطلاح أن لا يكون هنا مبدأ فاعلي فكري فلا غاية فكرية و يكون ما انتهت إليه الحركة التى هى غاية دائماً للعاملة غاية للتخيل و الشوقية ثم إذا لم يتطابق العاملة و الشوقية التخيلية فى الغاية بمعنى ما انتهت إليه الحركة بل لكل غاية غير ما للأخرى بعد ما لم تكن عليه فكرية كما فى العبث فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده، س ر ه

فيسمى الفعل في الأول جزافا و في الثاني قصدا ضروريا أو طبيعيا و في الثالث عادة و كل غاية لمبدأ من تلك المبادئ من حيث إنها غاية له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلا⁴⁴⁴ و إذا تقررت هذه المقدمات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 253

فقد علم أن العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور و الشرائط المبينة- فقول القائل إن العبث من دون غاية البتة أو من دون غاية هي خير أو مظنونته خيرا غير صحيح فإن الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ما ليس مبدءا له بل بالقياس إلى ما هو مبدءا له ففي العبث ليس مبدءا فكري البتة فليست فيه غاية فكرية- و أما المبادئ الأخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله يكون تلك الغاية خيرا بالقياس إليه فإن كل فعل نفساني فالشوق مع تخيل و إن لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فإن التخيل غير الشعور به و لو كان لكل شعور شعور به لذهب إلى غير النهاية ثم إن لانبعاث الشوق من النائم و الساهي- و كذا ممن يلعب بلحيته مثلا علته لا محالة إما عادة أو ضجر عن هيئته أو إرادة انتقال- إلى هيئته أخرى أو حرص من القوى الحساسة أن يتجدد لها فعل إلى غير ذلك من أسباب جزئية لا يمكن ضبطها و العادة لذيدة و الانتقال عن المملول لذيد و الحرص على الفعل الجديد لذيد كل ذلك بحسب القوى الحيوانية و اللذة خير حسي أو تخيلي فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان و ظني بحسب الخير الإنساني فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقي بالقياس إلى ما هو مبدءا له و إن لم يكن خيرا حقيقيا عقليا

المبحث الثاني في الاتفاق

زعم ديمقراطيس أن وجود العالم إنما يكون بالاتفاق و ذلك لأن مبادئ العالم أجرام صغار لا يتجزى لصلابتها و هي مبنوثة في خلا غير متناه و هي متشاكله الطبائع⁴⁴⁵ مختلفة الأشكال دائمة الحركة فاتفق أن تصادمت منها جملة و اجتمعت

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 254

⁴⁴⁴ (3) لا تعجبني هذا الاصطلاح و لو سمي بالقياس إليها بالخبيبة لكان أولى إذ الباطل عدم و هذا وجود، س ره
⁴⁴⁵ (1) أما تشاكل الطبائع فهو مسلم عند ديمقراطيس و ميرهن عليه أيضا لاتفاق الأجرام في مجرد الجسمية أي قبول الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم و ليس قول الجسمية عليها من باب الاشتراك اللفظي و لا من باب اتحاد المفهوم و اختلاف الحقائق المصدوقة و أما اختلاف الأشكال فهو لأجل نفي الكيفيات الملموسة و أن الأجرام الصغار في النار مثلثات فلها رعوس حداد تغرز في البشرة و يترأى حرارة و في البواقي مكعبات أو مربعات أو كرات كما هو مقتضى البساطة و التزموا القول بالخلا و كل ذلك باطل، س ره

على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم و لكنه^{٤٦} زعم أن تكون الحيوان و النبات ليس بالاتفاق.

و أما أنبأذقلس^{٤٧} فزعم أن تكون الأجرام الأسطوقسية بالاتفاق فما اتفق إن كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء و النسل بقى و ما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق و له فى ذلك حجج.

منها أن الطبيعة لا روية لها فكيف يفعل لأجل غرض.

و منها أن الفساد و الموت و التشويهاات و الزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع أن لها نظاما لا يتغير كأضدادها فعلم أن الجميع غير مقصودة للطبيعة فإن نظام الذبول و إن كان على عكس النمو و النمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير و نهج لا يمهل - و لما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون أن يكون مقصودا للطبيعة فلا جرم نحكم بأن نظام النمو أيضا بسبب ضرورة المادة بلا قصد و داعية للطبيعة و هذا كالمطر الذى يعلم جزما أنه كائن لضرورة المادة إذ الشمس إذا بخرت الماء فخلص البخار إلى البارد فلما برد صار ماء ثقيلًا فنزل ضرورة فاتفق أن يقع فى مصالح فيظن أن الأمطار مقصودة لتلك المصالح و ليس كذلك بل الضرورة المادة.

و منها أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالا مختلفة مثل الحرارة فإنها تحل الشمع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 255

و تعقد الملح و تسود وجه القصار و يبيض وجه الثوب.

فهذه حجج القائلين بالاتفاق و قبل الخوض فى الجواب نقدم كلاما فنقول إن الأمور الممكنة منها دائم و منها أكثرى و لكل منهما علة و الفرق بينهما أن الدائم لا يعارضه معارض فالكثرى قد يعارضه معارض فالكثرى يتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعيا أو إراديا فإن الإرادة مع التصميم و تهيئة الأعضاء للحركة - و عدم مانع للحركة و ناقض للعزيمة و إمكان الوصول إلى المطلوب فيبين أنه يستحيل أن لا يوصل إليه و من الأمور ما يحصل بالتساوى كقعود زيد و قيامه و منها ما يحصل على الأقل كوجود إصبع زائد أما ما يكون على الدوام أو على الأكثر فلا يقال لوجودهما إنه^{٤٨} اتقاي و الباقيان^{٤٩} قد يكونان باعتبار ما واجبا و ذلك مثل أن

446 (1) لأن الأفلاك و الكواكب بعد ما اتفقتا تفعل أوضاعها و أشعتها هذه التكونات لغايات فلم تكن بالاتفاق أي بلا فاعل أو بلا غاية أو بدونهما معاً، س ر ه

447 (2) أي لم يقدم و لم يجتري على جعل وجود الأفلاك بالاتفاق و لا الأسطوقسات لكونها إبداعية عنده بل تكون المركبات من الأسطوقسات عنده بالاتفاق و حينئذ فلعل مراده لحقوق الأمور الغربية و العوارض المفارقة بها كما سمي بعض علماء الإسلام أيضا عالم الكون و الفساد دار الاتفاقات لذلك، س ر ه

448 (1) أي لا يقول العقل به لأن الاتفاق إما بمعنى أن الشيء الاتفاقي لا فاعل له و إما بمعنى أنه لا غاية له و كلاهما خلاف الواقع لوجود الفاعل و الغاية إذ الإمكان مناط الحاجة و الغاية علة فاعلية الفاعل و أيضا الاتفاق فيما هو غير مترقب الوقوع فيكون على سبيل الدور و وجودهما دائمي و أكثرى، س ر ه

يشترط أن المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف عنها إلى الأصابع الخمس و القوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب أن يتخلق إصبع زائد فعند هذه الشروط يجب تكون الإصبع الزائد و يكون ذلك من باب الدائم - بالنسبة إلى هذه الطبيعة الجزئية و إن كان نادرا قليلا بالقياس إلى سائر أفراد النوع - فإذا حقق الأمر في تكون الأمر الأقل أنه دائم بشروطه و أسبابه ففي صيرورة المساوى أكثريا أو دائما بملاحظة شروطه و أسبابه لم يبق ريبه فالأمر الموجود

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 256

بالاتفاق إنما هي بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها و عللها و أما بالقياس إلى مسبب الأسباب و الأسباب المكتنفه بها فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقا كما وقع في ألسنة الحكماء الأشياء كلها عند الأوائل واجبات فلو أحاط الإنسان بجميع الأسباب و العلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجودا بالاتفاق فإن عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التي ساقط الحافر إلى الكنز اتفاق - و أما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤدية إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد ثبت أن الأسباب الاتفاقية حيث تكون تكون لأجل شيء إلا أنها أسباب فاعلية بالعرض و الغايات غايات بالعرض و ربما يتأدى السبب الاتفاقى إلى غايته الذاتية - كالحجر الحابط إذا شج ثم هبط إلى مهبطه الذى هو الغاية الذاتية و ربما لا يتأدى إلى غايته الذاتية بل اقتصر على الاتفاقى كالحجر الحابط إذا شج و وقف ففي الأول - يسمى بالقياس إلى الغاية الطبيعية سببا ذاتيا و بالقياس إلى الغاية العرضية سببا اتفاقيا و فى الثانى يسمى بالقياس إلى الغاية الذاتية باطلا فإذا تحقق ما قدمناه فقد علم أن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبعى أو إرادى أو قسرى ينتهى إلى طبيعة أو إرادة - فيكون الطبيعة و الإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكن أولا أمور طبيعية - أو إراديه لم يقع اتفاق فالأمر الطبيعية و الإرادية متوجهة نحو غايات بالذات - و الاتفاق طار عليهما إذا قيس إليهما من حيث إن الأمر الكائن فى نفسه غير متوقع عنها إذ ليس دائما و لا أكثريا لكن يلزم أن يكون من شأنها التأدية إلى ذلك - لا دائما و لا أكثريا إذ لو لم يكن من شأنها التأدية إليها أصلا لم يقل فى ذلك الأمر - إنه اتفق مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فإنه لا يقال إن قعود زيد اتفق إن كان سببا لكسوف الشمس و إذا قيس إلى أسبابه المؤدية فيكون غاية ذاتية له طبيعية أو إراديه فظهر أن وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق و إن كان للاتفاق مدخل بالقياس إلى بعض أفرادها فما نسب إلى أنباذقلس أو ذيمقراطيس كله باطل

449 (2) و الوجوب بنافي الاتفاق فلا يقول عاقل اتفق أن صارت الأربعة زوجا فالمادة العضلية المستوفية لجميع شرائط القبول المصادفة للقوة الفاعلة بالنسبة إلى الإصبع الزائد كالأربعة بالنسبة إلى الزوجية و الحاصل أن الكلام فى الغايات و أما وجود الأسباب الفاعلية فمفروغ منه إذ قد حقق في موضعه أن المتساويين ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع و إذا سئل عن كل من طرفي النقيض في مرتبة الماهية فالجواب السلب و حينئذ فمع لزوم المسببات للأسباب و إيجابها إياها كيف يتحقق اتفاق، س ر ه

و أما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الأول أنه ليس إذا عدت الطبيعة الروية وجب أن يحكم بأن الفعل الصادر عنها غير متوجه إلى غاية فإن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل إنما تميز الفعل الذي يختار و يعينه من بين أفعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تأدي ذلك الفعل إليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر^{٤٥٠} كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي و الصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الفلك فإن الأفلاك سليمة عن البواعث و العوارض المختلفة فلا جرم أفاعيلها على نهج واحد من غير روية.

و مما يؤيد ذلك أن نفس الروية فعل ذو غاية و هي لا يحتاج إلى روية أخرى.

و أيضا أن الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها ثم إذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى الرواية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروى في كل حرف و كذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة و إذا روى الكاتب في كتبه حرفا أو العواد في نقرة يتبدل في صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد و روية و قريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه و مبادرة اليد في حك العضو من غير فكر و لا روية و أوضح منه أن القوة النفسانية إذا حركت عضوا ظاهرا فإنما تحركه بواسطة الوتر و النفس لا شعور لها بذلك و في الشبهة الثانية أن الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها و تارة لحصول موانع و إرادات خارجة عن مجرى الطبيعة أما الأعدام^{٤٥١} فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تبلغ إليها فالموت و الفساد و الذبول كل ذلك

لقصور الطبيعي عن البلوغ إلى الغاية المقصودة و هاهنا سر^{٤٥٢} ليس هذا المشهد موضع بيانه و أما نظام الذبول فهو أيضا متأد إلى غاية و ذلك لأن له سببين أحدهما بالذات و هو الحرارة و الآخر بالعرض و هو الطبيعة و لكل منهما غاية - فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق المادة إليه و تفنيها على النظام ذلك للحرارة بالذات و الطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بإمداد بعد إمداد و لكن كل مدد تال يكون

⁴⁵⁰ (1) و نعم ما قيل-

يكدل و يك قبله و
يكروى باش

أز يكي گو و ز همه
يكسوى باش

، س ره
⁴⁵¹ (2) و لعله سقط من نسخة الأصل و أما حصول الموانع فكذا كما لا يخفى و يمكن أن يكتفي عن الثانية بقوله و أما نظام الذبول إلخ لأن مرجع حصول الموانع أيضا الأعدام، س ره

⁴⁵² (1) و هو ما أشرنا إليه أن في نظام الكل كل منتظم و أن الكل غايات بالنسبة إلى الأسباب- التي في البدايات، س ره

الاستمداد منه أقل من المدد الأول كما سيأتى فى علم النفس فيكون نقصان الإمداد سببا لنظام الذبول بالعرض و التحليل سببا بالذات للذبول و فعل كل واحد منهما متوجه إلى غاية ثم إن الموت و إن لم يكن غاية بالقياس إلى بدن جزئى فهو غاية بالقياس إلى نظام واجب لما أعد للنفس من الحياة السرمديّة و كذا ضعف البدن و ذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس و كسر قواها البدنيّة التى بسببها تستعد للآخرة على ما يعرف فى علم النفس و أما الزيادات فهى كائنه لغاية ما فإن المادة إذا فضلت أفادها الطبيعة الصورة التى تستحقها و لا يعطلها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية و إن لم يكن غاية للبدن بمجموعه و نحن لم ندع أن كل غاية لطبيعه يجب أن يكون غاية لغيرها و أما ما نقل فى المطر فممنوع بل السبب فيه⁴⁵³ أوضاع سماوية تلحقها قوابل و استعدادات أرضية للنظام الكلى و انفتاح الخيرات و نزول البركات فهى أسباب إلهية لها غاية دائمة أو أكثرية فى الطبيعة.

و فى الشبهة الثالثة أن القوة المحرقة لها غاية واحدة هى إحالة المحترق إلى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 259

مشاكله جوهرها و أما سائر الأفاعيل كالعقد و الحل و التسويد و التبييض و غيرها- فإنما هى توابع ضرورية و ستعلم أقسام الضرورى الذى هو إحدى الغايات بالعرض- و قد ذكر فى كتاب الشفاء إبطال مذهب أنبأذقلس بيانات مبينة على المشاهدات و شواهد موضحة و لذلك حمل بعضهم كلامه فى البخت و الاتفاق على أنه من الرموز و التجوزات أو أنه مختلق عليه لدلالة ما تصفحه و وجده من كلامه على قوة سلوكه- و علو قدره فى العلوم و من جملة تلك الدلائل الواضحة أن البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة بر و حبة شعير أنبت البر برا و الشعير شعيرا فعلم أن صيرورة جزء من الأرض برا و الآخر شعيرا لأجل أن القوة الفاعلة تحركها إلى تلك الصورة لا لضرورة المادة لتشابهها و لو فرض أجزاء الأرض مختلفة فاختلافها ليس بالماهية الأرضية- بل لأن قوة فى الحبة أفادت تلك الخاصية لذلك الجزء الأرضى فإن كانت إفادة تلك الخاصية لخاصية أخرى سابقة عليها لزم التسلسل و إن لم يكن كذلك كانت القوة- المودعة فى البرة لذاتها متوجهة إلى غاية معينة و إلا فلم لا ينبت الزيتون برا و البطيخ شعيرا.

⁴⁵³ (2) إن حمل الأوضاع على الجسمانية فهى أسباب قريبة و الأسباب البعيدة الإلهية النفوس المنطبعة و النفوس الكلية سيما نفس تلك الشمس و هى المحركات الفاعلية للسموات و العقول الكلية و هى المحركات الغائية لها و الله تعالى فى البداية و النهاية محيط بالكل و المطر غاية بالعرض ليس لضرورة المادة، س ره

و منها أن الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معوقة- كلها خيرات و كمالات و لهذا إذا تأدت إلى غايات ضادة كان ذلك في الأقل فلهذا يطلب الإنسان لها سببا عارضا فيقول ما ذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض و ذبل و لم لا ينبت البر و الشعير و إذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة إلى الخير إن لم يعقها عائق.

و أيضا أنا إذا أحسنا بقصور من الطبيعة أعناها بالصناعة كما يفعل الطيب- معتقدا أنه إذا زال العائق و اشتدت القوة توجهت الطبيعة إلى إفادة الصحة و الخير- و هذا يدل على المقصود

المبحث الثالث في غايات الأفعال الاختيارية

إن من المعطلة قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمة و المصلحة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 260

مع أنك قد علمت أن للطبيعة غايات و أن فعل النائم و الساهي لا ينفك عن غاية و مصلحة بعض قواه التي هي في الحقيقة فاعل لذلك الفعل و إن لم يكن للقوة العقلية أو الفكرية متمسكين بحجج هي أوهن من بيوت العنكبوت.

[حجج القائل بعدم الغاية]

منها التشبث في إبطال الداعي

و المرجح بأمثلة جزئية من طريقى الهارب و رغيفى الجائع و قدحى العطشان و لم يعلموا أن خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فإن من جملة المرجحات لأفاعيلنا في هذا العالم أمور خفية عنا كالأوضاع الفلكية و الأمور العالية الإلهية⁴⁵⁴ و لم يتفطنوا أنه مع إبطال الدواعي في الأفعال- و تمكين الإرادة الجزافية ينسد⁴⁵⁵ باب إثبات الصانع فإن الطريق إلى إثباته- أن الجائر لا يستغنى عن المرجح فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر و البحث و لا اعتماد على اليقينيات لعدم الأمن عن ترتب نقيض النتيجة عليها و ربما يخلق في الإنسان حالة تريه الأشياء لا كما هي لأجل الإرادة الجزافية التي ينسبونها إلى الله تعالى فهو لاء القوم في الدورة الإسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق.

⁴⁵⁴ (1) يعني أن المرجح الغائي عند الله لأنه تعالى هو الفاعل الحقيقي و قد مر في أوائل هذه التعليقة ما يوضح المطلوب فتذكر، س ره
⁴⁵⁵ (2) هاهنا إيراد ظاهر الورد و هو أن ساد هذا الباب الترجيح بلا مرجح لا الترجيح- و الجواب أن الترجيح مستلزم للترجح كما قرره من أن حصول أحد الترجيحين بلا مرجح مع تساويهما إن كان بترجيح آخر و هلم جرا يلزم التسلسل و إلا لزم الترجيح بلا مرجح- و أيضا لما كانت العلة الغائية علة فاعلية الفاعل فعند عدم المرجح الغائي لا يكون الفاعل فاعلا بالفعل فمن وضع الفاعل يلزم رفعه، س ره

و منها ما مر من أن كون الإرادة مرجحة صفة

^{٤٥٦} نفسية لها و الصفات النفسية و لوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما و القدرة قدرة و هو أيضا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 261

كلام لا حاصل له فإن مع تساوى^{٤٥٧} طرفى الفعل كيف يتخصص أحد الجانبين - و الخاصية التى يقولونها هذان فإن تلك الخاصية كانت حاصله أيضا لو فرض اختيار الجانب الآخر الذى فرض مساويا لهذا الجانب.

و منها^{٤٥٨} ما سبق أيضا من قولهم بأن الإرادة متحققة قبل الفعل

بلا اختصاص بأحد الأمور ثم تعلقت بأمر دون أمر و هذا كاف فى افتضاحهم فإن المرید لا يريد أى شىء اتفق إذ الإرادة من الصفات الإضافية فلا يتحقق إرادة غير متعلقة بشىء ثم يعرضها التعلق ببعض الأشياء^{٤٥٩} نعم إذا حصل تصور شىء قبل وجوده و يرجح أحد جانبي إمكانه تحصل إرادة متخصصة بأحدهما فالترجيح متقدم على الإرادة كما مر و أقوى ما يذكر من قبلهم أمور أوردها صاحب المباحث المشرقية.

الأول أن الفلك جسم متشابه الأجزاء و قد تعين فيه نقطتان للقريبة و دائرة لأن تكون منطقة و خط لأن يكون محورا دون سائر النقاط و الدوائر و الخطوط - مع أنه كان جائزا بحسب الذات أن يكون القطبان غير تينك النقطتين و كذا المنطقة و المحور يكون عظمة أخرى و خطا آخر لتشابه المحل.

و الثانى أن لكل فلك حركة خاصة إلى جهة معينة دون غيرها من الجهات - مع جواز وقوع الحركة إلى كل واحدة منها و كذلك لكل حركة حد معين من السرعة و البطء دون غيره مع تساوى النسبة إليهما.

الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد فى ذلك الموضع دون غيره لتساوى الجميع فى الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه فى موضع آخر من فلكه.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 262

الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو أعظم منه أو أصغر مع جوازهما عند العقل.

⁴⁵⁶ (3) كما قال المتكلم إن نسبته إلى القدرة نسبة الوجوب إلى الإمكان لكن لم يعلموا أن الإرادة بسبب المرجح السابق عليها و هو التصديق بفائدة الفعل موجبة لا مطلقا، س ره

⁴⁵⁷ (1) أي التساوي في الواقع و التخصيص بفرض الخصم، س ره

⁴⁵⁸ (2) لا يخفى أن بين هذه الحجة و بين سابقتها تنافيا إذ بناء الأولى على كون الإرادة أحدية التعلق و بناء هذه على كونها متساوية النسبة إلى الأمور، س ره

⁴⁵⁹ (3) كلمة نعم وقعت موقع بل الإضراب، س ره

و الجواب [عن حججهم]

عن الأول أن تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة^{٤٦٠} فإن الحركة المعينة يوجب تعيين النقطتين و لازم من تعيينهما تعيين المحور الواقع بينهما فإنه لو لا الحركة لم يتعين دائرة للمنطقة المستلزمة لتعين القطب و المحور.

و عن الثاني أن اختلاف الحركات جهة و سرعه لاختلاف^{٤٦١} مبادئها العقلية- و كونها مقتضية للأفلاك و حركاتها على وجه يتبعها أحسن النظامات.

و يخرج منه الجواب عن الثالث مع أن تعيين موضع ما للكوكب إنما حصل بالكوكب لا قبله و إلا كان مصمما من غير تلك الحفرة و بعد وجوده لا يجوز له التبدل.

و عن الرابع أن لكل جسم من المحدد و غيره طبيعته خاصة تقتضى مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره و التجويز العقلي ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصية السبب قبل البرهان و لنا رسالة^{٤٦٢} منفردة في حل هذه الإشكالات الفلكية بتمهيد مقدمات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 263

أصولية يزول بها الريب عن القلب من أراد الاطمينان فليراجع إليها فالحاصل أن المختار متى كانت نسبة المعلول إليه إمكانية من دون داع و مقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوى راجحا فإن تجويز ذلك من العاقل ليس إلا قولاً باللسان دون تصديق بالقلب^{٤٦٣} فذلك الداعي هو غاية الإيجاد و هو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لأنه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية و ستعلم أنه مسبب الأسباب و كل ما يكون فاعلا أولا لا يكون لفعله غاية أولى غير ذاته إذ الغايات كسائر الأسباب تستند إليه فلو كان لفعله غاية غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خرق الفرض و إن استند إليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونه غير ذاته تعالى و

⁴⁶⁰ (1) فإن نقل الكلام إلى المرجح لتعيين الحركة نقول هذا رجوع إلى الوجه الثاني فلم يكونا وجهين بل وجه واحد، س ر ه

⁴⁶¹ (2) قد علمت أن لكل علة خصوصية خاصة مع معلولها الخاص فتلك الخصوصية يأبى عن ترتب غير هذا الطور في معلولها، س ر ه

⁴⁶² (3) لم نر تلك الرسالة و لكن كان فيها إشارة إلى ما حققه في الشواهد الربوبية و غيرها من أن هذه التعيينات ذاتيات داخلية في حدود هوياتها و إن كانت عرضيات لماهياتها النوعية فهذه كلها مغالطة من باب أخذ الجزئي مكان الكلي أو أنها لوازم للهويات و ثبوت اللازم للملزم ليس بجعل على حدة و هذا مثل ما سنل أنه لم جعل الألف مستقيمة و الدال معوجة فلا يتقطن السائل أن الألف بدون الاستقامة ليست ألفا و الدال بدون الاعوجاج ليست دالا فإذا اعتبرنا فيهما لم يكونا معللين و لو جعل الحرف المطلق مورد السؤال فليس له وجود على حدة فرجع السؤال- إلى أنه لم جعل الألف ألفا و الدال دالا مع أن الذاتي لا يعلل و لهذا ورد أن السعيد سعيد في الأزل و الشقي شقي لم يزل، س ر ه

⁴⁶³ (1) فإن ذلك المجوز إذا تساوى و تقادم عنده مرجحان وقف عن الفعل بل الحمار ما لم ير الماء و العلف لم يتعلق قوته الشوقية و ميلها بالحركة فلم يرجحها على السكون إلا بالمرجح، س ر ه

هكذا حتى ينتهي إلى غاية هي عين ذاته فذاته تعالى^{٤٦٤} غاية للجميع كما هو أنه فاعل لها و بيان ذلك أنه سنقرر لك إن شاء الله تعالى بأن واجب الوجود أعظم مبتهج بذاته و ذاته مصدر لجميع الأشياء و كل من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث إنها صادرة عن ذاته تعالى فالغاية له في إيجاد العالم نفس ذاته المقدسة و كل ما كانت فاعليته لشيء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 264

على هذا السبيل كان فاعلا و غاية لذلك الشيء حتى إن اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها- و كانت ذاتها مصدرا لفعل لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها و لأجل كونه صادرا عن ذاتها فكانت حيثنذ فاعلا و غاية.

وهم و تنبيه:

ما وجد كثيرا في كلامهم من أن العالي لا يريد السافل و لا يلتفت إليه و إلا لزم كونه مستكملا بذلك السافل لكون وجوده أولى له من عدمه و العلة لا تستكمل بالمعلول لا يضرنا و لا ينافي ما ذكرناه إذ المراد من المحبة و الالتفات المنفيين عن العالي بالنسبة إلى السافل هو ما هو بالذات و على سبيل القصد لا ما هو بالعرض و على سبيل التبعية فلو أحب^{٤٦٥} الواجب تعالى فعله- و أرادته لأجل كونه أثرا من آثار ذاته و رشحا من رشحات فيضه و جوده لا يلزم من إحابه تعالى لذلك الفعل كون وجوده بهجة و خيرا له تعالى بل بهجته إنما هي بما هو محبوبه بالذات و هو ذاته المتعالية التي كل كمال و جمال رشح و فيض من كماله و جماله- قرأ القارى بين يدي الشيخ أبى سعيد بن أبى الخير رحمه الله قوله تعالى **يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ** فقال الحق أنه يحبهم لأنه لا يحب إلا نفسه فليس في الوجود إلا هو و ما سواه من صنعه و الصانع إذا مدح صنعه فقد مدح نفسه و من هذا يظهر حقيقة ما قيل لو لا العشق ما يوجد سماء و لا أرض و لا بر و لا بحر و الغرض أن محبة الله تعالى للخلق عائدة إليه فالمحسوب و المراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته- كما أنك إذا أحببت إنسانا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الإنسان

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 265

⁴⁶⁴ (2) إن قلت قد جعل الله تعالى غاية الخلقة معروفة ذاتة في الحديث القدسي بقوله فخلقت الخلق لكي أعرف و في الكتاب المجيد بقوله **إِذْ قَالَ اللَّهُ لِمَلَكِهِ خَلِّقْ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي** أي ليعرفون كذا قال المفسرون و الحكماء قالوا غاية الخلقة ذاته بذاته فكيف التوفيق. قلت معروفيته عين ذاته كما أن صفاته الأخر عين ذاته فلا منافاة و بعبارة أخرى معروفيته وجوده الرابطي للإنسان الكامل و بعبارة أخرى الغاية المعروفة الشهودية و معلوميته للعلماء بالله علما حضوريا في الغاية بحيث لا يبقى عالم و عارف كما في الطمس الصرف و المحق المحض و الفناء عن الفناء، س ره

⁴⁶⁵ (1) و في المعاصرين من الأخباريين من يقول إن الإرادة من الصفات الفعلية و لا معنى للإرادة إلا إرادة الغير و إذ ذاك فنحن نقول واقعا معه في شقاق لا معنى لإرادة المرید إلا إرادة نفسه لما قادنا إليه من البراهين أ لا ترى أن المرید بالإرادة الإمكانية أيضا لا يريد إلا ذاته فيريد الأكل و الشرب و اللباس و المسكن و الكتابة و الخياطة و الأهل و الصديق و غيرهم لإرادة ذاته ذاته و محبة نفسه نفسه، س ره

و ما حب الديار شغفن قلبي و لكن حب من سكن الديار

المبحث الرابع فى غاية الكائنات المتعاقبة لا إلى نهاية

و لنمهد لبیانها مقدمه هى أن من جملة الغايات بالعرض هو الذى يقال له الضرورى و هو على ثلاثة أقسام.

أحدها^{٤٦٧} الأمر الذى لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على أن يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل صلابه الحديد ليتم القطع و هذا يسمى نافعاً إما فى الحقيقة أو بحسب الظن و من هذا القبيل الموت و أمثاله فإن الموت غاية نفعه لنظام النوع و للنفس أيضا كما أشرنا إليه.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 266

الثانى ما يكون لازماً لمزوم الغاية فيكون فى الوجود مع الغاية مثل أنه لا بد من جسم أدكن للقطع و إنما لم يكن منه بد لا لدكنته بل لأنه لازم للحديد الذى لا بد منه.

أمر على جدار ديار أقبل ذا الجدار و ذا
سلمى الجدار

أو فى بعض النسخ

أمر على الديار ديار سلمى

و النكتة فى الإجمال أولاً أوقعية التعيين فى النفس و أن يكون المبدل منه توطئة و تمهيدا لذكر البديل و أن ديار سلمى كأنها كل الديار و غير ذلك و نظير البيتين- قوله

أقبل أرضا سار فيها فكيف بدار دار فيها
جمالها جمالها

، س ر ه

⁴⁶⁷ (2) لعل المقام يحتاج إلى التوضيح فنوضحه بأن هنا أبحاثاً- الأول ما أشير إليه من وجه الضبط بأن الغاية بالعرض إما متقدمة بالذات على الغاية بالذات- كالصلابة و الموت و إما معها بالذات كالأدكنية و إما متأخرة بالذات كحدوث الكائنات عن حركة الأفلاك و الثانى التفرقة بين الصلابة و الأدكنية حيث جعل إحداهما متقدمة على الغاية بالذات التى هى القطع و الأخرى معها و ذلك لأن الصلابة علة للقطع بخلاف الأدكنية فإن لها الصلابة الاتفاقية معه و الثالث لعلك تقول الغاية معتبر فيها النهاية بوجه فكيف تطلق الغاية على الصلابة و الأدكنية و هما مع السكين مثلاً من أول صنعه إلى آخره قلنا يتحقق النهاية و الآخرة فيهما بأن المراد بالصلابة الصلابة المخصوصة التى بعد التليين و بالأدكنية هى التى فى السكين بعد تمامية صنعه لا الكيفية التى فى الحديد قبل تصقيله فإنها أسود أو أدكنية.

و هاهنا جواب آخر و هو أن نجعل هذه غايات للقوى و الطبايع التى تفعل فى العناصر التى يحتبس فيها البخار و النار حتى يحصل المعادن و من أسماء الله تعالى يا من فى الجبال خزائنه، س ر ه

الثالث الذى يكون حصوله مترتباً على حصول الغاية إما على طريق اللزوم - كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الأفلاك و غاية الحركة الفلكية ما فوقها- و إما لا على طريق اللزوم كحب الولد التابع للغاية فى التزويج و هو التناسل فهذه الأقسام غايات بالعرض و يقال لها الضرورى و وجود الشر فى عالمنا من هذا القسم أعنى الضرورى فإنه لما وجب فى العناية الإلهية التى هى الجود وجود كل خير و كان منها مبدأ المركبات من العناصر الأربعة و كان لا يمكن وجود النار مؤدياً بسببها النظام إلى الغاية المقصودة الأعلى صفه الإحراق لزم من ذلك أن يفسد بعض المركبات و أما أنها كيف تصل النار إلى ما تفسده فلما توجه حركات الأفلاك التى هى صادرة عن التدبير الإلهى و النظام الواجب فالضرورة بالقياس إلى أفراد الشر ضرورة و بالقياس إلى أمر آخر أو النظام الكلى غاية كما مر فى باب الخير و سيأتى زيادة الإيضاح فى باب العناية إن شاء الله تعالى.

فإذا تقرر ذلك فنقول أما القول فى الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب أن يعلم أن الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل^{٤٦٨} الغاية الذاتية أن توجد الماهيات^{٤٦٩} النوعية وجوداً دائماً فإن أمكن أن يبقى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 267

الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى تعاقب الأشخاص فلا جرم لا يوجد منها إلا شخص واحد كما فى الشمس و القمر و إن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما فى الكائنات الفاسدة فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة لا من حيث إن تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث إن المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا مع ذلك - فيكون اللانهاية فى الأشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع و أما غاية الطبيعة الشخصية فهى بقاء ذلك الشخص المعين و ليس لها غاية غير ذلك و أما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل و ذلك لما لم يمكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئية لا جرم صارت الأوضاع المتعاقبة

⁴⁶⁸ (١) بل الغاية الذاتية فى باطن العالم بحسب التوجه إلى خواتم السلسلة الطولية الصعودية- و ليست فى عرض العالم الطبيعي كما سيبين فى مباحث المعاد و هذا كما أن المبدأ الفاعلي إنما هو فى باطن العالم بحسب السلسلة الطولية النزولية إلا أن هذا تبرز عن التكامن و ذلك تكامن عن التبرز، س ر ه

⁴⁶⁹ (2) ما ذكره من دوام وجود الماهيات النوعية إما بدوام وجود شخص واحد لها أو بدوام تعاقب الأفراد الكائنة الفاسدة و دوام النظام المدبر لها مبني من وجه على أصول موضوعية مأخوذة من الهيئة و فن الفلكيات من العلم الطبيعي و من وجه آخر على ثبوت أرباب الأنواع التى هى علل فاعلية مجردة دائمة الوجود بمنتهى عليها القسر الدائم و الأكثرى لو لم يدم الأنواع وجوداً- و قد ظهر بالأبحاث العلمية الرياضية و الطبيعية الأخيرة فساد الأصول الموضوعية السابقة المذكورة- و قد تقدمت المناقشة فى ثبوت أرباب الأنواع ثم لما كانت القوانين الكلية المأخوذة من الطبيعة بالتجربة متوقفة فى دوام صدقها على تحقق الأوضاع و الشرائط الحاضرة الموجودة و لا دليل على دوامها على حالها فلا دليل على دوام الفيض مقيداً بالوضع الحاضر فليس من الواجب أن يكون فى الوجود إنسان طبيعي دائماً أو حيوان أو نبات أو أرض أو عناصر كذلك و هذا بخلاف دوام أصل الفيض على ما أراده الله تعالى فإن له علة تامة و فاعلاً مطلقاً دائم الوجود غير مقيد بشرط و لا عدم مانع و هو الله سبحانه فافهم ذلك و للكلام تفصيل يطلب من موضعه، ط مدة

غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت و أما المقدمات و النتائج فيجب أن يعلم أن المراد بتناهي العلة الغائية أنه لا يجوز أن يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية إلى غير النهاية فإما أن يكون للأفعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز و هنا لكل قياس غاية معينة و ليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه

فصل (23) في الفرق بين الغاية و الخير

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 268

اعلم أن العلة الغائية إما واقعة تحت الكون أو هي أعلى من الكون فإن كانت واقعة تحت الكون فهي إما أن تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين و اللبن مثلا للبناء و إما أن تكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكنان و في الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الأول لسائر العلل و ذلك لأنه ما لم تكن الغاية متصورة في نفس الفاعل لم يجز أن يكون الفاعل فاعلا و لكنها معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل إذا كانت واقعة تحت الكون ففي القسم الأول⁴⁷⁰ منها نقول إذا قيس إلى الفاعل من حيث إن تصوره صار محركا له و علة لكونه فاعلا كان غاية و غرضا و إذا قيس إلى الحركة⁴⁷¹ كان نهاية لا غاية لأن الغاية يؤمها الشيء فلا يصح أن يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل و الحركة تبطل مع انتهائها و إذا قيس إلى الفاعل من حيث استكمالها به و كان قبل فيه بالقوة فهو خير لأن مزيل القوة مكمل - و العدم شر فالحصول و الوجود بالفعل يكون خيرا و إذا قيس إلى القابل من حيث هو قابل و به صار بالفعل فهو صورة فله نسبة إلى أمور أربعة و بكل حيثية له اسم خاص و في القسم الثاني فإذ هو صورة أو عرض في الفاعل إذا نسب إليه من حيث استكمالها به كان خيرا و من جهة أنه مبدأ حركته كان غاية فقد تحقق أن كل غاية فهو باعتبار غاية و باعتبار آخر خير إما حقيقي أو مظنون كبعض الحركات - التي مبدؤها التخيل الصرف دون القصد الفكري و الطبيعة و لك أن تعلم أن غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة و ما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فإن اتفق أن يكون الذي غايته صورة في المادة و الذي غايته ليست صورة في المادة أمرا واحدا كانت فاعليته مختلفة بالقرب و البعد و المباشرة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 269

⁴⁷⁰ (1) المراد بالأول و الثاني الموجودة في القابل و الموجودة في الفاعل، س ر ه
⁴⁷¹ (2) هذا بالنظر إلى طبيعة الحركة و أنها تقابل السكون تقابل العدم و الملكة مثلا و أما بالنظر إلى أن المتحرك في الأين مثلا يأتي بأفراد سيالة من الأين ليستقر في أين ثابت كان ما انتهى إليه الحركة غاية، ط مدة

للتحريك و عدمها و الصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له بإحدى الجهتين بالذات و بالأخرى بالعرض مثل أن يبني الإنسان بيتا ليسكن فإنه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه بناء فالمستكن علة أولى للبناء و من جهة ما هو بناء معلول له من جهة ما هو مستكن فهو من حيث كونه بناء علة قريبة فلا جرم غايته بالاعتبار الأول ليست صورة في مادة و بالاعتبار الآخر الذي هو به ملاصق صورة و هيئة في البيت

فصل (24) في الفرق بين الخير و الجود

قد علمت أن الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل و علة غائية للفعل و بحسب نحو آخر من الوجود معلولا لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس إلى الفاعل المستكمل به و قياس إلى الفاعل الذي يصدر عنه- فهو بالقياس إلى الفاعل الذي لا يكون منفعلا به أو بشيء يتبعه كان وجودا و بالقياس إلى الفاعل المنفعل كان خيرا و الخير بالجملة^{٤٧٢} ما يطلبه كل شيء و هو الوجود أو كمال الوجود و أما الجود فهو إفادة ما ينبغي لا لعوض فالواهب لما لا يليق للموهب له ليس بجواد كمن يهب سكيناً لمن يقتل به مظلوما و كذا من أعطى فائدة ليستعيض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا أو ثناء و صيتا أو فرحا بل الجواد من أفاد الغير كمالا في جوهره أو في أحواله من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي إلى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعيض فيكون ناقصا فقيرا لأنه أعطى شيئا ليتحصل له ما هو أولى به و أطيب- و من كان الأولى به فعل شيء فإذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصا في ذاته

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 270

و إذا توقف كماله على أمر ما فكان فقيرا و إن كان ذلك الأمر إكمال غيره أو نفى الفقر عنه أو إيصال الخير إليه فإن حصول شيء من ذلك لغيره و لا حصول له إن كانا بمنزلة واحدة بالقياس إلى ذلك الفاعل فلا داعي له إلى ذلك الشيء و لا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فصدور الفعل عنه في حد الإمكان لأن الغرض هو المقتضى للفعل و الغير الموجب ليس غرضا و إن لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع الأمر إلى غرض يتصل بذاته فإن سؤال لم لا يزال يتكرر في الغرض إلى أن يبلغ ذات الفاعل من خير يعود إليه أو شر ينفي عنه فحينئذ يقف السؤال إذ حصول الخير لكل شيء و زوال الشر عنه هو المطلوب بالذات لأن الإرادة و الطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شيء لمعشوقه أعنى ذاته فقد تبين أن كل طالب غرض ناقص- و بالجملة فطالب الغرض يطلب شيئا ليس له هذا تلخيص ما وجدناه في كتبهم.

⁴⁷² (1) لما بين الفرق بين الخير و الجود المستعملين في الغايات شرع في بيان الخير و الجود المطلقين بقوله و الخير إلخ، س ر ه

تعقيب و تحصيل:

اعلم أن النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمه بل أفضل أجزاء الحكمه و ما ذكروا في الكتب ففيها مساهلات و أشياء غير منقحه لا تنتقح إلا بالكلام المتبع و التحقيق البالغ فيجب الخوض في تبينها و توفيه الحقوق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع و الطاقة.

فقول إنك لو نظرت حق النظر إلى العله الغائية وجدتها في الحقيقة عين العله^{٤٧٣} الفاعليه دائما إنما التغير بحسب الاعتبار فإن الجائع مثلا إذا أكل

الحكمه المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعة، ج 2، ص: 271

ليشبع فإنما أكل لأنه تخيل الشبع فحاول أن يستكمل وجود الشبع فيصير من حد التخيل إلى حد العين فهو من حيث إنه شعبان تخيلا هو الذي يأكل ليصير شعبان وجودا فالشبعان تخيلا هو العله الفاعليه لما يجعله فاعلا تاما و الشعبان وجودا هو الغايه المترتبة على الفعل فالأكل^{٤٧٤} صادر من الشبع و مصدر للشبع و لكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمى فاعل و عله غائيه و باعتبار الوجود العيني غايه فاعل أن العله الغائيه لا تنفك عن الفاعل و الغايه المترتبة على الفعل أيضا سترجع إليه بحسب الاستكمال فظهر أن تقسيمهم الغايه إلى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح و إلى ما يكون في القابل و إلى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فإن القسمين الأخيرين في الحقيقة يرجعان إلى القسم الأول و هو ما يكون في نفس الفاعل فإن الباني لا يبنى و المحصل لرضا إنسان بفعله لا يحصل إلا لمصلحه تعود إلى نفسه سواء كان المراد من الغايه ما يجعل الفاعل فاعلا أو ما يترتب على الفعل [الفاعل] ترتبا ذاتيا و كذا تقسيمهم الآخر أنه قد يكون الغايه نفس ما ينتهي إليه الحركة و قد يكون غيره كما ذكرناه من طلب مكان للملايه عن غيره أو للقاء صديق إذ لو لا أولويه أو طلب فرح أو انتفاع يعود إلى النفس لم تتصور الحركة الإراديه و يمكن^{٤٧٥} الاعتذار عن الأخير لا بما ذكره بعضهم من أن المراد من الغايه

⁴⁷³ (1) و البرهان عليه أنا لو فرضنا فاعلا له فعل و لفعله غايه كان صدور الفعل أي وجوده لأجل الغايه بمعنى أنه لو لم تكن الغايه لم يكن الفعل فالفعل من حيث صدوره متوقف على الغايه و توقف حثيثه الصدور عليها عين توقف فاعليه الفاعل عليها و الفاعل المفروض فاعل بالذات فللغايه نحو من الوجود هي بحسبه داخل في ذات الفاعل بمعنى ما ليس بخارج فلو وجود الفاعل مرتبتان إحداهما- طالبيه مجمله و الأخرى مطلوبه مفصله و الطلب نسبة داخله في الذات و قد عرفت أن النسب من حيث قيامها بالذات جهات تشكيك فيها و بالجملة لذات الفاعل نسبة إلى الفعل من حيث صدوره عنها و هي نسبة منه و نسبة من حيث رجوعه إليها و هي نسبة لأجله و للفعل مرتبتان على حدو المرتبتين الموجودتين في الذات إحداهما مرتبه نفس الفعل و الأخرى مرتبه الغايه و هي مرتبه كمال الفعل ينتهي إليه في وجوده و من هنا يظهر أن كل موجود ينحل إلى أصل الوجود و كماله فإن لفاعله غايه و أيضا كل ما ليس له غايه و هو نفس الغايه فغير مجعول بالذات، ط مده

⁴⁷⁴ (1) و بعبارة أخرى في كل فعل ذات الفاعل طالب ذاته لكن في الفواعل الإمكانية ذاتهم الناقصة- طالبيه ذاتهم الكاملة و إن كان الكمال بظنه و وهمه، س ر ه

⁴⁷⁵ (2) و يمكن التوفيق بين كلامه قدس سره و كلامهم بأن ليس مرادهم أن ما في القابل أو ما في نفس غيره الفاعل غايه أخيره فإنهما غايتان لهذا الفعل و إذا أخذنا فعلين آخرين صارتا مغايتين بأخريين و عادتا بالآخره إلى الفاعل فإننا إذا قلنا غايه صنع النجار للسريير جلوس السلطان لا ينافي

في هذا التقسيم و التقسيم الآخر هي النهاية المترتبة على الفعل إذ قد سبق أن الغاية بهذا المعنى أيضا يجب أن يعود إلى الفاعل و لو بحسب الظن إذا لم يكن عائق بل بأن المراد^{٤٧٦} منه أن الغاية بحسب الماهية إما نفس ما انتهت إليه الحركة أو غيرها ثم اعلم أنه قد وجد في كلامهم أن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض و الغايات و وجد كثيرا في ألسنتهم أنه تعالى غاية الغايات و أنه المبدأ و الغاية و في الكلام الإلهي **أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ وَ إِنِّي إِلِي رَبِّكَ الرَّجْعِي** إلى غير ذلك مما لا يعد و لا يحصى فإن كان المراد من نفى التعليل عن فعله تعالى نفى ذلك عنه بما هي غير ذاته فهو كذلك لما سبق من أن الفاعل الأول يجب أن يكون تاما في فاعليته لا يمكن أن يتوقف على غيره في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفى الغاية و الغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فلك أن تجعل علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته تعالى علّة غائية و غرضا في الإيجاد.

فإن قلت العلّة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضى فاعلية الفاعل فيجب أن يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة للمقتضى للمقتضى.

قلت هذه المسامحات في كلامهم^{٤٧٧} كثيرة فإنهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الأعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف و لم يقدّم برهان و لا ضرورة على أن الفاعل يجب أن يكون غير الغاية

في الحقيقة فإن الفاعل هو ما يفيد الوجود و الغاية هي ما يفاد لأجله الوجود - سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها أ ليس لو فرضنا الغاية أمرا قائما بذاته و كان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا و غاية فقد علم أن مراد الحكماء من الغاية - التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامه أو محمده أو ثناء - أو إيصال نفع إلى الغير أو غير ذلك من الأشياء التي تترتب على فعله من دون الالتفات إليها من

كونه إذا أخذ فعلا للسلطان مغيا بغاية أخرى و لا ينافي أيضا كون غاية فعل النجار أيضا مركبة كأخذ الأجرة و هو كصلاح النظام يعود إلى نفس النجار، س ره

⁴⁷⁶ (1) كأنه قيل واحد من أقسام المسمى بالغاية ما هو غاية و نهاية بالحمل الأولى فهذه الحقيقة العرفية الخاصة بالغاية مطابقة الحقيقة اللغوية و العرفية العامة، س ره

⁴⁷⁷ (2) و منها قولهم في المنفصلة الحقيقية المشهورة الشيء إما يقتضي لذاته الوجود و هو الواجب مع أنه الوجود البحت البسيط المبسوط القائم بذاته و ليس له قيام صدوري بفاعل - و لا له قيام حلولي بفاعل إذ لا مادة و لا ماهية له فمعلوم أن المراد نفي اقتضاء الغير وجوده نظير قولهم الجوهر هو القائم بذاته أي ليس قائما بغيره كالعرض و غير ذلك، س ره

جانب القدس و أما الغاية بمعنى كون علمه^{٤٧٨} بنظام الخير- الذى هو عين ذاته داعيا له إلى إفادة الخير بوجه الذى ذكرناه أولا فهو مما ساق إليه الفحص و البرهان و شهدت به عقول الفحول و أذهان الأكابر و الأعيان و قد نص عليه الشيخ الرئيس فى التعليقات بقوله و لو أن إنسانا عرف الكمال الذى هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الأمور التى بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضا الغاية و الغرض انتهى ثم نقول كما أن المبدأ الأول غاية الأشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة لكمالاتها و متشبهة به فى تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور فى حقها فلكل منها عشق و شوق إليه إراديا كان أو طبيعيا و الحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق و الشوق فى جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات بأسرها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 274

كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضم و اعتراف مقر بوحدانية الحق القديم- ف **لِكُلِّ وَجْهٌ هُوَ مُوَلِّيهَا** يحن إليها و يقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها و إليها الإشارة فى الصحيفة الإلهية بقوله تعالى **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبَحُ بِحَمْدِهِ** و بيان ذلك أن كل واحد من الهويات المدبرة و الإنيات الصورية لما كان بطبعه نازعا إلى كماله الذى هو خيريته هويته المستفادة عن ما هو الخير الأول- نافرا عن النقص الخاص به الذى هو شريته المنبعثة من الهوى و الأعدام تحقق أن لكل واحد منها توقانا طبيعيا و عشقا غريزيا إلى الخير فالخير لذاته معشوق- فلو لا أن الخيرية بذاتها معشوقة لما توخته الطباع و ما اقتصرت الهمم على إثارتها فى جميع التصرفات و الخير بالحقيقة مبدأ هذا العشق له و الشوق إليه عند بينوته إن كان مما يباين و التآحد به عند وجوده فإن كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه و ينزع إليه مفقودا فالخير عاشق للخير إما الخاص به إذا كان من الخيرات الخالصة الإمكانية أو المطلق و هو الخير الواجبى و الوجود الصرف الذى لا يصحبه شوب شريته و عدم و النور الحقيقى بلا ظلمة و علة العشق هو ما نيل أو سينال من المعشوق و كلما زادت الخيرية و اشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية و زادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوة و الإمكان إذ هو الغاية فى الخيرية فهو الغاية فى المعشوقية و الغاية فى العاشقية فإذا عشقه له أكمل

478 (1) إنما كانت علما لأن العلة الغائية فى أي موضع كان هي العلم بثمره الفعل و لما كانت العلة الغائية فى هذا الفعل المطلق هي الذات الأقدس فهذا العلم هو علم الذات بذاته الذى هو علمه الكمالي الإجمالي بمعلولاته عند المشاءين و ليس المراد العلم التفصيلي بها الذى هو الصور المرتسمة ليست عين ذاته و عندنا علمه بذاته علمه الإجمالي بمعلولاته فى عين الكشف التفصيلي لأن بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو أعلى و أتم و إنما قال بنظام الخير لأن العلة الغائية فى جميع المواضع هي العلم بالخير المترتب على الفعل و الفعل هنا وجود كله خير- و يترتب عليه خير الخيرات و إنما كان هذا العلم داعيا لأنه فعلى علة للفعل غير محتاج إلى روية، س ره

عشق و أوفاء و الصفات الإلهية على ما ستعلم لما لم يتميز عن الذات فإذا فالحشق هناك صريح الذات و الوجود و سائر الموجودات إما أن يكون وجودها عين عشقها أو متسببا عنه فأعظم الممكنات عشقا هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور الإلهي بغير وسط و بلا روية و استعانة بحس أو تخيل و هي الفاعلة للأمور المتأخرة السافلة بالمقدمة العالية و للخصيسة بالشريفة ثم النفوس العالية الإلهية بتوسط العقل الفعال - عند إخراجها من القوة إلى الفعل و إعطائها القوة على التصور و التمثل و إمساك

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 275

التمثل فيها و الطمأنينة إليه و بعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فلكل واحدة منها^{٤٧٩} عبادة إلهية يصلح لها و يليق بها و تشبه بقدر الإمكان بمبدئها الأعلى - و حكاية عن تدبيرها للأشياء فعبادة الموجودات العلوية سيجيء بيانها في موضعه - و أما السفلية فكل منها انقياد للعالي و خضوع و إطاعة لما هو أشرف منها و أقرب إلى العالم الأعلى و رشح خير على السافل فانظر إلى الجواهر المعدنية و قبولها للنقش و الطبع و انقيادها للإذابة و الطرق فهذه إقرارها بالمبدأ و خضوعها و خشوعها فكل ما هو أسرع للقبول و أنور و أحسن الصورة فهو أجل و كلما هو في غفلة عن ذلك - و لا يتفجع به كالصخر و الحجاره فهو أدون ثم إلى القوى النباتية و ما يظهر منها الحركات و ذهابها يميناً و شمالاً مع الهواء كما في الفرس -

همي فشان دست و همي گذارد كام

درخت سرو بباد شمال پنداری

فهو ساجد و راکع و مسبح و مقدس باصطكاك أوراقه و حركات قضبانته و ما يبيده من أزهاره و أنواره و تسليم ثمرته إلى الحيوان و العاصي منه ما لا يتفجع به و لا يصلح إلا للنار ثم إلى الحيوان و خدمته للإنسان و ذهابه معه حيث ما ذهب و حمله الأثقال إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس و منه عاص و متكبر جاهد لطاعة الإنسان كالسباع و أنواع الوحوش ثم إلى عبادة الإنسان و تشبهه بالمبدأ الأعلى في العلم و العمل و إدراكه للمعلومات و تجرده عن الجسمانيات فعبادته^{٤٨٠} أجل العبادات

⁴⁷⁹ (1) هذه عبادة فطرية تكوينية لا سبيل فيها إلا إلى الطاعة فإن الأوامر و النواهي إما تشريعية تكليفية و إما تكوينية فطرية فكل الماهيات مفطورة على قبول كلمة كن و هي أمر الله الوجودي و كل المواد مجبولة على قبول كلمات القوى الفعلية و هي أوامر الله المتعلقة بالمواد و جميعها أوامر تسخيرية فكما أن الحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء و التخيير كذلك الحكم التكويني هو الخطاب التكويني التسخيري المتعلق بالماهيات و المواد من حيث الوجوب و الإمكان الوجوب من هناك و الإمكان من هنا، س ره

⁴⁸⁰ (2) قيد بالأرضية و الحيوانية لأنه أين عبادته من عبادات الأفلاك و الفلكيات اللاتي لا يغشاها نوم العيون و لا فترة الأبدان عبدت على الدوام لله تعالى و ما مسها أعياء و لغوب و أين معرفته من معرفة الملائكة المعصومين سيما المقربين كما قيل.

دوست کجا و تو کجا ای
نور ازل را چه به بل
دغل
هم ازل

لكن في هذا النوع الأخير صنف أفضل الملك فضلا عن الفلك.

نه فلك راست مسلم نه
آنچه در سر سويدي
ملك را حاصل
بنی آدم از و است

و هم خلاصة عباد الله المعبود و نخبة عالم الوجود سيما المحمديون منهم الذين قالوا-

روح القدس في جنان
ذاق من حدائقنا
الصاقورة
الباكورة

و في رئيسهم و سيدهم قيل-

احمد ار بگشايد آن پر
تا ابد مدهوش ماند
جليل
جبرئيل

بل مطلق هذا الصنف قال الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري قدس سره-

روز و شب اين هفت
از براي تو است بر
پرگار اي پسر
کار اي پسر

طاعت روحانيان از بهر
خلد و دوزخ عكس لطف و
تست
قهر تست

قدسيان يكسر سجودت
جزء و كل غرق وجودت
كرده اند
كرده اند

از حقارت سوى خود
ز آنكه ممكن نيست پيش
منگر بسي
از تو كسي

ظاهرت جزو است و باطن
خويش را قاصر مابين در
كل كل
عين ذل

چون در آيد وقت
از وجود تست خلقتهاي
رفعتهاي كل
كل

. و السر في ذلك أن الإنسان الكامل بالفعل واقع تحت الاسم الأعظم و هو اسم الجلالة و الملك تحت الأسماء التنزيهية كالسبح القدوس و الفلك تحت الدائم الرافع الرب و نحوها فالإنسان معلم بجميع الأسماء التنزيهية و التشبيهية أ لا ترى أن روح الفلك دائما روح مضاف و روح هذا من الإنسان روح مرسل يطلق عن وثاق الجسم الطبيعي بل المثالي بل عن العالمين الصوريين فيخلع النعلين و يطرح الكونين و الملك المقرب و إن كان روحا مطلقا إلا أنه ليس معلما بجميع الأسماء التنزيهية و التشبيهية هؤلاء الصنف هم الخواتم في السلسلة الصعودية و هم العقول الصاعدة الغنية عن استعمال البدن و آلاته و كأنهم وهم في جلايبب أبدانهم قد نضوها فهم بإزاء العقول التي هي فواتح السلسلة النزولية و إن بقي حجاب ما فسيرفع رأسا كما قال علي ع عند الخلع

١٤: فزت و رب الكعبةE\

فعبادتهم كيفأ أجل من عبادة الفلك فرب قليل من خالص العمل يرجح على الكثير كثرة وافرة كذا المعرفة بالنسبة إلى الملك فإن الإنسان الكامل يعرف الله تعالى بجميع أسمائه و حينئذ فعل مراده قدس سره الإنسان البشري بما هو بشر، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 276

الأرضية و معرفته أعظم المعارف الحيوانية و له فضيلة النطق و شرف القدرة و كمال الخلقه و المنهمك منه فى المعصية يكون أخس [أخسر] من الحيوان و النبات و المعادن مردودا إلى أسفل السافلين لأن الجواهر المعدنية قبلت الصورة و هو لم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 277

يقبلها و الشجرة ساجدة راعه لربها و هو لم يسجد و الحيوان طائع للإنسان و هو لم يطع لربه و لا عرفه و لا وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة و النسيان فتشبهه بالمبدإ بحسب القوة النظرية فى إدراك المعقولات و بحسب القوة العملية فى تصريفه البدن و قواه كتصريفه القوة الحسية لينتزع من الجزئيات أمورا كلية و باستعانتة بالقوة المتخيلة فى تفكره حتى يتوصل بذلك إلى إدراك غرضه فى الأمور العقلية و كتكليفه القوة الشهوية المباشعة من غير قصد بالذات إلى اللذة بل بالتشبه بالعلّة الأولى فى استبقاء الأنواع و خصوصا أفضلها أعنى النوع الإنسانى و كتكليفه القوة الغضبية - منازعة الأبطال و اعتناق القتال لأجل الذب عن مدينه فاضله و أمة صالحه و يظهر منه الأفاعيل من صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات و النزوع إلى الممات و حب الآخرة و جوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق يتلى لا فهم شعر يفترى فإن بعضها و إن كان فى صورة الإقناع و الخطابة من البيان لكنها رموز إذا استقصيت قادت إلى البرهان و بالجملة المقصود أن الأشياء جميعا سواء كانت عقولا أو نفوسا أو أجراما فلكية أو عنصرية لها تشبه بالمبدإ الأعلى و عشق طبيعى و شوق غريزى إلى طاعة العلّة الأولى و دين فطرى و مذهب جبلى فى الحركة نحوها و الدوران عليها و قد صرح الشيخ فى عدة مواضع من التعليقات بأن القوى الأرضية كالنفوس الفلكية فى أن الغاية فى أفاعيلها ما فوقها إذ الطباع و النفوس الأرضية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج و غيره و إن كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية فى تحريكها لموادها هى كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها - كما فى تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت انتهى و من هاهنا يتفطن العارف اللبيب بأن غاية جميع المحركات من القوى العالية و السافله فى تحريكاتها هو الفاعل الأول من جهة توجه الأشياء المحركة إليها لا إلى ما تحتها⁴⁸¹ فيكون

481 (1) و البرهان عليه أن الشيء لا يكون مقصودا إلا لاستقلاله و من المبرهن عليه أن وجودات الممكنات رابطة بالنسبة إلى الواجب تعالى و نسب وجود به من حيث هى موجودة فالواجب هو المقصود الحقيقي بها، ط مدة

غاية بهذا المعنى أيضا و بهذا ظهر سر قولهم لو لا عشق العالى لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك أن فاعل التسكين كالطبيعة الأرضية كفاعل التحريك كطبائع الأفلاك- فى أن مطلوبه أيضا ليس ما تحته فى الوجود كالأين مثلا بل غايته و مطلوبه كونه على أفضل ما يمكن فى حقه و يلائم له كما أشار إليه المعلم الثانى أبو نصر فى الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها و الأرض برجانها كيف و لا شىء إلا و نجد فيه شوقا إلى محبوب- و تحننا إلى مرغوب طبعاً و إرادته قال بعض العرفاء لعمري إن السماء بسرعة دورانها و شدة وجدها و الأرض بفرط سكونها لسيان فى هذا الشأن و لعمر إلهك لقد اتصل بالسماء و الأرض من لذيذ ما نالتا من تجلى جمال الأول ما طربت به السماء طرباً و رقصا فهى بعد و فى ذلك الرقص و النشاط و غشى به على الأرض لقوة الوارد- فألقيت مطروحة على البساط و سريان لذة التجلى بعدهما و مشاهدة لطف الأزل- هى التى سلبت أفئدتهم كما قيل فى الشعر-

و هذا من رحيق الشوق سكر

فذلك من عميم اللطف شكر

. فإن قلت الغاية و إن كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب أن تكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا و غاية لزم أن يكون متقدما على الوجود الممكنات بالذات متأخرا عنها كذلك فيكون شىء واحد أول الأوائل و آخر الأواخر.

قلت قد مر أن تأخر الغاية عن الفعل وجوداً و ترتبها عليه إنما يكون إذا كانت من الكائنات و أما إذا كانت مما هو أرفع من الكون فلا يلزم بل الغاية فى المعلومات الإبداعية تتقدم عليها علماً و وجوداً باعتبارين و فى الكائنات تتأخر عنها وجوداً و إن تقدمت عليها علماً و لك^{٤٨٢} أن تقول إن الواجب تعالى أول الأوائل

من جهة كونه علّة فاعليّة لجميع الأشياء كما سنبهرن عليه و علّة غائيّة و غرضاً لها- و هو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية و فائدة تقصده الأشياء و تتشوق إليه طبعاً و إرادته لأنه الخير المحض و المعشوق الحقيقى

⁴⁸² (1) الأولى أن يقال هو تعالى بحسب الوجود النفسى أول الأوائل و بحسب وجوده الرباطى لنا آخر الأواخر إذ القرية المحضة هي التخلق بأخلاق الله و كان المصنف عبر عنه بالتشبيه بالمبدأ، س ر ه

فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته و مصحح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضى حفظ كمالاتها الأولية و شوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدئها بقدر الإمكان و قد علمت الفرق بين الغاية الذاتية و الغاية العرضية.

شكوك و إزاحات:

قد تحقق لديك أن كل فاعل يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو فقير مستفيض يحتاج إلى ما يستكمل به فما^{٤٨٣} يستكمل به يجب أن يكون أشرف و أعلى منه فكل فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما هو فوقه و إن كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حق فيما دونه و لا قصد صادق لأجل معلوله لأن ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة فلو كان إلى معلول قصد صادق غير مزنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو أكمل منه و هو محال فإن اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص و تدبيره إياه لحصول صحته معتقدا أنه قد استفادت الصحة من قصده إياها و كونها غرضا له في

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 280

تدبيرها فاعلم أن قصد الطبيب و غرضه ليس مفيد الصحة بل إنما مفيدها مبدأ أجل من الطبيب و قصده و هو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها و القصد مطلقا مما يهيء المادة لا غير و المفيد دائما أرفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات.

سؤال كثيرا ما يقع القصد إلى ما هو أخس من القاصد.

جواب بلى و لكنه على سبيل الغلط و الخطاء^{٤٨٤}.

سؤال قد تقرر أن الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب أن يستكمل به بحسب الواقع.

⁴⁸³ (1) إن قلت الكاتب يكتب لغرض هو أخذ الأجرة و أخذ الأجرة كيف يكون أشرف من الإنسان أو الجواد ببذل لتحصيل خصلة الإجابة و هي كيف تكون أشرف من الإنسان و هو لا أقل جوهر و هما عرضان.

قلت لو لا الكاتب المحتاج بقصد الكاتب الغني و الغني أكمل من المحتاج و الجواد بالقوة يقصد الجواد بالفعل أو صاحب الجود بنحو الحال يقصد ذا الجود بنحو الملكة و بالجملة فالإنسان يطلب الإنسان.

و ثانيا أنه قدس سره قد أومى إلى جواب آخر بقوله يكون القصد أعلى من المقصود فالفاعل بالحقيقة هو القصد، س ر ه
⁴⁸⁴ (1) أي أنه موجود بوجود قياسي لا بوجود نفسي لأن الغلط و الخطاء كذلك مثلا الإنسان الذي هو أشرف جوهر من أن يتلوث بقذاره الفحشاء يخالط الخيال و الوهم فيخيل إليه أن من كماله الإتيان بالفحشاء و التلذذ بلذتها ثم يغلط فيحسب أنه بجوهره الشريف يقصد ذلك و يستكمل به و واقعة استكمال الوهم بما يتوهمه من لذة و استكمال القوة الجسمانية بما لها من الغاية، ط مدة

جواب ربما يكون^{٤٨٥} الفاعل بحسب ذاته جوهرًا أشرف رفيعًا مما قصده- و بحسب مخالطة المواد و قواها الحسية و الخيالية التي هي في الحقيقة يوجب القصد- إليه يكون أحسن منه سؤال إذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات و قصد إلى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الإتقان و نهاية من التدبير و الإحكام و ليس لأحد أن ينكر

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 281

الآثار العجيبة الحاصلة في تكون أجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح و الحكم- كما يظهر بالتأمل في آيات الآفاق و الأنفس و منافعها التي بعضها بينة و بعضها مبينة- و قد اشتمل عليها المجلدات كوجود الحاسة للإحساس و مقدم الدماغ للتخيل و وسطه للتفكير و مؤخره للتذكر و الحنجرة للصوت و الخيشوم للاستنشاق و الأسنان للمضغ و الريئة للنفس و البدن للنفس و النفس لمعرفة الباري جل كبريائه إلى غير ذلك- من منافع حركات الأفلاك و أوضاع مناطقها و منافع الكواكب سيما الشمس و القمر مما لا تنفي بذكره الألسنة و الأوراق و لا يسع لضبطه الأفهام و الأذواق.

جواب الواجب تعالى و إن لم يكن في فعله غاية غير ذاته و لا لمية مصلحة من المنافع و المصالح التي نعلمه أو لا نعلمه و هو أكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا تحصل منه الأشياء إلا على أتم ما ينبغي و أبلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للإنسان و وجود النبي للأمم أو غير ضرورية و لكنها مستحسنة كإنبات الشعر على الحاجبين و تغيير الأخمص من القدمين و مع ذلك فإنه عالم بكل خفي و جلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات و الأرض كما سيجيء كيف و عناية كل علة لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من أنها لا يجوز أن تعمل عملاً لما دونها و لا أن تستكمل بمعلولها إلا بالعرض و لا أن تقصد فعلاً لأجل المعلول و إن كانت تعلمه و ترضى به فكما أن الأجسام الطبيعية من الماء و النار و الشمس و القمر إنما تفعل أفعالها من التبريد و التسخين و التنوير لحفظ كمالاتها- لا لانتفاع الغير منها و لكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل و للأرض من كأس الكرام نصيب و كذا مقصود ملكوت السماوات في تحريكاتها- ليس هو نظام العالم الأسفل بل ما هو وراءها من طاعة الله تعالى و التشبه بالخير الأقصى- و لكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس-

485 (2) إن قلت هذا الجواب يتعلّق شديداً بسؤال قبله كما هو ظاهر و لا تعلق له بهذا السؤال. قلت تعلّقه بهذا لأجل أن هذا السؤال كان مضمونه أن الغرض لما كان للفاعل بما هو فاعل و الفاعل أقوى و أكمل من المعلول المنفعل فالفاعل يجب أن يستكمل به و إن كان أحسن و أدون عن الفاعل فمضمون الجواب أن الفاعل الذي كالنفس الناطقة القدسية بحسب جوهر ذاته ليس فاعلاً لفعل جزئي لغرض جزئي ليكون الفعل الجزئي وسيلة لنيله الغرض الجزئي الدائر و يكون معلولاً في فاعليته لذلك الغرض و يستكمل و ذلك كله لا يجوز على القدسي بما هو قدسي و أما من حيث المخالطة بالمواد- فلا بأس بفاعليته للفعل الجزئي المعلن بالعرض الجزئي لأن شأنه الاستكمال و أما كون هذا الجواب متعلقاً بالسؤال الذي قبله أيضاً فلا ضير فيه إذ يكون ذلك السؤال مجاباً بجوابين، س ر ه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 282

٤٨٧

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 2 ؛ ص 282

خس پندارد كه اين كشاكش با اوست

دريا بوجود خویش موجی دارد

فالواجب تعالى يلزم^{٤٨٨} من تعقله لذاته الذي هو مبدأ كل خير و جود حصول الأشياء على الوجه الأتم و النظام الأقوم فهذه اللوازم يا حبيبي من غايات عرضية إن أريد بالغاية ما يقتضى فاعلية الفاعل و ذاتيته و إن أريد بها^{٤٨٩} ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود^{٤٩٠} مبادئ الشرور و غيرها في الطبائع الهيولانية.

سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادئ على كمالها الأقصى يجب أن تكون متصورة لتلك المبادئ إما تصورا بالذات أو بالعرض مع أن المبادئ بعضها طبائع جسمانية لا شعور لها أصلا بما يتوجه إليه.

⁴⁸⁶ (1) و ذلك لأن حقيقة وجود العالم حقيقة مبسطة تمتنع عليها العدم و حقيقة الوجود التي هي الوجوب و ظهوره تنادي و تشهد بالتوحيد و هو عين الهوية و بها للعالم الذي هو الماهيات ظهور و هوية بالعرض لا بالحقيقة لأن شبيئية الماهية بذاتها لا موجودة و لا معدومة بل و لا جزئية و لا كلية و سيأتي أنه بذاته المستجمعة مع جميع الأشياء و هو معكم أينما كنتم و أما قوله غافل بگمان كه دشمنست اين يا دوست فكلمة ياء الفارسية بمنزلة أو للتقسيم لا للترديد يعني غافل پندارد كه اين دشمنست و أن دوست و نداند كه همه ظهور صفات دوست حقيقى است، س ره
⁴⁸⁷ صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربى - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

⁴⁸⁸ (1) تعقله أو علمه فعلى، س ره

⁴⁸⁹ (2) هذا إشارة إلى ما أقمنا عليه البرهان أن للغاية تحققا في مرتبة الفعل و هو كمال وجود الفعل الذي ينتهي إليه و بذاته غايه في الفاعل غير منفصل من ذاته و الواجب تعالى لفعله غاية ينتهي إليها لكن غايته بحسب ذاته ليس إلا ذاته، ط مدة

⁴⁹⁰ (3) مثال للعرضي فإن الشر مجعول في انقضاء الإلهي بالعرض، س ره

جواب نفى الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل لنا إليه بل الفحص و النظر يوجبانه فإن الطبيعة لو لم يكن لها فى أفاعيلها مقتضى ذاتى لما فعلته بالذات ضرورة و إذا لم يكن لمقتضيها وجود إلا أخيرا فله نحو من الثبوت أولا^{٤٩١} المستلزم لنحو من الشعور و إن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 283

لم يكن على سبيل الروية و القصد بل الحق عدمه كما فى القرآن المجيد^{٤٩٢} **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ** ثم إنه^{٤٩٣} بناء على قاعدة التوحيد- الذى نحن بصدد تحقيقه إن شاء الله تعالى يجب أن يكون لجميع الأشياء مرتبة من الشعور- كما أن لكل منها مرتبة من الوجود و الظهور لأن الواجب الوجود متصف بالحياة- و العلم و القدرة و الإرادة مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى و هو بذاته^{٤٩٤} المتصفة بها مع جميع الأشياء لأنها مظاهر ذاته و مجالى صفاته غاية الأمر أن تلك الصفات فى الموجودات متفاوتة ظهورا و خفاء حسب تفاوت مراتبها فى الوجود قوة و ضعفا سؤال قد يستدل من جهة أحكام الفعل و إتقانه على روية الفاعل و قصده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 284

فكيف لا يكون أفاعيل المبادئ الذاتية على سبيل القصد و الروية.

جواب هذا^{٤٩٥} استدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت أفهامهم- عن إدراك الغايات الحقيقية و مبادئها قد مر أن لكل فعل غاية و ثمرة سواء كان مع الروية أو بدونها.

زيادة تبصرة:

⁴⁹¹ (4) أما الثبوت فلأن معطي الشيء ليس فاقدا له و المقتضى مقتضى لذات المقتضى فوجود الحرارة كامن فى وجود القوة المسخنة النارية و وجود البرودة فى وجود القوة المبردة المائية- و قس البواقي و أما الاستلزام لنحو من الشعور فلأن الدرك هو النيل و الوجدان و هنا علم ما على جمع ما و حضور ما و قد تحقق، س ر ه

⁴⁹² (1) أي بناء على قرأه يفقهون بقاء الغيبة، س ر ه

⁴⁹³ (2) فإنه إذا كان وجود ذرة الهباء و وجود الدرة البيضاء أعني الحقيقة التي بها طرد العدم- عن هوى الكلى و العقل الكلى سنخا واحدا كنوع واحد بمقتضى اشتراط السنخية بين العلة و المعلول فإن علة الوجود وجود و علة العدم عدم و علة الماهية ماهية و كان وجود الدرة البيضاء علما كان وجود ذرة الهواء أيضا علما لأن هذا من سنخ ذلك إلا أن العلم فى كل قابل بحسبه لأن الوجود فى كل بحسبه أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها و كذا إذا كان ذلك عشقا كان هذا عشقا- و قس عليه و بهذا الطريق أثبت عشق الهوى بالصورة فيما سبق فنتذكر، س ر ه

⁴⁹⁴ (3) إشارة إلى المرموز الذي يعبر عنه بلسانهم بوجود زيد إله زيد إذ حقيقة الوجود الصرف- التي هي عين ذاته سبحانه إنما هي الوجود الموجود بالحقيقة و ما سواها ليس له فى مرتبة ذاته الفاقرة حظ من حقيقة الوجود و إلا لزم المماثلة الموجبة للتركيب و الافتقار و التحديد و الاضطراب- فيصير القاهر مقهورا و الواجد ممكنا و إذا لم يكن لشيء مما سواه سبحانه فى مرتبة نفسه حظ من حقيقة الوجود و الموجودية لا يتصور إلا بالوجود و الوجود بما هو وجود لا يتصور له ثان و لا يتعدد- كما أومأنا إليه و أظهرنا فلا يمكن أن يوجد إلا بالوجود الصرف الذي هو حقيقة الحق الحقيقي القويومي وحده لا شريك له فهو سبحانه وجود كل شيء بمعنى أنه الذي يقوم و يتحصل و يوجد به الأشياء يا من كل شيء قائم به يا من كل شيء موجود به و هذا بالحقيقة هو المعنى المقصود من كون وجود كل ممكن زائدا على ذاته خارجا عنه لا ما يتخلله الجمهور من الزيادة فى الذهن و الاعتبار فاعتبر فإنه غامض جدا، ن ر ه

⁴⁹⁵ (1) يذكر فى علم الكلام و ليس برهانا لأن أفعال الطبائع فى غاية الأحكام و الإتقان عند ذوي البصائر و لا روية لها، س ر ه

قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه أن المبدأ الأول هو الذى ابتدأ الأمر و إليه ينساق الوجود و انكشف أنه هو الغاية القصوى بالمعنيين^{٤٩٦} كما أنه الفاعل و العلة الغائية للكل و الفرق^{٤٩٧} بين المعنيين بوجهين أحدهما بوجه الذاتية و العرضية و الآخر بحسب الوجود العيني لذاته و التحقق العرفاني لغيره فهو الأول بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه و لأجله

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 285

الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد و هو الآخر بالإضافة إلى سير المسافرين إليه- فإنهم لا يزالون مترقين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة- فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر فى المشاهدة و أول فى الوجود و الله عز و جل حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثانى

: قال كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف

فدلنا على أنه الغاية القصوى لوجود العالم معروفا- كما أنه الفاعل و العلة الغائية له موجودا و دلنا أيضا على بعض الغايات المتوسطة-

بقوله: لولاك لما خلقت الأفلاك

فالغاية الأخيرة بالمعنى الثلاثة لوجود العالم إنما هى وجوده تعالى و لقاء الآخرة و لذلك بنى العالم و لأجله نظم النظام و إليه ينساق الوجود ألا إلى الله تصير الأمور.

تذنيب:

قد تبين أن الموجودات العالمية كلها بحسب فطرتها الأصلية- متوجهة نحو غايات حقه و أغراض صحيحة بل الغاية فى الجميع شىء واحد هو الخير الأقصى فليعلم^{٤٩٨} إن هاهنا غايات آخر و همية كما أشرنا إليه زينت لطوائف من الناس فهم سالكون إليها فى لبس و عماية من غير بصيرة و دراية و هم أكثر الناس إلا عباد الله

⁴⁹⁶ (2) الأولى بمعنيين بحذف اللام كما لا يخفى، س ره

⁴⁹⁷ (3) أي بينهما فرق اعتباري من وجهين كل منهما مؤسس الاتينية و محصلها كآته فصل مقسم للغاية بمعنى المنتهي إليه للحركات و الأفعال و الطلبات لا أن ما به الافتراق المذكور من الطواري بين الاتينية و كذا الفرق بين الوجهين اعتباري من باب سبك اعتباري من اعتباري. و خلاصة ما ذكر من زيادة التبصرة إلى التذنيب أن الغاية الأخيرة لجميع العالم لها ثلاثة معان.

أحدها العلة الغائية و قد علمت اعتبار السبق في علم الفاعل فيها و أنها علمه السابق الفعلي بوجه الخير في النظام الكلي. و ثانيها الغاية بمعنى ما ينتهي إليه الفعل و يعتبر فيها النهاية و هذا قسمان أحدهما ما ينتهي إليه الفعل بالذات و الآخر ما ينتهي إليه بالعرض و هذان هما المراد بالذاتية و العرضية و بحسب الوجود العيني لذاته و التحقق العرفاني لغيره يعني وجوده العيني النفسي لذاته ما ينتهي إليه بالذات هذا الفعل الكلي و الإيجاد المطلق و وجوده الرابطي لغيره معروفا ما ينتهي إليه بالعرض و إنما مغايرة هاتين الغابتين ما دام بقاء ما للعارف و عند الطمس الصرف و الفناء المحض أو العلم الحضورى من باب علم الفاني بالمفني لا يبقى شىء حتى يتحقق وجود رابط و المعروفة صفة آتية له تعالى كالعلم، س ره

⁴⁹⁸ (1) هذا بحسب الأمر و النهي التكليفي التكويني، س ره

المخلصين فهؤلاء الطوائف مع ولي الوجود في شقاق فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله مولاهم و سيدهم و حيث ما يتولونه فله لا محالة ولي الشيطان من الطواغيت فإن شئت سمهم عبدة الهوى - و إن شئت سمهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله و أحب لقاءه و جرى على ما أجرى عليه النظام الحقيقي تولاهم و هو يتولى الصالحين و من تعدى ذلك و طغى و تولى الطواغيت و اتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت فتشخص لكل معبوده و وجه إليه كما في قوله تعالى **أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ** و إنك لتعلم أن النظمات الوهمية و الغايات الجزئية تضمحل و لا تبقى فكل من كان وليه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 286

الطاغوت و الطاغوت من جوهر هذه النشأة الهولانية فكلما^{٤٩٩} أمعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا فيذهب به ممعنا في وروده العدم متقلبا به في الدركات حتى يحله دار البوار عصمنا الله و إخواننا في اليقين من متابعة الهوى - و الركون إلى زخارف الدنيا و جعلنا من عبادة الصالحين و الذين يتولاهم برحمته يوم الدين

فصل (25) في تنمية الكلام^{٥٠٠} في العلة و المعلول و إظهار شيء من الخبايا في هذا المقام

قد سبق القول منا في أن التأثير و التأثر بين أمرين قد يكون بالذات و قد يكون بالعرض و المراد مما^{٥٠١} بالعرض حيث وقع في كلامنا هو أن يكون اتصاف

499 (1) لعلك تقول إن للنفس في مقام خياله اقتدارا على التصوير كما سيأتي في مباحث المعاد- و الملائم و المناظر بالحقيقة ما هو موجود لها و هو المدرك بالذات لا المدرك بالعرض.

فأقول هؤلاء الطوائف مألوفاتهم المحسوسات الطبيعة فلا يتسلى بخيالاتها كمن يفوت و يتوفى ماله و ولده في الدنيا فلا يتسلى بخيالاتها بل يتحزن أكثر و أيضا عقد قلبهم على فواتهما و ذلك الإيقان لا يفارقه و أيضا و هو أحكم و أيقن هؤلاء لا يتمكنون من تخيل مألوفاتهم على صور معهودة لهم في الدنيا بل ذلك اليوم يوم حصاد الثمرات فإن أكل مال اليتيم ظلما في الدنيا يصير أكل النار في الآخرة كله فليس في حسهم و خيالهم هناك إلا صور تجسم أعمالهم كما أن إثثار الزكاة هاهنا جلوس على شاطئ فهو العسل هناك و هذا من الضروريات و خاصية تبدل النشآت كتبدل سني القحط سبع بقرات عجاف في الرؤيا و لو لا هذا لكان كل من تصوره لفنون اللذائذ الجزئية أتم- و لدقائقه أضبط أسعد و أفلح فهو باطل بالفطرة، س ر ه

500 (2) هذه الخاتمة أجل ما في هذه المرحلة بل في هذه المراحل و بمعرفتها يتصل الخاتمة بالفاتحة و يبلغ كمال الكتاب حد النصاب فإن توفية حق الجمع بين البرهان و بين الذوق و الوجدان- الذي هو يتعلم البرهان الديان إذا كان بتقوى الله تعالى ذا اقتران و بين العقل و النقل حتى هذه الأسفار- شكر الله تعالى مساعي من أجاده، س ر ه

501 (3) اعلم أن الوساطة في الثبوت كما مر هي التي توجب اتصاف ذي الوساطة بما فيه الوساطة من صفته بالحقيقة و لا يكون لها صحة سلب عنه كوساطة النار في اتصاف الماء بالحرارة. و الوساطة في العروض ما هي بخلافه فيكون الاتصاف لعلاقة و يكون فيه صحة السلب حقيقة- و هي على أقسام.

أحدها أن يكون الوساطة و ذو الوساطة موجودين بوجودين متباينين في الوضع كالسفينة و جالسها في الاتصاف بالحرارة. و ثانيها أن يكونا موجودين بوجودين غير متباينين في الوضع كالسواد و الأبيض- في الاتصاف بالأسودية فإن السواد هو الأسود في الحقيقة. و ثالثها أن يكون موجودين بوجود واحد كالفضل و الجنس في باب التحصيل فإن جعلهما واحد و وجودهما واحد بدليل الحمل سيما في البسائط كالوجود و الماهية في باب التحقق و لما كان وساطة الشخص في تحقق الكلي الطبيعي من قبيل الثالث كان وجود الطبيعي عين وجود الشخص لا وجودا منعزلا عن وجودات أشخاصه كما زعمه الرجل الهمداني المعاصر للشيخ الرئيس و لا أن وجود الطبيعي في عالم الإبداع و هو وجود رب النوع كما توهم لأن الفرد الإبداعي أيضا شخص من الطبيعي و التفاوت بينه و بين هذه الأفراد الطبيعة بالتفاضل لا يقدح في التماثل كما في الإنسان- الكامل و الإنسان الناقص و بالجملة فليس الوساطة من قبيل الوساطة في الثبوت و لا من قبيل الأول و الثاني من الوساطة في العروض إذ لا وجود للطبيعي على حدة لأن ذاته خالية عن الوجود و العدم و لا يصير الوجود عينا و لا جزءا له و لكون الطبيعة منغمرة الوجود في شخصها-

الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا حقيقيا إلا أن له علاقة اتحادية أو غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساواة و عدمها بواسطة اتحاده بالمقدار و بالمشابهة و غيرها بواسطة اتحاده بالكيف و كاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه معها و قد علمت من قبل أن اتصاف الماهية بصفات الوجود من التقدم و التأخر و العلية و المعلولية و غيرها على النحو الذى يخص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضى المجازى من جهة علاقة اتحادية بين الماهية و الوجود و انكشف لك فى مباحث الجعل أن الجعل لا يتعلق بالماهية أصلا و لا يصلح لأن يكون متعلق الجعل و التأثير و الإفاضة و ما أشبه هذه إلا مرتبة من مراتب

الوجود لا الماهيات فالماهيات على صرافة إمكانها الذاتى و سذاجة قوتها الفطرية و بطونها الجبلى من دون أن يخرج إلى فضاء الفعلية و الوجود و الظهور و القائلون بثبوت المعدومات الممكنة إنما غلطهم لأجل أنهم ذهبوا إلى انفكاك الثبوت من الوجود فى تلك الماهيات و قد علمت أن هذا من فاسد القول إذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشىء من الأشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها- إذ لا ظهور لها و لا امتياز بينها قبل الوجود إذ الوجود نور يظهر به الماهيات المظلمة الذوات على البصائر و العقول كما يظهر بالنور المحسوس الأشجار و الأحجار- و سائر الأشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الأبصار و العيون فكل مرتبة من الوجود يظهر بها ماهية من الماهيات لاتصافه بها و اتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك الماهية المنسوبة إليه المتحدة به نحوا من الاتحاد بشىء من الأشياء لكن بسبب ذلك الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها أنها هى أو ليست إلا هى فليست هى لذاتها موجودة و لا معدومة و لا ظاهرة و لا باطنة و لا قديمة و لا حادثة بمعنى ثبوت شىء من هذه الأشياء لها و أما إذا أريد ببعض هذه الأشياء سلب بعض آخر فذلك السلب صادق فى حقها أزلا و أبدا بأن أريد من عدم سلب الوجود لا ثبوت السلب و من البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب صادقة فى حقها أزلا و أبدا إذ لا ذات لها حتى يثبت لها شىء من الأشياء و ارتفاع النقيضين إنما يستحيل عن الشىء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه غير موجود فما لم

يعتبر للشيء وجود و إن كان على نحو الانصباع به لا يكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شيء له و الحكم به عليه فالحكم على الماهيات و لو كان بأحكامها الذاتية و أوصافها الاعتبارية السابقة الأزلية من الإمكان و البطون و الظلمة و الخفاء و الكمون و أشباهها إنما يتوقف على انصباعها بصفة الوجود و استنارتها به فقول بعض

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 289

المحققين من أهل الكشف و اليقين أن الماهيات المعبر عندهم بالأعيان الثابتة- لم يظهر ذواتها و لا يظهر أبدا و إنما يظهر أحكامها و أوصافها و ما شمت و لا تشم رائحة الوجود أصلا معناه ما قررناه فالحكم على الماهية بالوجود و لو في وقت من الأوقات إنما نشأ من غشاوة على البصر و غلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء- و ما يصحبه و يلزمه فكما أن لوازم الماهيات التي هي أمور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها و الحكم بها على الماهية إلى جعل جاعل و تأثير علة لا علة الماهية و لا علة غيرها كما ذهب إليه كافة الحكماء و المحققون و دلت عليه صريح عباراتهم و مسطوراتهم و من هذا القليل تحقق مبادئ الشرور و الأعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون تحقق مبادئ الشرور الذاتية عندهم بجعل و إفاضة من المبدأ الأعلى الخالي عن القصور المقدس- عن النقض في الأفعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذا نقول لما حققنا و بينا أن أثر الجاعل و ما يترتب عليه ليس إلا نحوا من أنحاء الوجود و مرتبة من مراتب الظهور و لا ماهية من الماهيات بل الماهية يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل و إفاضة بها فالتحقق و الصادر من المبدع الحق و الصانع المطلق إنما هو بالحقيقة الوجود دون الماهية فنسبة المعلولية إلى الماهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية إليها.

و لا يتوهم من أحد أن نسبة الموجودية إلى الماهيات كنسبة الأبيضية إلى الجسم- حيث نحكم حكما صادقا على الجسم بأنه أبيض لأن مناط الحكم بالأبيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده- و إن لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض لأن وجود شيء لشيء- متأخر من وجود الموصوف و متوقف عليه بخلاف الحكم على الماهية بالموجودية إذ لا قيام للوجود بالماهية و لا وجود أيضا للماهية قبل الوجود و لا أيضا منتزع الوجود في نفس الماهية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 290

فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية فضلا عن الوجود الحقيقي بل الماهية ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهية فالحكم بأن هذا النحو من الوجود إنسان أولى من الحكم بأن ماهية الإنسان موجودة لأن الإنصاف بالشئ أعم من أن يكون بانضمام الصفة إلى الموصوف في الوجود أو يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة و كلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الإنصاف ضرورة- أن الشئ ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف إليه أو انتزاع حكم من الأحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض أجله المتأخرين- و الوجود قد دريت أنه الوجود لا الماهية فقد تحققت أن العلة كيف تكون علة بالذات أى بالحقيقة و كيف تكون علة بالعرض أى بالمجاز و لا نزاع لأحد في أن للعلّة جعلاً و تأثيراً في الممكن فالمجوعول إما الوجود أو الماهية أو انضيايف الماهية إلى الوجود و اتصاف أحدهما بالآخر و لما بين بطلان القسمين الأخيرين- فلم يبق إلا كون الوجود متعلق الجعل و الإفاضة دون غيره فقد وضح أن ليس في الخارج إلا الأشخاص الوجودية و قد بينا في مبحث الماهية أن الوجودات الخاصة الإمكانية هي بعينها مبادئ الفصول الذاتية للحقائق فالعقل يعتبر و ينتزع- من الأشخاص الوجودية الجنس و الفصل و النوع و الذاتي و العرضي و يحكم بها عليها من جهة ذاتها أو عارضها الذي هو أيضا نحو من الوجود فهذا⁵⁰²

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 291

المعاني الجزئية أو الكلية الذاتية أو العرضية صور متميزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل و اعتبارات يتعقلها من جزئيات أقل أو أكثر مختلفه في التباين و الاشتراك فيدرک من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره و أخرى صورة يشاركه فيها عمرو و بكر و أخرى صورة يشاركها فيها الفرس و غيره و على هذا القياس فإن قيل هذا إنما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور أن ليس في الخارج لونية و في آخر به امتياز السواد عن سائر الألوان و لهذا لا يصح أن يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل وجوديهما واحد و أما في غيره فالذاتيات المتميزة في العقل- متميزة بحسب الوجود في الخارج و ليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فإنه يشارك النبات في كونه جسما و يمتاز عنه بالنفس

⁵⁰² (1) في كيفية التركيب من الأجزاء العقلية كما قال السيد المحقق الشريف أشكال و أقوال بعد اتفاقهم على تمايزها في العقل.

أحدها أن الأجزاء العقلية متعددة وجودا و ماهية في العين.

و ثانيها أنها في العين متعددة ماهية متحدة وجودا بناء على كونها أجزاء محمولة و الحمل هو الاتحاد في الوجود و تقدم الماهية على الوجود بالتجوهر.

و ثالثها أنها في العين متحدة ماهية و وجودا و أما الذي ذكره المصنف قدس سره فهو رابع الأقوال و هو أن لا تحقق لماهياتها في العين لا بنحو الوحدة و لا بنحو الكثرة بالذات و إن كان الكلي الطبيعي موجودا في العين بالعرض فليس المتحقق بالذات في العين إلا نحو وجود واحد بسيط ينتزع منه بحسب استعدادات للعقل لأجل تنبيهه لمشاركات أقل أو أكثر صور متميزة عند العقل- و ما تسمع منه قدس سره في هذا الكتاب و سائر كتبه أن الفصل الحقيقي هو الوجود الخاص يشير إلى قوله هذا و ارتضائه القول الرابع في هذا المقام، س ر ه

الحيوانية و جعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى إذا زالت عنه النفس بقى وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذى مات و جسميته باقية الوجود.

قلنا قد سبق أن المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا و ليس الكلام فى تميز الأول عن الكل بالوجود الخارجى مع قطع النظر من الوجود ذهنى و الاعتبار العقلى و إنما كلام فى الثانى لأنه الجزء المحمول المسمى بالذاتى و محصل الكلام أن جميع الموجودات عند أهل الحقيقة و الحكمة الإلهية المتعالية عقلا كان أو نفسا أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقى و تجليات الوجود القيومى الإلهى و حيث سطع نور الحق أظلم و انهدم ما ذهب إليه أو هام المحجوبين من أن للماهيات الممكنة فى ذاتها وجودا بل إنما يظهر أحكامها و لوازمها من مراتب الوجودات التى هى أضواء و أظلال للوجود الحقيقى و النور الأحدى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 292

و برهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية و جعله قسطى من العلم بفيض فضله و جوده فحاولت به إكمال الفلسفة و تتميم الحكمة و حيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل و تحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء و زلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين - فضلا عن الأنباع و المقلدين لهم و السائرين معهم فكما وفقنى الله تعالى بفضله و رحمته الاطلاع على الهلاك السرمدى و البطلان الأزلى للماهيات الإمكانية و الأعيان الجوازية فكذلك هدانى ربي بالبرهان النير العرشى إلى صراط مستقيم من كون الوجود و الوجود منحصر فى حقيقة واحدة شخصية لا شريك له فى الوجودية الحقيقية - و لا ثانى له فى العين و ليس فى دار الوجود غيره ديار و كلما يتراءى فى عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التى هى فى الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود⁵⁰³ إلى العالم فمحل ظهور هذا الظل الإلهى المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات و لكن بنور ذاته وقع الإدراك لأن أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة و إن اتصفت

⁵⁰³ (1) المراد بالنسبة الإضافية الإشرافية لا النسبة المقولية الاعتبارية كما لا يخفى و المراد بهذا العالم غير العالم الأول لأن الأول هو الظل و الثانى هو الظلمة و الأول هو الوجود المنبسط و الثانى هو الماهيات و الأعيان الثابتة التى هى محل الظل و مجلى التجلى الإلهى و يمكن أن يكون هو اسما لا ضميرا راجعا إلى الظل أو العالم و المراد بالعينية عدم البيئونة المقولية و أنه موجود بوجود الله تعالى لا بإيجاده من حيث إنه وجود منبسط و ظل بما هو ظل و هو من صقع الحق تعالى و آلة- لحاظه لا ظهور لنفس الظل و لذا قال تعالى ﴿لَمْ تَر إِلَى رَبِّكَ﴾ و لم يقل إلى ظل ربك، س ره

بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور و ما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل و يجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم و من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 293

حيث ما يجهل ما فى ذات ذلك الظل من صورة⁵⁰⁴ شخص من امتد عنه يجهل من الحق **أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا** أى يكون بحيث لا ينشأ⁵⁰⁵ منه فيض جوده و ظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا و هو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه فى نفسه و يشهد به العقل و الحس للظلال الممدودة الوجودية- فإن الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور **ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا** و إنما قبضه إليه لأنه ظله فمنه ظهر و إليه يرجع الأمر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 294

فى أعيان الممكنات فمن حيث هويته الحق هو وجوده و من حيث اختلاف المعانى و الأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكرى و القوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور و المعانى اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم و ما سوى الحق و إذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقى فهذا حكاية ما ذهبت إليه العرفاء الإلهيون- و الأولياء المحققون و سيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالى الشريف إن شاء الله تعالى

نقل كلام لتقريب مرام:

⁵⁰⁴ (1) فكل ما يترأى من الصور بحسب ما امتد عليه ذلك الظل من ذلك الشخص فهو صورة و آية و حكاية لحقيقة أصيلة ثابتة فى الأصل الذى يمتد عنه ذلك الظل **إِن سُبْرِهِمْ أَيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ** **E** و محصله الصور الأعيانية التي يترأى في ذلك الظل و منه كل في مرتبة من مراتبه إنما هي صور الحقائق الأصلية التي هي مجتمعة في وجود الشخص الذي يمتد عنه الظل و هو يشتمل على تلك الحقائق بنحو أعلى لا كاشتمال الكل على الأجزاء و لا كشمول الكلي بجزئياته بل بضرب أشرف يعبر عنه ببسيط الحقيقة كل الأشياء فالعالم الأكبر بمنزلة مرآت يتمادى وجه الحق و يترأى فيها صور صفاته العليا و أسمائه الحسنى التي هي بالحقيقة ليست إلا أصول حقائق الأشياء العاملة فالعلم بحقائق تلك الأشياء و أحوالها يرجع بالحقيقة إلى العلم بالله تعالى و صفاته العليا و أسمائه الحسنى التي هي بحسب الحقيقة و الوجود عين ذاته سبحانه و تعالى عن مماثلة الأشياء و مشابهتها و مما قررناه في هذه الحاشية ينكشف حقيقة حال مفاد الآية الكريمة- **E** **وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** **E** إذ الإنسان الكامل يحيط بحقائق الأشياء العالمية بإيجاد الله تعالى و تلك الإحاطة منه ع بإذن الله سبحانه إنما هي عين معرفته بذات الله و صفاته و أسمائه الحسنى فورود التفسير تارة عن تلك الأشياء بالحقائق العالمية و تارة بحقائق صفاته العليا و أسمائه الحسنى- و تارة بأسماء محمد و آله ص وجه وجهه بلا اختلاف و تعارض بل كل يعاضد الآخر و يرجع له فافهم إن كنت أهله، ن ره

⁵⁰⁵ (2) أي من جهة أنه ذو علم و مشية و اختيار و أن الإمساك في سنة من حيث كونه حكيمًا جوادًا باسط اليمين بالرحمة محالًا أو المعنى لو شاء لجعله ساكنًا لكن شاء و جعله ساكنًا إذ جف القلم بما هو كائن فكما كان في الأزل ساكنًا و في الأبد ساكنًا فالآن كما كان و سيكون يعرف ذلك من يسمع الآن نداه لمن الملك اليوم بلا انتظار و دخل في الاستثناء الذي بعد قوله تعالى **إِن فَصَّيْعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ** **E** فالشرطية من قبيل قوله تعالى **إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ** **E** و قولهم إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل لكنه شاء ففعل بمقتضى جوده و حكمته و نحو ذلك، س ره

قال بعض أهل الكشف و اليقين اعلم أن الأمور الكلية و الماهيات^{٥٠٦} الإمكانية و إن لم يكن لها وجود في عينها- فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا يزال عن الوجود العيني و لها الحكم و الأثر^{٥٠٧} في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات العينية و لم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 295

عيني بهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل و لا يمكن وجودها في العين وجودا يزول به عن أن تكون معقولة سواء كان ذلك الموجود العيني موقتا أو غير موقت إذ نسبة الموقت و غير الموقت إلى هذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة- غير أن هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبة^{٥٠٨} العلم إلى العالم و الحياة إلى الحي- فالحياة حقيقة معقولة و العلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة كما أن الحياة متميزة عنه ثم نقول في الحق تعالى إن له علما و حياة فهو الحي العالم و في الملك إن له حياة و علما فهو الحي العالم و حقيقة العلم واحدة و حقيقة الحياة واحدة و نسبتها إلى العالم و الحي نسبة واحدة و نقول في علم الحق أنه قديم و في علم الإنسان أنه محدث فانظر ما ذا أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة و انظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات و الموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام- أن يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به و محكوما عليه و معلوم أن هذه الأمور الكلية و إن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها إذا نسب إلى الموجود العيني فيقبل الحكم في الأعيان الموجودة- و لا يقبل^{٥٠٩} التفصيل و لا التجزى فإن ذلك محال عليها فإنها بذاتها في كل

⁵⁰⁶ (1) عطف تفسيري لأن الكلي الطبيعي هو الماهية من حيث هي لأنه المعروض للكنية، س ره

⁵⁰⁷ (2) من المتداولات في السنة العرفاء أن الماهيات الإمكانية و الأعيان الثابتة ليست موجودة و لكن لها الحكم و الأثر- خدا را زين معما پرده بردار- فحله أن أحكامها من الإمكان و التحديد و الكثرة و غيرها ظاهرة لدى الأذهان باعتبار أنها و أن ليس لها وجود بالذات فليس لها بهذا الاعتبار أحكام و آثار لكن لها تحقق بالعرض- باعتبار سريّة حكم الوجود إليها فتحققها بمعنى تحقق منشأ انتزاعها و هذا القدر يصحح أحكامها و آثارها و كون هذا الأحكام و الآثار لها و من خواصها معلوم لأن الإمكان و هو سلب ضرورة الوجود و العدم ليس حكم الوجود الذي حكمه ضرورة الوجود لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري و سلبه عن نفسه محال و التحديد للماهية و بالماهية لا للوجود و بالوجود و الوجود لا يتكرر بنفسه بل لو تكرر بتكرر الموضوعات و قس عليه نظائرها، س ره

⁵⁰⁸ (1) تنظير للمقام فإن مفاهيم الحياة و العلم و القدرة و نحوها في الواجب تعالى نظائر الماهيات الإمكانية في الوجودات الخاصة في أنها مفاهيم منتزعة من الوجود الواجب كما سبقوله المصنف قدس سره في بيان كلام هذا المكاشف و يؤمى إليه قول هذا المكاشف و الحياة حقيقة معقولة فكان مفاهيم الصفات بما هي مفاهيم كالماهية للحقيقة الوجودية الوجوبية فالكاف في قوله قدس سره كنسبة العلم للتشبيه و يمكن أن يكون للتمثيل بأن يكون المطلوب مجرد سريّة حكم الموجود العيني إلى المعقول و بالعكس فسريّة حكم العيني إلى المعقول هاهنا اتصاف العلم بالقديم و الحادث و عكسه استحقاقهما حمل العالم بسبب العلم، س ره

⁵⁰⁹ (2) فإن كل شخص من نوع حامل ماهية ذلك النوع بشرائها و قول الحكماء نسبة الكلي الطبيعي إلى الأشخاص نسبة الآباء إلى الأولاد لا أب واحد معناه أن له حصصا و الحصة حقيقتها العرفية الخاصة لا العامة و لا اللغوية ليست جزء الطبيعة بل لا تفاوت بينهما إلا بالاعتبار فإنها

موصوف بها كالإنسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم ينفصل و لم يتعدد بتعدد الأشخاص و لا برحت معقولة و إذا كان الارتباط بين من له وجود عيني - و بين من ليس له وجود عيني قد ثبت و هي نسبة عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب^{٥٠} من أن يعقل لأنه على كل حال بينهما جامع و هو الوجود العيني هناك - و ما ثمة جامع و قد وجد الارتباط^{٥١} بعدم الجامع فبالجامع أقوى و أحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز و فيه تأييد شديد لما نحن بصدد إقامة البرهان عليه إن شاء الله تعالى إذ قد علم منه تصريحاً و تلويحاً أن الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية - لا حظ لها من الوجود العيني و إنما حظها من الوجود انتزاعاً بحسب العقل من الوجودات - التي هي الموجودات العينية و اتحادها معها فكما أن ذات الواجب تعالى الذي هو الوجود

القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم و القدرة و الحياة و غيرها من الصفات فكذلك وجود الإنسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق و الحياة و قوة الإحساس و التحريك و القدرة على المشي و الكتابة و غيرها إلا أن وجود الواجب في غاية الكمال و التمام و هو فوق التمام - حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم وجودات سائر الأشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته و أسمائه إلى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكمالية و الصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه و تمامه بحسب صرف وجوده و بحت ذاته عليه و يحكم به على وجوده الأقدس بخلاف سائر الوجودات التي هي أيضاً من أشعة كبريائه - و ظلال نوره و بهائه فإن الأحكام المتعلقة بها من الأمور الكلية المسماة بالذاتيات - إن كان منتزعة من نفس وجود شيء أو بالعرضيات إن كانت منتزعة من أمر لاحق به متأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الأحكام عنها و لا الحكم بها عليها إلا حين صدورها عن جاعلها الحق و فيضانها عن قيومها المطلق لأنها بحسب ذواتها من مراتب

نفس الطبيعة - مقيدة بالخصوصيات الصنفية أو الشخصية بحيث يكون القيد خارجاً و التقيد داخلياً ثم التقيد بما هو تقييد مأخوذ لا بما هو قيد فيكون الحصة في المفاهيم الإمكانية آية الإضافة الإشرافية و التجلي الإلهي في الحقيقة الوجودية، س ر ه

٥١٠ (1) و كيف لا و الوجود مشترك معنوي و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و هذا تحقيق من هذا الشيخ قدس سره لوحدة الوجود بأنه إذا جاز الاتحاد بين الماهيات و الوجود و هما سنخان متخالفان أحدهما حيثية الإباء عن العدم و الآخر حيثية عدم الإباء عنه فكيف لم يكن الوجودات متوحد و هي سنخ واحد، س ر ه

٥١١ (2) سبحان من ربط الماهيات بالوجودات و الكليات بالجزئيات من دون ربط و جهة جامعة بينها بالبينونة التامة التي هي البينونة الصفية و هذا هو ضرب من تأليفه سبحانه بين المتعدييات و هو بعينه ضرب من تفرقه بين المتدانيات فإن الكلي إنما هو بعينه عين الجزئي بما هو جزئي له و ذاته - و التفاوت بينهما إنما هو بمجرد نحوي الإدراك فافهم إن كنت أهلاً لذلك و لا يمكن أن يفهمه إلا الرجل الراسخ في الحكمة النضجة الحق و لا يخفى أن جهة المعادة هاهنا هي بعينها جهة المدانة - و هذا الذي ألقينا إليك إنما هو آية من آيات كونه سبحانه جامعاً بين المتقابلات في صفاته العليا و أسمائه الحسنى من جهة واحدة هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و كذلك حكم الوجود في النسبة إلى الموجودات العالية الدائرة الزائلة من المعقولات العشر فإنه يكون في كل منها بحكمه - مع تقدسه و تنزهه عن صفة الإمكان و وصمة الحدوث و هذا أيضاً ضرب من ضروب الجمع بين المتعدييات بلا جهة جامعة، س ر ه

ظهوراته و تجلياته تعالى و استفيد أيضا من كلامه أن تشخص الأشياء و تعيينها كموجوديتها إنما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب إليه المعلم الثاني.

و مما يفهم أيضا من كلامه و بسط القول فيه في موضع آخر أن كلا من العين الثابتة و الوجود العيني متعكس الحكم إلى الآخر يعنى أن الماهية يتصف ببعض صفات الوجود- و الوجود يتصف بالماهية و بعض نعوتها و هذا سر يستفاد منه كثير من الأسرار منها سر القدر^{٥١٢} الذى^{٥١٣} هو محل حيرة العقلاء و سر صدور بعض الشرور الواقعة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 298

هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع أن الوجود كله خير و من فوائد كلامه- أن جهة الربط بين الأشياء هي معنى الوجود لا الماهية فالعلية و المعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب ماهيتهما بل لعلاقة الوجود كما أن جهة الاتحاد^{٥١٤} بين الشيئين أيضا في الحقيقة هي الوجود المنسوب إليهما لا غير فإن غلبة أحكام الوحدة من غلبة أحكام الوجود و إلى ذلك رفعت الإشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة المعوذتين حيث قال فائق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الأول الواجب الوجود و ذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد الأول و أول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه و ليس فيه شر أصلا إلا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الأول- و هو الكدورة اللازمة لماهية المنشأ من هويته انتهى فإنه عبر عن وجود العقل- بسطوع نور الأنوار جل ذكره فإن وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله و جلاله و سطوعات شمس مجده و كماله و الكدورات اللازمة للماهيات إشارة إلى إمكانها فإن معنى الإمكان سلب ضرورة الوجود و العدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد ب **صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً** و لا شك في أن لا ظلمه أظلم من السلب و أشار في قوله لماهية المنشأ عن هويته إلى أن الصادر عن المبدأ الأول و الموجود بإبداعه إنما هو وجود الشيء الذى هو نفس هويته لا ماهية الكلية بل الماهيات إنما ينتزع من أنحاء الوجودات و تنشأ منها لا تأصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به و يحمله عليها و لهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج و تأخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه

⁵¹² (1) في اصطلاحات العرفاء سر القدر هو ماء علمه الله تعالى من كل عين في الأزل مما انطبع فيها من أحوالها التي تظهر عليها عند وجودها فلا يحكم على شيء إلا بما علمه من عينه في حال ثبوتها في العلم و قد قيل من اطلع على سر القدر استراح عن الطلب و النصب و التعب و إذا عرفت هذا عرفت أنه مغاير لسر صدور بعض الشرور و التأسيس خير من التأكيد، س ر ه

⁵¹³ (2) قال سبحانه **إِذْ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ** E و قال **إِذْ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ فَمَا لَهُمْ إِنْ كَانُوا يُفْقَهُونَ ذِكْرًا** E و قال **إِذْ مَا تَسَاءَلُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ*** E و قال سبحانه **إِذْ يَمْخُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّثُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ** E قوله فمن نفسك أي من عينك، ن ر ه

⁵¹⁴ (1) في جميع أنحاء الاتحاد حملا كان أو تماثلا أو تجانسا أو تساويا و نحوها مما لم يتعارف الحمل فيها، س ر ه

فصل (26) في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية

اعلم أيها السالك بأقدام النظر و الساعى إلى طاعة الله سبحانه و الانخراط فى سلك المهيمين فى ملاحظة كبريائه و المستغرقين فى بحار عظمتة و بهائه أنه كما أن الموجد لشيء بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته و سنخ حقيقته فياضاً بأن يكون ما بحسب تجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها فيكون فاعلاً بحتاً- لا أنه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنه فاعل فكذلك⁵¹⁵ المعلول له هو ما يكون بذاته أثراً و مفاضاً لا شيء آخر غير المسمى معلولاً يكون هو بالذات أثراً حتى يكون هناك أمران و لو بحسب تحليل العقل و اعتباره أحدهما شيء و الآخر أثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلا أحدهما فقط دون الثانى إلا بضرب من التجوز دفعا للدور و التسلسل فالمعلول بالذات أمر بسيط كالعلة بالذات و ذلك عند تجريد الالتفات إليهما فقط فإننا إذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل فى عليتها و تأثيرها- أى كونها بما هى علة و مؤثرة و جردنا المعلول عن سائر ما لا يدخل فى قوام معلوليها- ظهر لنا أن كل علة علة بذاتها و حقيقتها و كل معلول معلول بذاته و حقيقته فإذا كان هذا هكذا يتبين و يتحقق أن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة- لحقيقته علة المفيضه إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدتها فيكون هويتان مستقلتان فى التعقل إحداهما مفيضاً و الآخر مفاضاً إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً لكونه

متعقلاً من غير تعقل علة و إضافته إليها و المعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافاً إلى العلة فانفسخ ما أصلناه من الضابط فى كون الشيء علة و معلولاً هذا خلف فإذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً و لاحقاً و لا معنى له غير كونه أثراً و تابعا من دون ذات تكون معروضه لهذه المعانى كما أن العلة المفيضه على الإطلاق إنما كونها أصلاً و مبدأ و مصموداً إليه و ملحقاً به و متبوعاً هو عين ذاته فإذا ثبت تناهى سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة و نقصان و إمكان و قصور و خفاء برىء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل و ثبت أنه بذاته فياض- و بحقيقته ساطع و بهويته منور للسموات و الأرض و بوجوده منشأ لعالم الخلق و الأمر تبين و تحقق أن لجميع الوجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فardاً هو الحقيقة و الباقي شئونه و هو الذات

⁵¹⁵ (1) و معلوم أن الأثر ليس شيئاً على حياله بل هو ظهور مبدئه و الغرض من هذا البيان- أن ليس المقصود من التوحيد الخاصي في لسان القوم إلا أن الوجودات فقراء بحتة إلى الله الغنى- و روابط محضة إلى القيوم الصمد ذاتاً و صفاتاً و أفعالا و ظهورها منطوق في ظهوره كما في الدعاء يا نور كل نور و أن الوجودات متقومات بذواتها بذاته و ذاته مقومة بذاته لذواتها، س ر ه

و غيره و أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه و هو الموجود و ما وراء جهاته و حيثياته و لا يتوهم أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول هيئات أن الحالية و المحلية مما يقتضيان الاثنيية في الوجود بين الحال و المحل و هاهنا أى عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنسانى المتنور بنور الهداية و التوفيق ظهر أن لا ثانى للوجود الواحد الأحد الحق و اضمحلت الكسرة الوهمية و ارتفعت أغاليط الأوهام و الآن حصص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق و للشويعين الويل مما يصفون إذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه و لو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأنا من شئون الواحد القيوم و نعتا من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته فما وضعناه^{٥١٦} أولا أن فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 301

الوجود علّة و معلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفانى - إلى كون العلّة منهما أمرا حقيقيا و المعلول جهة من جهاته و رجعت عليه المسمى بالعلّة و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيته بحيشة لا انفصال شيء مبين عنه فأتقن هذا المقام الذى زلت فيه أقدام أولى العقول و الأفهام و أصرف نقد العمر فى تحصيله - لعلك تجد رائحة من مبتغاك إن كنت مستحقا لذلك و أهله.

عقدة و فك:

و لقال أن يقول يلزم على ما قررت أن يكون حقيقة الواجب - داخله فى جنس المضاف

و كذا حقيقة كل معلول لأنك ادعيت أن ما هو العلّة بالذات حقيقتها أنها علّة و كذا ما هو المعلول بالذات حقيقته أنه معلول و إلا لم يكن شيء منهما علّة بالذات و لا معلولا بالذات و إذا كان العلّة عين ذات العلّة و العلّة من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقله عن تعقل ما يضافه - أعنى المعلولية و سيجىء أن المضاف جنس من الأجناس العالية و الجنس لا يتقوم إلا بفصل يحصله نوعا فيلزم^{٥١٧} أن يكون الواجب الوجود مركبا من جنس و فصل و قد ظهرت استحالته.

فتقول فى الفك عنه

⁵¹⁶ (1) ما أقرب هذا من قوله قريبا من مبحث الوجود الذهني إيجاده للأشياء اختفاء فيها مع إظهاره إياها و إعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته و قهره إياها بإزالة تعيناتها و ليس المراد أنه ظهر خلاف ما وضع بل إنه كان يتراءى البينونة العزلية و ليس الأمر كذلك فاحكم بالعلية- و لكن تصرف فيها بأنها التشون لا التوحيد مثلا كما يقوله المعتزلي فإنه تعالى لم يلد و لم يولد- بل كل يوم هو في شأن، س ر ه
⁵¹⁷ (1) هذا إذا قررت الشبهة بكون الواجب داخلا تحت جنس المضاف و أما إذا قررت بلزوم كونه عين جنس المضاف فإنه ما به تذوت ذاته ما به عليه فيلزم كونه معلولا لا التركيب لأن الجنس العالي بسيط نعم يلزم التركيب من الماهية و الوجود و نحوه لا من الجنس و الفصل، س ر ه

إن المضاف و غيره من أمهات الأجناس هي من أقسام الماهيات التي هي زائده على الوجود و لهذا أخذت في تعريفات تلك الأجناس بأن قيل إن مقولة الجوهر مثلا ماهية حكمها كذا و مقولة كيف ماهية حكمها كذا و على هذا القياس مقولة المضاف و غيره و بالجملة كل مفهوم عقلي لا يمكن تصوره إلا مع تصور مفهوم آخر هو من باب المضاف و الواجب^{٥١٨} تعالى ليس مفهوما

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 302

يمكن وجوده في الذهن و إنما هو محض الوجود العيني و صرف النور و التحصل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته إلا بحسب ما يقع عليه من أشعة فيضه و يحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية أن الذات الأحدية يكون تأثيرها- و سببها بنفس ذاتة المقدسة و وجودها القيومي السطوعي لا بحيشة سوى محض تجوهر ذاته فيلزم الانثلام في وحدته الذاتية و التركيب في أصل حقيقته الوجودية- من غير أن يسع للعقل أن يحصل في ذهنه صورة مساوية في الماهية كيف و قد وضح أن لا ماهية له غير الإنية الواسعة كرسى نورها السماوات و الأرض فالحاكم^{٥١٩}

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 303

⁵¹⁸ (2) لعلك تقول هذا يؤكد الإشكال لأنه إذا كان الواجب علة لذاته و العلة بما هي علة من المضاف لا يجدي أن الواجب هو حقيقة الوجود و حقيقة الوجود ليست إضافة فإن حقيقة الوجود و إن كانت ليست إضافة لكن لزم كونها إضافة من كونها علة بذاتها فيكون الحق تعالى إضافة مع كونه حقيقة الوجود و عين الأعيان و هذا تناقض. و الجواب أن مقصوده قدس سره نفي كونه مضافا من أول الأمر بأنه و إن كان علة بذاته لكن ليس من المضاف فإن عليته ليست إضافة فإن له تعالى عليه حقة حقيقية بالنسبة إلى الوجود المنبسط- و له عليه حقة ظلية في مقام الوجود المنبسط بالنسبة إلى الوجودات الخاصة و كليهما ليستا من المضاف إلا مفهوم العلية العنوانية و لا نبالي بكونها إضافة لأنها ليست عينه تعالى كما يسمى الإشراق المتأله الوجود المنبسط الذي هو ظهور الله و نوره في السماوات و الأرض بالإضافة و لكن ينعتها بالإشراقية و وجه التسمية وقوعها بين الشينين يعني الشيء بحقيقة الشينية و الماهيات السرابية كما أن الإضافة المقولية بين الشينين، س ره

⁵¹⁹ (1) إن قلت البرهان أيضا حكم العقل فكيف قال الحاكم ليس العقل. قلت المراد أن ليس الحاكم هو العقل بما هو عقل بل العقل بما هو مكتحل بنور الله تعالى- و إنما البرهان له الغلبة و السلطة لكونه نور الله البرهان الديان و لذا يضطرر البرهان إلى الإذعان بنتيجة حقة و إن لم يكن مفادها مقامك كما أنك تحكم بأنه تعالى واحد بالوحدة الحقة و لكن ما دمت أنت أنت ليس هذا حكما بالوحدة الحقة فينور و ارد من الله تعالى على العقل يعرفه و يعرف صفاته- ففي الحديث

إ\عرّفوا الله بالله\E

و في الدعاء

إ\يا من دل على ذاته بذاته\E

و في القدسي

إ\فبي يسمع و بي يبصر\E

و سيجيء من كلام الشيخ الأنصاري توحيدة إياه توحيدة و سئل عن عارف بم عرفت ربك فقال بواردات ترد على قلبي من عنده فنعم ما قيل-

و لم يستطعها فمن
لطفها

إذا رام عاشقها نظرة

فكان البصير بها
طرفها

إعارته طرفا رآها به

بوحده و قيمته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده و النور القاذف في العقل من تأييده و إنما العقل له الطاعة و التسليم- و الإيمان و الإيقان و الانقياد بل هو البرهان على وحدانيته و الشاهد على فردانيته.

و إذا علمت أن كون هويته شخصيه مما يكون بحسب وجوده الخارجى بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجى إضافة إلى شيء لا يوجب كونها واقعه تحت ماهية المضاف انفسخت^{٥٢٠} الإشكالات الواردة في نظائر هذا المقام ككون البارى بذاته عالما و قادرا و مريدا و سميعا و بصيرا و كون الهوى بذاته مستعدا للأشياء الصورية و كون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع و كون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفه في البدن مع أن شيئا منها ليست واقعه تحت جنس المضاف الحقيقى و إن عرض لها مفهوم المضاف و صارت من المضاف المشهورى و ذلك مما لا فساد^{٥٢١} فيه إذ الإضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الذى مبدأ كل شيء و كذا اندفع الإشكال الوارد فى إضافة التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان حيث إن المتضايقين ينبغي أن يكونا معا فى الوجود و المعية تنافى التقدم الذى يقابله و ذلك لأن عدم استقرار الأجزاء الزمانية و تقدم بعضها على بعض بالذات إنما يكون بحسب نحو وجودها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 304

الخارجى و الإضافة إنما تعرض لماهية^{٥٢٢} الجزءين من الزمان بحسب وجودها فى تصور العقل و الزمان فى نحو الوجود العقلى بخصوصه لا يأبى عن الاستقرار و الاجتماع إذ للعقل أن يتصور المتقدم و المتأخر من أجزاء الزمان- و حكم عليهما عند الالتفات إلى حالهما الخارجى بالتقدم و التأخر و هما بحسب ظرف الحكم العقلى و النشأة العلمية مجتمعان فى الحصول فإن لاختلاف النشآت و تبدل أنحاء الوجودات أحكاما عجيبة و آثارا غريبة فلا بعد فى أن يكون ماهية واحدة كالحركة و الزمان فى نحو من الوجود تدريجية الحصول

⁵²⁰ (1) حاصل الانفساخ أن كل مضاف مقول حقيقه تعلقيه لا كل حقيقه تعلقيه إضافة مقولية إذ الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فالمغالطة من باب إيهام الانعكاس أو من باب عدم الفرق بين الوجود و الماهية فلا بد أن يفرق بين ما اعتبرت الإضافة فى وجوده و بين ما اعتبرت فى ماهيته ففي الأعراض اعتبرت النسبة فى وجودها لا فى ماهيتها سوى مقولة الإضافة بل فى ماهية كيف اعتبر سلب النسبة كما يقال كيف هيئة قارة لا تقتضى قسمة و لا نسبة، س ره

⁵²¹ (2) و الحق هو المنع عن ذلك إذ الإضافة و إن كانت أضعف المقولات إلا أنها مع ذلك ماهية غير جائز التحقق و الانتزاع عن صريح الوجود و أما النسبة الوجودية أعني الوجود الرابطه فليس حكمه بالنسبة إلى طرفه هو العروض بل القيام الوجودى فالحق أن هذه الإضافات جعلية عملية- بأخذ العقل النسبة بين المنتسبين ثم اعتبارها مع كل من الطرفين و أخذها معه فتعرض حينئذ الإضافة- لتكرار النسبة فلا تغفل، ط مدة

⁵²² (1) و الوجه فيه أن الإضافة من المعقولات الثانية و المعقول الثانى هو الذى يتحد بالمعقول الأول فى الخارج و يتبعه فى الوجود العيني كاللازم الغير المتأخر فى الوجود لكنه يصير عارضا له- فى ضرب من التحليل العقلي كما هو شأن عوارض الماهيات، ن ره

حدوثا و بقاء كالخارج و فى نحو آخر تدريجية الحدوث و دفعية البقاء كما فى الخيال و فى طور آخر دفعية الحدوث و البقاء جميعا كما فى عالم العقل و لنا^{٥٢٣} مسلك^{٥٢٤} آخر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 305

فى دفع هذا الإشكال فى أجزاء الزمان سيجىء فى موضعه إن شاء الله العليم

تنبيه:

إياك أن تزل قدم عقلك فى هذا المقام و تقول إذا كانت وجودات الممكنات كلها تعلقية غير مستقلة فى ذاتها فيلزم اتصاف البارى جل ذكره بسماء الحدوث و قبوله للتغيرات و بالجملة كونه محلا للممكنات بل الحادثات فثبت و تذكر ما لوحناه من قبل و هو أن وجود الأعراض- و الصور الحالة فى الموضوعات و المواد هو من أقسام وجود الشئ فى نفسه على جهة الارتباط بغيره الذى هو الموصوف فلا بد أن يكون لها إذا أخذت على هذا الوجه- وجود فى أنفسها مغاير لوجود ما يحل هى فيها و هاهنا نقول ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالى و لا تعلقى بل وجوداتها^{٥٢٥} ليس إلا تطورات الحق بأطواره- و تشؤناته بشؤنه الذاتية.

و أيضا كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض أو الصورة فلا بد أن يكون له مدخلية فى كمال الموصوف إما بحسب قوام وجوده و تمام نوعيته و هو الكمال الأول للشئ و الصورة المنوعة له أو بحسب فضيلة ذاته و كمال شخصيته- و هى الكمال الثانى و العرض اللاحق الذى به يحصل الزيادة و النفل على فريضة أصل تقوم و أول التمام فكل ما يتصف بصفة فإنما يتصف بها لتطرق نقصان و خلل و قصور قبل هذه الصفة إما بحسب الفطرة الأولى و أصل فريضة التجوهر و إما بحسب الفطرة الثانية و فضيلة وجوده و الموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين و عن جميع شوائب النقص لأنه بحسب ذاته تام و فوق التمام و بحسب صفاته الذاتية فاضل- و فوق الفضيلة لأنه غير متناهى القوة و الشدة لا يمكن فرض

⁵²³ (2) و هو أن أجزاء الزمان لاتصالها تقدمها و تأخرها عين معيتها و المعية فى الحقيقة السبالية بهذا النحو كما أن البقاء فى هذه الحقيقة عين عدم البقاء و الفعلية فى الهوى عين القوة و الوحدة فى الكم عين الكثرة فحصل هاهنا ثلاثة أجوبة أخذها هذا المسلك الذى ذكرناه و اثنان فى كلامه أحدهما أن نسبة التقدم و التأخر فى الزمان نسبة وجودية كما أن عليّة الحق إضافة إشراقية لا مقولية و ليس كل تقدم من مقولة الإضافة كالتقدم السرمدى للحق تعالى و لا كل تأخر كذلك كالتأخر السرمدى للوجود المنبسط على الأشياء و الآخر ما ذكره الشيخ كما نقله عنه فى موضع آخر و هو أن الإضافة لما كانت أمرا اعتباريا لا يحاذيها شئ فى الخارج فالتقدم و التأخر إنما هما فى الذهن و الجزءان فيه مجتمعان معا فما فى الخارج ليسا مضافين و ما هما مضافان ليسا فى الخارج بل فى الذهن، س ر ه

⁵²⁴ (3) و هو المسلك الخاص الذى لا يأتىه الباطل من بين يديه و من خلفه محصله أن الزمان هوية اتصالية غير قارة لا ينفصل جزء منها بالفعل عن الأجزاء الآخر فى الوجود الاتصالي الغير القاري أصلا فيكون كلها موجودة بوجود وحداني اتصالي غير قار فمن هنا يتحقق المعية و الاتحاد فى الوجود بين المتقدم و المتأخر من أجزاء الزمان مع تقدم المتقدم و تأخر المتأخر و المعية إنما هو بنفس التقدم و التأخر و هذا هو ضرب من الجمع بين المتقابلات مع بقاء المقابلة لحالها فافهم، ن ر ه

⁵²⁵ (1) أى لها وجود رابط لا رابطي كما سبق، س ر ه

كمال فوق كماله الذى بحسب أصل ذاته و لا يتصور فضيلة وراء فضيلته التى هى فى مرتبة قوامه الأولى - و ما سواه رشحات فيضه و لمعات نوره الحاصلة بعد تمامه و كماله فى ذاته الممجدة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 306

و صفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صورة لذاته و لا ما يترشح عنه بعد مجده و علوه الغير المتناهى صفه و فضيلة لحقيقه صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا - فثبت أن علوه و عظمته بذاته لا بغيره و كل حليه أو صورة فإنما يكمل به شىء - و يفعل منه محل قابل و لا بد له من مكمل غير ذاته و لا يتصور مثل هذه المعانى فى الواجب بالذات إذ لا مكمل له و لا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الأشياء و له السلطنة العظمى و القهر الأتم و من الذى يسلط عليه بالإفاضة و التكميل و يصور ذاته بما يخرج به عن القوة و التعطيل فيكون إله العالم ذا قوة هيولانية قابلة للتغير و التبديل.

و أيضا لو كان له كمال ممكن اللحق به فتعزى ذاته عن ذلك الكمال المفروض - و تخليه عنه مع إمكانه الذاتى إما لأجل وجود عائق أو لعدم مقتض إذ كل عدم ثابت لأمر ممكن فهو لأحد هذين الأمرين و شىء منهما لا يتصور فى حقه أما وجود العائق - فلأن العائق للشىء عن كماله يجب أن يكون مضادا له معاقبا فى موضعه و الواجب لا ضد له و لا موضوع له و أما وجود المقتضى له فالمقتضى إما ذاته و إما غيره فالأول يوجب دوام كماله بدوام ذاته و وجوبه بوجوبها و الثانى إما ممكن الوجود أو واجبه أو ممتنع و الكل مستحيل.

أما الأول⁵²⁶ فلأن كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب و النقصان إذا كان فى مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذى يتصور بإزائه فى تلك المرتبة - و ما هو السبب له يجب أن يكون متقدما عليه فيجب أن يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب و هو بين الفساد.

و أما الثانى فلاستحالة التعدد فى الواجب بالذات.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 307

⁵²⁶ (1) و أيضا يلزم الدور لأن الممكن محتاج إلى كمال الواجب تعالى من حياته و علمه و قدرته و نحوها فلو انعكس لدار و أيضا الدليل و إن كان عاما لكن فيما نحن فيه حيث فرض الممكنات أعرضا و صفاتا له فالكلام فى الممكن المقتضى كالكلام فى الممكن المقتضى، س ره

و أما الثالث فلأن الممتنع بالذات لا يمكن أن يستند إليه الممكن بالذات - باعتبار جانب الوجود فإن معطى الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه فى الجهة التى يحصل منه فى غيره و الممتنع لا حظ له من أصل الثبوت فضلا عن كماله و قد علمت أن لا خبر عنه إلا بحسب مفهوم اللفظ لا غير.

و بهذا يندفع ما أورده بعض أجلة الفضلاء فى شرحه للهيكل على البرهان الذى أقامه صاحب حكمه الإشراق على قاعدة إمكان الأشرف المستفاد أصله من معلم الفلاسفة أرسطاطاليس كما يظهر بالمراجعة إلى كلام المبرهن و إيراد المورد عليه - إذ مبناه^{٥٢٧} أن الشيء الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع علته امتناعا ذاتيا - فلا يلزم أن يكون ما هو الأشرف من الممكنات الإبداعية على تجويز إمكان وجوده واقعا فى الخارج إذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهة فى الواجب بالذات - أشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الأشرف هذا فإذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال و علو المرام عما يطير إليه طائر العقول - بأجنحة الأفكار و الأفهام علمت أن نسبة الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات و لا نسبة حلول الأعراض للموضوعات فما ورد فى السنة أرباب الذوق و الشهود و قرع^{٥٢٨} سمعك من كلمات أصحاب العرفان و الكشف أن العالم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 308

أوصاف لجماله أو نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرناه بلفظ التطور و نظائره - قصور العبارة عن أداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير و الانفعال و إلا فشأنهم أرفع من أن لا يتفطنوا بلزوم جهة النقص فى الاتصاف بصفة حاله فى ذاته أو نعت يعرض لوجوده و يجعله بحال غير ما هو عليه فى حقيقة ذاته المتأصلة كيف و هم يفتنون الاتينية فى حقيقة الوجود و يقولون ليس فى دار الوجود إلا الواحد القهار و الحلول مما

⁵²⁷ (1) أي مبنى الإيراد و تقرير البرهان سيجيء فى الإلهيات و لما كان المقامان متقاربين فى مسلك الدفع إذ فى مقام الاستدلال على نفي كمال ممكن للحوق يقال عدم ذلك الكمال لكون وقوعه موقوفا على وقوع ممتنع بالذات لكن الممتنع بالذات لا يقع فذلك الكمال لا يقع و فى مقام الإيراد على برهان قاعدة إمكان الأشرف قال المورد و هو المحقق الدواني إن الممكن الأشرف لا يقع لكون وقوعه موقوفا على ممتنع بالذات و هو وجود جهة أشرف مما عليه الواجب بالذات لكنها ممتنعة فلم يقع الممكن الأشرف مع أنه باق على إمكانه و الدفع فى كل المقامين أن الممكن بالذات لا يمكن أن يستند إلى الممتنع بالذات كيف و الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال و لكن تمسك المحقق الدواني بإمكان عدم العقل الأول و امتناع علته و قد مضى الكلام فيه مستوفى، س ر ه
⁵²⁸ (2) فمنها قول الشيخ العطار النيشابوري

جمله يك معنى و صورت
مختلف

جمله يك ذات است اما
متصف

و منها قول الشيخ الشبستري-

مشبکهای مشکات وجودیم

من و تو عارض ذات
وجودیم

و هذا الاتصاف بوجه كالاتصاف بالصفات السلبية و الإضافية أو شبيهة الماهية الاعتبارية - فليست كالعرضي بمعنى المحمول بالضميمة بل كالعرضي بمعنى الخارج المحمول كالإمكان و الشبيهة، س ر ه

ينادى بالاثنيية فكل ما قيل فى تقريب هذه النسبة التى للذات الأحديّة بالقياس إلى المراتب الإمكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجه للأفهام المبعدة من وجه للأوهام و أشبه التمثيلات⁵²⁹ فى التقريب التمثيل بالواحد و نسبته إلى مراتب الكثرة كما مر الإشعار به فى فصل الوحدة و الكثرة فإن الواحد⁵³⁰ أوجد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 309

بتكرره العدد إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد و ليس فى العدد إلا حقيقة الواحد لا بشرط شيء لست أقول بشرط لا شيء و بينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط أى طبيعته الوجود الذى عمومه باعتبار شموله و انبساطه - لا باعتبار كليته و وجوده الذهنى كما علمت من قبل و بين الوجود المأخوذ بشرط لا شيء و هو المرتبة الأحديّة عند العرفاء و تمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة و الأول هو حقيقة الحق⁵³¹ عند العرفاء لإطلاقه المعرى عن التقييد و لو بالتنزيه عن الماهيات الموجب لنوع من الشرط⁵³² فافهم⁵³³ ثم يفصل العدد مراتب الواحد - مثل الاثنين و الثلاثة و الأربعة و غير ذلك إلى لا نهاية و ليست هذه المراتب أوصافاً زائدة على حقيقة العدد كما فى الفصول بالقياس إلى الجنس الذى ينقسم معناه إليها - و يتقوم وجوده بها فإن كل مرتبة من مراتب العدد و إن خالفت الأخرى فى النوعية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 310

لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق و لهذا قيل فى العدد إن صورته عين مادته و فصله عين جنسه إذ التعيين و الامتياز فى أنواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك و الاتفاق فيها فحقيقة الواحد من غير لحوق معنى

529 (1) أى بعد المثل الأعلى الذى هو الإنسان الكامل المكمل الختمى فإنه الاسم الأعظم و الكلمة الأتم و حقيقة آدم المخلوق على صورة الله الأجل الأكرم فيعد المثل الأعلى له الأمثال العليا كالشعلة الجوالّة الراسمة للدائرة و الحركة التوسّطية الراسمة للقطعية و الآن السيل الراسم للزمان و العاكس المنشأ للعكوس و البحر المثير للموج و الحباب و البخار و السحاب - و الشمس المظهرة للأشعة و الأظلة و الأمثلة القرآنية من المصباح الذى فى الزجاجة التى فى المشكاة و الماء السائل فى الأودية بقدرها و غيرها بل و فى كل شيء له آية تدل على أنه واحد، س ر ه

530 (2) و ذلك لأن كل مركب تركيبه من حقيقة و حقيقة متخالفين كالجسم من الهيولى و الصورة و الإنسان من النفس و البدن و البياض من اللون و المفرق لنور البصر و غير ذلك - و كذا المركبات الصناعية و الاعتبارية كالبيت و السرير و الطين و العسكر و أما الاثنين و الثلاثة و الأربعة إلى غير النهاية فحقائقها المتباينة الماهيات المتخالفة الأحكام و الآثار أجزاؤها التى تقوم مقام الأجزاء الخارجية فى الموارد الأخرى ليست إلا الواحد و الواحد و تكرار الشيء ليس إلا ظهوره لا حقيقة أخرى مخالفة و لا شيء من الحقائق كذلك فليس الجسم الهيولى و الهيولى الصورة الجسمية و الصورة الجسمية و نحو ذلك فى غيرها و أما الاثنين فليس إلا الواحد و الواحد - و الثلاثة ليست إلا الواحد و الواحد و هكذا فى البواقي فليست إلا الواحد مع تباينها - إن قلت الاثنين وحدتان اثنتان و الثلاثة وحدات ثلاث.

قلت الثنتان و الثلاث نفس الاثنين و الثلاثة الذين ننظر فى حقيقتهم مع أن كلامنا فى الواحد لا بشرط و أن جميع الأنواع من العدد منازل و أنها هو ثم كما أنه بتكراره يوجد الأعداد الغير المتناهية كذلك بعاديتها لها يفنى كل واحد منهما فهو المبدى المغنى للكل، س ر ه

531 (1) أى نفس المطلق و الطبيعية التى لا يعتبر معه الإطلاق إذ انبساطه و شموله فعل الحق لا حقيقة الحق، ن ر ه

532 (2) إشارة إلى إمكان الجمع بين المسلكين بأن المراد سلب السلب أى سلب الحدود و النقائص الإمكانية لا سلب الشيء بما هو حقيقة وجودية كما فى طريقة من يقول بتباين الوجودات فافهم، س ر ه

533 (3) إشارة إلى سر الضرورة الأزلية فإنها كون الشيء موجوداً بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن جميع الجهات و الحثيات الخارجة المغايرة لذاته مغايرة خارجية أو اعتبارية تقييدية كانت تلك الحثيات أو تعليلية و حقيقة كانت أو اعتبارية و اعتبار بشرط لا مناف لما أظهرناه إذ الشرط واسطة فافهم، ن ر ه

فصلى أو عرضى صنفى أو شخصى لها فى ذاتها شئون متنوعة و أطوار متفاوتة ثم ينبعث^{٥٣٤} من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية و أوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية متفاوتة الذات معانى ذاتية و أوصافا عقلية هى المسماء بالماهيات عند قوم و بالأعيان الثابتة عند قوم و هى التى قد مر مرارا أنها ليست فى الواقع و لا زائدة على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهنى - فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق الخلق بظهوره فى آيات الكون - و مراتب الواحد مثال لمراتب الوجود و اتصافها بالخواص و اللوازم كالزوجية و الفردية و العادية و الصمم و المنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات و اتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف و الصفة فى الواقع و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهية و الصفات الربانية فالارتباط بين الواحد و العدد مثال للارتباط بين الحق و الخلق و كون الواحد^{٥٣٥} نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة و غير ذلك مثال للنسب اللازمة التى هى الصفات للحق و الغرض أن القول بالصفة و الموصوف فى لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذى غفل عنه أكثر الفضلاء

إشارة إلى بعض مصطلحات أهل الله فى المراتب الكلية:

حقيقه الوجود إذ أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء فهى المسماء عند هذه الطائفة بالمرتبة الأحدية المستهلكة فيها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 311

جميع الأسماء و الصفات و يسمى أيضا جمع الجمع و حقيقة الحقائق^{٥٣٦} و العماء - و إذا أخذت بشرط شيء فإما^{٥٣٧} أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها و جزئها المسماء بالأسماء و الصفات فهى المرتبة

⁵³⁴ (1) نظير هذا إنما هو حال الهيولى الأولى لكونها نوعا مفردا أي بسيطا فى المعنى و الفرق بين الجنس و الفصل فى حقها إنما هو بالتعمل و ضرب من الاعتبار فافهم، ن ره

⁵³⁵ (2) و من هذا تعلم أن الكسور التسعة من مقولة الإضافة و ليست من مقولة الكيف إذ ليس هاهنا قارات فى محالها منقررات فى موضوعاتها، س ره

⁵³⁶ (1) هذا على طريقة بعض العرفاء قال العارف الكامل الشيخ عبد الرزاق كاشي قدس سره - العماء الحضرة الأحدية عندنا لأنه لا يعرفها أحد غيره فهو فى حجاب الجلال و قيل هى الحضرة الواحدية التى هى منشأ الأسماء و الصفات لأن العماء هو الغيم الرقيق و الغيم هو الحائل بين السماء و الأرض و هذه الحضرة هى الحائلة بين سماء الأحدية و بين أرض الكثرة الخلقية و لا

يساعده الحديث النبوي: لأنه سئل ع أين كان ربنا قيل أن يخلق الخلق فقال كان فى عماء\E و هذه الحضرة يتعين بالتعين الأول لأنها محل الكثرة و ظهور الحقائق و النسب الأسمائية و كل ما تعين - فهو مخلوق انتهى كلامه قدس سره. أقول لا نسلم أن كل تعين فهو مخلوق فإن هذا التعين هو التعين الصفاتي لا الأفعالي و ظهور الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء و الصفات ظهور علمي و صور علم الله التفصيلي بل التعين الأفعالي الإبداعي لا يسمى عالم الخلق فى اصطلاح و إنما يسمى عالم الأمر و لا سيما على تحقيقات المصنف قدس سره أن العقول من صقع الربوبية باقية بقاء الله لا بإبقائه و أيضا السؤال عن كينونة الرب و مرتبة الربوبية هى المرتبة الواحدية كما يصرح به المصنف قدس سره، س ره

الإلهية المسماة عندهم بالواحدية- و مقام الجمع و هذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان و الحقائق إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية و إذا أخذت لا بشرط شيء و لا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات.

إشارة إلى حال الوجوب و الإمكان:

اعلم⁵³⁸ أن هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بين الوجود و الماهية و التباين بين

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 312

جهة ربوبية و العبودية و إما من حيث سنخ الوجود الصرف و الوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات إذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات و قد أحاطه الإمكان الناشئ من امتياز تعين من تعيينات الوجود عن نفس حقيقته و بالجملة منشأ عروض الإمكان هو نحو من أنحاء الملاحظة العلمية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه.

إشارة إلى حال الجوهر و العرض في هذه الطريقة:

اعلم أنك إذا أمنت النظر في حقائق الأشياء- وجدت بعضها متبوعة مكشوفة بالعوارض و بعضها تابعة و المتبوعة هي الجواهر و التابعة هي الأعراض و يجمعهما الوجود إذ هو المتجلى بصورة كل منهما و الجواهر

⁵³⁷ (2) كلمة إما هنا لا ثنائية لها و لعلها سقطت من نسخة الأصل و حدسي أن ثنائيتها و إما أن تؤخذ مع صفة واحدة فهي اسم خاص كالعليم و القدير كما أنها إذا أخذت مع جميع الصفات كانت اسم الجلالة أعني الله و إذا أخذت مع تعين خاص إمكاني كالعقلية أو النفسية أو الفلكية أو الإنسانية- كانت حقيقة إمكانية خاصة و إذا أخذت مع جميع التعينات كانت إنسانا كبيرا، س ره
⁵³⁸ (3) و نعم ما قال العارف الجامي

ز امتياز علمي و عيني
مصون

بود اعيان جهان بي
چند و چون

نی ز فیض خوان هستی
خورده قوت

نی بلوح علمشان نقش
ثبوت

جمله را در خود ز خود
بی خود نمود

ناگهان در جنبش آمد
بحر جود

رسم آئین دوئی آغاز
شد

واجب و ممکن ز هم
ممتاز شد

كلها متحدة في عين الجوهر و مفهومه - و في حقيقته و روحه التي هي مثال^{٥٣٩} عقلى هو مبدأ للعقلية التي هي أمثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من رأى أفلاطون في المثل النورية و كل عقل إنما يقع ظل منه في هذا العالم الهولاني كما تقرر و كلما هو أبعد من هذا العالم لكونه في أعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم - أخفى جوهرها و أنقص ذاتا من غيره فظل العقل الذى هو رب الجوهر المادى بما هو

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 313

جوهر مادى إنما هو نفس المادة المأخوذة عنها المعنى الجنسى الذى يكون فى الذهن جنس الجواهر و كل واحدة من هذه المراتب الثلاث فى الجوهرية أى الذهنية و العقلية و المادية هي مظهر الذات الإلهية من حيث^{٥٤٠} قيواميتها كما أن الأعراض بحسب مراتبها فى العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة أ لا ترى كما أن الذات الإلهية لا تزال محتجبة بالذات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول و غيرها و كما أن الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الأسماء كلية كانت أو جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعانى الكلية فى الذهن أو مبدأ من مبادئها الخارجية من الصور المنوعة فى الخارج إليه يصير جوهرها خاصا يكون على رأيهم مظهرا لاسم خاص من الأسماء الكلية بل عينه بوجه عندهم و بانضمام معنى من المعانى الجزئية بحسب زمان ما أو مكان ما يصير جوهرها جزئيا كالشخص و كما^{٥٤١} أنه من

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 314

⁵³⁹ (1) المراد به العقل الكلى المشتمل على كل العقول التي في الطبقتين الطولية و العرضية- فجواهر العالم هو هو و ما يقال إن الجوهر ثابت يمكن أن يراد الجوهر بمعنى المتنوع بل جوهر العالم بمعنى المتنوع عندهم وجه الله الباقي الثابت مع دثور كل شيء و سيلان طبائع الخلق و هو الوجود المنبسط كما سيصرح بأن هذه الحقيقة الجوهرية يسمى عندهم بالنفس الرحمانى و النفس الرحمانى و إن كان من أسماء الوجود المطلق المنبسط إلا أن هذا الجوهر الذي هو عقل العقول لما كان حاملا له بشرائش و هو أول منازل الذي هو أم القرى و أم الأقاليم و لم ينتشت و لم يتفرق بعد و لم يزل في سماء وحدته أطلق عليه النفس الرحمانى و لم يعبا بماهية الاعتبارية التي هي أول مقاطع النفس- و لا سيما على التحقيق أن لا ماهية للعقل، س ره

⁵⁴⁰ (1) فإن القيوم صيغة مبالغة القائم بالذات و كيف لا يكون تعالى في أقصى مراتب القيام بالذات- و هو تعالى ليس قائما بالماهية فكيف بالمتعلق و كيف بالمادة و الموضوع و ظهور قيواميته في عالم المفاهيم في مفهوم الجوهر الذي هو جوهر بالحمل الأولي و في عالم الأعيان الموجودة في مادة المواد و قابل القوابل الذي هو منبع القوى و الاستعدادات و كذا في عقل الكل و هو صورة الصور و فاعل الفواعل بقدرة الحق بل فاعل هو نفس قدرته الفاعلية و مشيته الفعلية الذي هو منبع الفعلية و كالعلى العظيم و نحوها في الأسماء اللفظية حيث قيل إن للمجموع حيثية ارتباط و تودد يترتب عليه من التأثير ما لا يترتب على كل واحد من المنفردين.

⁵⁴¹ (2) اعلم أن الأسماء المركبة كالحى القيوم و كالعلى العظيم و نحوها في الأسماء اللفظية حيث قيل إن للمجموع حيثية ارتباط و تودد يترتب عليه من التأثير ما لا يترتب على كل واحد من المنفردين. إن قلت ما المراد من الجهة الوجدانية و الحيثية التوحيدية في الأسماء المركبة و الوحدة الاجتماعية تمكن في أي اسم مع الآخر. قلت المراد أن يكون الموجود مظهر اسمين تكوينيا أو تكليفيا بأن يتعلق و ينخلق و يتحقق بهما أما التكوين فكالسميع البصير في الحيوان و كالدائم الرافع في الفلك و أما التكليف فكالحكيم الكريم فيمن يتحقق بهما بأن يحصل الحكمة و الكرامة و إذا كان له كرامة و لم يكن له حكمة و أطلق عليه عبد الكريم الحكيم مثلا لم يكن للاسمين جهة وحدة و لذا من غلب عليه حكم اسم من الأسماء الحسنى يسمى عبد ذلك الاسم عندهم و إن لم يسم به تسمية ظاهرية فعبد الهادي من يقوم بهداية الخلق و عبد الجواد من يوجد عليهم و هكذا و قد بينا سابقا أن الأشياء في مقام- و بنظر سالك مظاهر الأسماء و في مقام آخر و بنظر سالك آخر نفس الأسماء الفعلية لأن المظهر هو مظهر حقه الانغمار و الاستهلاك في الظاهر فيه بل في مقام و بنظر أشمخ كمال الإخلاص نفى الصفات، س ره

اجتماع الأسماء الكلية على نحو له جهة وحدانية يتولد أسماء آخر مركبة المعانى مع حيثية ارتباط و وحدة طبيعية فذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية- يتولد جواهر آخر مركبة منها تركيبا طبيعيا له صورة طبيعية و كما أن الأسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض و كما أن^{٥٢} الأمهات من الأسماء منحصرة كذلك أجناس الجواهر و أنواعها منحصرة و كما أن الفروع من الأسماء الإضافية غير متناهية كذلك الأشخاص المادية أيضا غير متناهية و يسمى هذه الحقيقة الجوهرية الإمكانية فى اصطلاح أهل الله بالنفس الرحمانى و المادة الكلية و ما تعين منها و صار موجودا من الموجودات بالكلمات الإلهية و لما كانت التجليات الإلهية و شئونها المظهرة للصفات متكررة بحكم كل يوم هو فى شأن صارت الأعراض متكررة غير متناهية و إن كانت الأمهات منها متناهية و هذا التحقيق ينبك على أن الصفات من حيث مفهوماتها و تعييناتها فى عالم الأسماء أى باعتبار مرتبة التفصيل الذهنى و ملاحظة التحليل العقلى حقائق متميزة بعضها عن بعض و إن كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود و للجميع أيضا اشتراك فى مطلق كونها أسماء غير المسمى بحسب المفهوم كما أن مظاهرها حقائق متميزة بعضها عن بعض مع كونها فى الموجودية تابعة لوجود الجوهر و مشتركة فى معنى العرضية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 315

الزائدة وجوداتها على وجود الجوهر لأن كل ما فى الوجود دليل و آية على ما فى الغيب

تثبيت و إحكام:

إياك و أن تظن بفطانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء و اصطلاحاتهم و كلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك و عدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية و المقدمات الحقّة الحكيمية ناش عن قصور الناظرين و قلّة شعورهم بها و ضعف إحاطتهم بتلك القوانين و إلا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين فى إفادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة فى الأشياء التى يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذى السبب و قد تقرر عندهم أن علم اليقينى بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة و ما وقع فى كلام بعض منهم إن تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك

⁵⁴² (1) أمهات الأسماء ما هي مصرح بها فى بعض كتب أهل المعرفة بل فى بعض كتب أهل الكلام- من الحى العليم المريد القدير المتكلم السميع البصير و هي أئمة الأسماء و لفظ الجلالة و هو الله إمام الأئمة فى الأسماء و الأسماء الكلية كما ذكر و الفروع منها الجزئية الغير المتناهية كالمفردات من التعليم بحسب المعلومات و المتفرعات من القدير بقدر المقدرات سواء وضع لها ألفاظ على حدة- كالمبدع و المخترع و المنشئ و المكون و نحوها أم لا و المراد بالإضافة فى كلامه أعم من الإضافة المحضة و من ذوات الإضافة، س ره

بالمشاهدة معناه إن تكذيبهم بما سميت برهانا و إلا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفى فهذه المباحث السابقة و إن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها فى الحقيقة روحها الظاهرة من أنوار النبوة و مشكاة الولاية العالمة بمراتب الوجود و لوازمها و لذلك لا نتحاشى عن إظهارها و إن كان المتفلسفون و مقلدوهم يأبون عن أمثالها و إن أردت الاطلاع على حقيقة ما ذكرناه و تشوقت أن يبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق فى نبذ مما يتوهم أنها يخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره و لا يسىء ظنك بأرباب الحقائق.

و اعلم أن^{٥٤٣} الاسم عندهم عبارة عن الذات الإلهية مع اعتبار صفة من الصفات أو تجل من التجليات و الأسماء الملفوظة أسماء الأسماء و كون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافى كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 316

فإن معنى عينية الصفات عند محققى الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى فى مرتبة ذاته مع قطر النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفية أو حالة غيرها مصداقا- لحمل مفهومات تلك الصفات لا بأن يكون فى اتصافه بشىء منها مفتقرا إلى عروض هيئة وجودية كما فى حمل الأبيض على الجسم و لا إلى معنى سلبى كحمل الأعمى على الإنسان أو معنى نسبى كحمل الفوقية على السماء أو اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذاتيات على الموضوع أو تعلق بالجاعل كما فى حمل الوجود على ماهيات الممكنات و هؤلاء العرفاء أيضا قائلون بعينية صفاته لذاته بهذا المعنى لكن لا ريب لأحد أن مفهومات الصفات و معانيها الكلية الانتزاعية- الموجودة فى العقل متخالفه بحسب المفهوم و المعنى لا أقول بحسب الهوية و الوجود- و هذا مما لا يقبل النزاع لأحد فيه و من هاهنا يعلم أن كون الاسم عين المسمى أو غيره يرجع إلى هذين الاعتبارين أى اعتبار الهوية و الوجود و اعتبار المفهوم و المعنى- و لا يذهب عليك أنه لا يلزم من كون الأسماء الإلهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة- إمكان تلك الأسماء أو تعدد الواجب أو الجهة الإمكانية فيه أو التركيب فى ذاته من جهتي القبول و الفعل تعالى ذاته عن علوق شىء من هذه المعنى علوا كبيرا و ذلك لما علمت مرارا أن الجعل و الإفاضة إنما يجريان بالذات و الأصالة فى نحو من أنحاء الوجودات لا فى المفهومات الكلية كالأسماء و الأعيان و كذا اللامجعولية و اللامفاضية- إنما يتحققان فى حقيقة الوجود لا فى المعانى الكلية فهى كما أنها فى المجعولية تابعة للوجود أى بالعرض فكذا فى

⁵⁴³ (1) فإذا علمت اصطلاحهم فى الاسم فلا تستغرب قولهم إن العالم مظاهر الأسماء- أو الأسماء أرباب الأنواع و إن الاسم عين المسمى بوجه و غير المسمى بوجه، س ر ه

اللامجعوليّة فأسماء الله تعالى غير مجعولة و لا لامجعولة فلا يلزم من تعددها على هذا النحو العقلي لا الإمكان و لا التعدد في الوجود و لا في الوجود و لا التركيب و لا الانفعال في الذات و لا الكثرة في جهات التأثير ليبتل قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول إذ سبب تعدد الإيجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير و إذ ليس فليس و إن تعددت معاني

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 317

الصفات التي مصداقها ذات أحديّة بسيطة صرفه بحسب نفس الأمر فقد تحقق بنور البرهان و العيان أن الذات الإلهية مشتركة بين الأسماء الحسنى كلها و التكثر فيها حسب تكثر الصفات و ذلك التكثر باعتبار مراتبه^{٥٤} الغيبية التي هي مفاتيح الغيب و هي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالى لأنها مع كثرتها العقلية مندمجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة لأن الذات الأحديّة و الهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات الوجودية مع بساطتها يتصف عند العقل بصفات المتكثرة الكمالية و النسبية يتعين [يتفنن]^{٥٥} بها شئون الحق و تجلياته- و قد مر مرارا أنها ليست بموجودات عينيه و لا يدخل في الوجود الأحدي أصلا فهي ثابتة في العقل معدومة في العين و لها الأحكام و الآثار بوجه عرضي لأننا قد ذكرنا أن الأثر في الحقيقة لا يكون إلا للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدي إلى كثرة آثار الوجود في الخارج كثرة ترجع إلى وحدة حقيقته في الكل و التكثر بوجه يرجع

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 318

⁵⁴⁴ (1) فأسماءه الذاتية هي الغيوب و ذاته الذي هو الكنز المخفي غيب الغيوب فهذا معنى قوله تعالى i وَ عِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ أي عند الهوية الصرفة بأن يكون الهاء اسما لا ضميرا فإنه لا تفاوت فيه فقد يرسم دائرة واحدة لأن الدائرة لا نهاية لها إذ الانتهاء إنما يكون بالمخالف بالنوع للشيء و مركزها نسبة إلى جميع أطراف محيطها على السواء و قد يرسم بدائرتين للإشارة إلى صفتي الجمال و الجلال- و الواو يتولد من الإشباع لأن المحكي عنه بالهاء له شدة الوجود في الغاية و له الإحاطة و السعة و الهاء حلقية و الواو شفوية ففي التركيب منهما إشارة إلى إحاطة النفس الرحمانى بالبواطن و الظواهر و يمكن أن يكون المراد بمفاتيح الغيب أسماءه الفعلية التي هي من صفع الربوبية من العقول التي في سلسلة البادئات و التي في سلسلة العائدات و إنما لا يعلمها إلا هو على التقديرين لأن السخية بين المدرك و المدرك معتبرة فلا يعلم ما من صفعه إلا ما من صفعه و كل ما هو من صفعه موجود بوجوده- و باق ببقائه أو المراد لا يعلم كنهها و باطن ذاتها إلا هو، س ر ه

⁵⁴⁵ (2) بالعين التعيين أو بالفاء من التفنن و الشئون هي الأعيان الثابتة فعقب الكلام في الأسماء- بالكلام في لوازمها و المراد أن كل اسم يلزمه عين ثابت فالعين الثابت الإنساني لازم الاسم الأعظم الجامع و هو الله و عين الملك لازم اسمه السبوح القدوس و عين الحيوان لازم اسمه السميع البصير و قس عليه و هذه اللوازم من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود بل صور علمية موجودة بوجود الملزومات و هو وجود الذات، س ر ه

إلى التكثر في العلم الذاتي لأن علمه لذاته أوجب العلم بكلمات ذاتية في مرتبة أحديه ثم الجود الإلهي و فيضه^{٥٦} الأقدس اقتضت ظهور الذات لكل منها على انفرادها^{٥٧} متعينا في حضرته^{٥٨} العلمية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فحصل له التكثر بهذا الوجه

فصل (27) في إثبات التكثر في الحقائق الإمكانية

إن أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم و لم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاص في حقيقة الوجود و الوجود بما هو موجود وحدة شخصية أن هويات^{٥٩} الممكنات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 319

أمر اعتبارية محضة و حقائقها أوهام و خيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار- حتى أن هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية و الأشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الأول و سائر الملائكة المقربين و ذوات الأنبياء و الأولياء و الأجرام العظيمة المتعددة المختلفة جهة و قدرا و آثارها المتفننة و بالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس و العوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعا و تشخصا و هوية و عددا و التضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضا ثم إن لكل منها آثارا مخصوصة و أحكاما خاصة و لا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدء أثر خارجي و لا نعني بالكثرة

⁵⁴⁶ (1) الفيض الأقدس ظهور الذات بكسوة الأسماء و الصفات و لوازمها من الأعيان الثابتات- و هو الرحمة الصفية و هو في اصطلاح العرفاء غير الفيض المقدس لأنه ظهوره في مجالي الماهيات الإمكانية في مقام الفعل و لهذا يسمى الرحمة الفعلية فذلك هو التجلي الصفاتي و هذا هو التجلي الأفعالي، س ره

⁵⁴⁷ (2) أي ماهية لا وجودا لأن الأسماء و لوازمها كلها موجودة بوجود واحد هو وجود المسمى عز اسمه و لهذا كانوا مقرين بالمعبود في كل البرزات و الزرات و لم ينقضوا العهود مثل ما في الدنيا- التي هي محل الجهل و النسيان حيث وجدوا الوجودات المتشقات و أضافوها إلى الماهيات و التوحيد إسقاط الإضافات و أما الانفراد ماهية فلأن تلك الحضرة العلمية نشأة العلم التفصيلي و مرتبة نفس الأمر و ما هو عليه الشيء، س ره

⁵⁴⁸ (3) و إلى هذا ناظر قول عبد الرحمن الجامي- بود اعيان جهان بي چند و چون إلخ- و قول الأمير حسيني الهروي

خواستی آوری بعین از تا هویدا شوی بغیب و
علم شهود

إلى غير ذلك من مقالاتهم، س ره

⁵⁴⁹ (4) المغالطة نشأت من خلط الماهية بالهوية و اشتباه الماهية من حيث هي بالحقيقة و لم يعلموا أن الوجود عندهم أصل فكيف يكون الهوية و الحقيقة عندهم اعتباريا أم كيف يكون الجهة النورانية من كل شيء التي هي وجه الله و ظهوره و قدرته و مشيئته المبينة للفاعل لا للمفعول اعتباريا تعالى ذيل جلالة عن علوق غبار الاعتبار فمتى قال العرفاء الأخيار أولوا الأيدي و الأبصار أن الملك و الفلك و الإنسان و الحيوان و غيرها من المخلوقات اعتبارية أرادوا شينيات ماهياتها الغير المتأصلة عند أهل البرهان و عند أهل الذوق و الوجدان و أهل الاعتبار ذهب أو هامهم إلى ماهياتها الموجودة بما هي موجودة أو إلى وجوداتها حاشاهم عن ذلك بل هذا نظر عامي منزه ساحة عز الفضلاء عن ذلك نظير ذلك أن فاضلا إذا قال الإنسان مثلا وجوده و عدمه على السواء أو مسلوب ضروري الوجود و العدم أراد بشيئية ماهية الإنسان و نحوه أنها كذلك و ظن العامي الجاهل أنه أراد الإنسان الموجود في حال الوجود أو بشرط الوجود و لم يعلم أنه في حال الوجود و بشرطه محفوف بالضرورتين و ليست النسبتان متساويتين و لا جائزتين إذ سلب الشيء عن نفسه محال ثبوت الشيء لنفسه واجب بل لو قيل بأصالة الماهية فالماهية المنتسبة إلى حضرة الوجود أصيلة عند هذا القائل لا الماهية من حيث هي فإنها اعتبارية عند الجميع و قول الشيخ الشبستري تعينها أمور اعتبارية ينادي بما ذكرناه، س ره

إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج و لا موجوداً فيه و ما يترأى من ظواهر كلمات الصوفية أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف- و أراد أن يتفطن بأغراضهم و مقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 320

فإنك إن كنت ممن له أهلية التفطن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتية و استحقاق فطري يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجوداً واجباً لغيره من حيث هو موجود و واجب لغيره و هو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت و جهة أخرى بها يتعين هويتها الوجودية و هو اعتبار كونه في أى درجة من درجات الوجود قوة و ضعفاً كمالات و نقصاناً فإن ممكنية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي و القوة الغير المتناهية و القهر الأتم و الجلال الأرفع- و باعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور- و لا جهة عدمية و لا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية و تعيينات ذهنية هي المسمات بالماهيات و الأعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود و من جهة كونه في مرتبة معينة من القصور فإذن

هاهنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة.

الأول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل

من غير تحليل إلى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار⁵⁵⁰ موجود ممكن واقع في حد خاص من حدود الموجودات.

و الثانى ملاحظة كونها موجوداً مطلقاً من غير تعيين و تخصص بمرتبة من المراتب و حد من الحدود

⁵⁵⁰ (1) هذا يناهى ما مر في الإشارة إلى حال الوجوب و الإمكان من أن هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بين الوجود و الماهية فالحق أن هنا ملاحظتين لا غير و أن هذه الملاحظة أيضاً ترجع إلى ملاحظة الوجود و أنه علم إجمالي بالوجود و إن لم يكن علماً بالعلم نعم ليس علماً تفصيلياً بحيثية الوجود و الوحدة كما في الثانية إلا أن حيثية الوجود مقدمة على جميع الحثيات عينا و علماً كما علم في بيان موضوعيته للعلم الإلهي و أن مبادئه من لواحقه، س ر ه

و هذا حقيقة^{٥٥١} الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 321

و مع الهويات الإمكانية لعدم الامتياز بين موجود و موجود بهذا الاعتبار و لعدم تطرق الزوال و القصور و التغير و التجدد في مطلق الوجود بشرط الإطلاق و إن اتصف بها مطلقا- لا بشرط الإطلاق و لا بشرط اللاإطلاق و لكونه عين المرتبة الأحدية و ما حكم بوحدته مع انبساطه و سرائته في جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شيء- الذي ليس شموله و انبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا له مراتب متفاوتة.

و الثالث ملاحظة نفس تعيينها المنفكة عن طبيعة الوجود

و هو جهة تعيينها الذي هو اعتباري محض و ما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات و هو مما لا غبار عليه لأن عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن- أمر متحقق في الواقع إلا بمجرد الانتزاع الذهني فالحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها و ملاك تحققها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل و منشأ تعددها تعيينات اعتبارية فالتعدد يصدق عليها أنها موجودات حقيقية لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقية و تعددها اعتباري و لما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه و دقة مسلكه و بعد غوره يشتهر على الأذهان و يختلط عند العقول و لذا طعنوا في كلام

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 322

هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل الصريح و البرهان الصحيح و يبطل به علم الحكمة و خصوصا فن المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول و النفوس و الصور و الأجرام و أنحاء وجوداتها المتخالفه الماهيات و ما أشد^{٥٥٢} في السخافة قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطله عند طور وراء طور العقل كما أن

⁵⁵¹ (2) إن قلت هذا الكلام و كذا قوله في مطلق الوجود بشرط الإطلاق يدل على أن الواجب عندهم هو حقيقة الوجود بشرط شيء و قد علم مما سبق و اشتهر أنه حقيقة الوجود لا بشرط فكيف التوفيق.

قلت التوفيق أن هذه الحقيقة بشرط شيء عين الحقيقة لا بشرط إذ المراد بهذا الإطلاق الإرسال و السعة الوجودية لا ما هو المستعمل في المفاهيم بل كما أشرنا سابقا التوفيق بين الثلاثة حاصل إذ مرادهم حقيقة الوجود البحت البسيط المبسوط الأبي عن عدم بذاته الطارد إياه عن غيره فإذا قيل لا بشرط أريد به عدم التحديد و التضييق و كذا إذا قيل بشرط الإطلاق أريد نفس تلك الحقيقة- و هذا الشرط كالحقيقة الإطلاعية حكاية عن عدم الشرط و تقييد لعدم التقييد و إذا قيل بشرط لا أريد تلك الحقيقة أيضا و كلمة لا سلب السلب أي سلب المفاهيم و الماهيات و الأعدام من حيث هي كذلك عبارتنا شتى و حسنك واحد و إما أن المطلق قد يطلق على المنبسط كما سيجيء أن الوجود الحق هو الله و المطلق فعلة فسيجيء أن المطلق يطلق بالاشتراك عليهما، س ره

⁵⁵² (1) إذ حينئذ يلزم الهرج و المرج و يرتفع الأمان و ينسد باب الإيمان فإن الحكم بأن العالم صانعا قديما منزها عن نقائص الأكوان محيطا بها ليس كمثله شيء و هو السميع البصير إنما هو للعقل فإذا جاز طور وراء طور العقل جاز بطلان هذا الحكم و أمثاله مما لا يحصى كيف و أعلى

أحكام العقل باطله عند طور العقل و لم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره فى جبله العقل السليم من الأمراض و الأسقام الباطنه نعم ربما يكون بعض المراتب الكماليه مما يقصر عن غورها العقول السليمه لغايه شرفها و علوها عن إدراك العقول لاستيطانها فى هذه الدار و عدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار لا أن شيئا من المطالب الحقه مما يقدح فيها و يحكم بفسادها العقل السليم و الذهن المستقيم- و قد صرح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم كيف و الأمور الجبليه و اللوازم الطبيعیه من غير تعمل و تصرف خارجى و مع عدم عائق و مانع عرضى لا تكون باطله قطعا إذ لا باطل و لا معطل فى الموجودات الطبيعیه الصادره من محض فيض الحق- دون الصناعات و التعليمات الحاصله من تصرف المتخيله و شيطنة الواهمه و جبله العقل الذى هو كلمه من كلمات الله تعالى التى لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الأصلية قال الشيخ الفاضل الغزالى اعلم أنه لا يجوز فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته نعم يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل فهو أخس

الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة، ج 2، ص: 323

من أن يخاطب فيترك و جهله و قال عين القضاء الهمداني فى الزبده اعلم أن العقل ميزان صحيح و أحكامه صادقه يقينيه لا كذب فيها و هو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين أنه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم أمثال هؤلاء الأكابر المجردين عن جلباب البشريه بعد رياضاتهم و مجاهداتهم بما يقضى الحاكم العادل أى العقل الصحيح باستحالته فالحق أن من له قدم راسخ فى التصوف و العرفان- لا ينفى وجود الممكنات^{٥٥٣} رأسا.

و من النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقيه الغير المنافيه للوحده الحقيقيه كلام صاحب الإحياء بعد ذكر المراتب الثلاثه فى التوحيد حيث قال و المرتبه الرابعه فى التوحيد أن لا يرى فى الوجود إلا واحدا و هو مشاهد الصديقين و يستقيه الصوفيه الفناء فى التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا لا يرى نفسه أيضا بمعنى أنه فنى عن رؤيه نفسه.

المدارك فى الإنسان من العقل و الوهم و الخيال و الحس هو العقل و إذا لم يكن هو حامل المعارف فما الذى يحمل و إن أريد العقل الوهمي المشوب فكثير من المطالب النظرية وراء طوره، س ره
⁵⁵³ (1) أي و لو بالعرض لو أريد ماهية الممكن أو لو وجودا رابطا بلا نفسية و إن كانت كالرابطي إن أريد وجود الممكن فإن هذا لا ينافي التوحيد إذ التحقق العرضي له صحة السلب أيضا- و التحقق الرابط هو محض الفقر ذاتا و صفة و فعلا إلى حقيقة الحقائق و الفقر إذا تم فهو الله، س ره

فإن قلت كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحداً و هو يشاهد السماء و الأرض و سائر الأجسام المحسوسة و هي كثيرة.

فاعلم أن هذا غاية علوم المكاشفات و أن الموجود الحقيقي واحد و أن الكثرة فيه في حق^{٥٥٤} من يفرق نظره و الموحد لا يفرق نظره رؤية السماء و الأرض

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 324

و سائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد و أسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن و هو أن الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدته و اعتبار و يكون بنوع آخر من المشاهدة و الاعتبار واحداً كما أن الإنسان كثير إذا نظر إلى روحه و جسده و سائر أعضائه و هو باعتبار آخر و مشاهدته أخرى واحد إذ نقول إنه إنسان واحد فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد و كم من شخص يشاهد إنساناً و لا يخطر بباله كثرة أجزائه و أعضائه - و تفصيل روحه و جسده و الفرق بينهما و هو في حالة الاستغراق و الاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق و كأنه في عين الجمع و الملتفت إلى الكثرة في تفرقه و كذلك كل ما في الوجود له اعتبارات و مشاهدات كثيرة مختلفة و هو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد و باعتبار آخر سواه كثير بعضه أشد كثرة من بعض و مثال الإنسان و إن كان لا يطابق^{٥٥٥} الغرض و لكن ينبه في الجملة على كشف الكنز - و تستفيد من هذا الكلام ترك الإنكار و الجحود بمقام لم تبلغه و تؤمن به إيمان تصديق فيكون لك من حيث إنك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه و إن لم يكن ما آمنت به صفتك كما أنك إذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منه و إن لم تكن نبياً و هذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم و تارة يطرأ كالبرق الخاطف و هو أكثر و الدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه.

و قال في موضع آخر من كتاب الإحياء و أما من قويت بصيرته و لم يضعف نيته فإنه في حال^{٥٥٦} اعتدال أمره لا يرى إلا الله و لا يعرف غيره و يعلم أنه ليس

⁵⁵⁴ (2) و هو من ينظر إلى الماهيات التي هي مثار غبار الكثرة لا إلى الوجود الذي هو مركز الوحدة بل عينها و ينظر إلى الصور التي هي متفرقة و متشتتة لنظر المدارك لا إلى المعنى الذي هو روحها و أصل محفوظها كالعكس الذي هو أصل العكوس المختلفة صغراً و كبراً و صفاء و كدراً - المحفوظة بما هي ظهوراته و عنواناته و آلات لحاظه لا ملحوظات بذواتها، س ر ه

⁵⁵⁵ (1) لأنه محدود محاط و لأن بدنه واحد بالاجتماع لا واحد بالوحدة الحق الحقيقية و جنبته الروحانية متعلقة بجنبته الجسمانية تعلقاً تدبيرياً استكمالياً فليست علة لها و غير ذلك من المبعيدات، س ر ه

⁵⁵⁶ (2) لا حال خروجه عن الاعتدال كحال الغضب المفرط أو الخوف المفرط أو الشهوة المفرطة - فإن عالم الصورة يثير عند هذه الأحوال غبار الكثرة.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج 2 ؛ ص 325

في الوجود إلا الله تعالى و أفعاله^{٥٥٨} أثر من آثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة و إنما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الأفعال كلها و من هذا حاله فلا ينظر في شيء من الأفعال إلا و يرى فيه الفاعل و يذهل عن الفعل من حيث إنه سماء و أرض و حيوان و شجر بل ينظر فيه من حيث إنه صنع فلا يكون نظره مجاوزا له إلى غيره كمن نظر في شعر إنسان أو خطه أو تصنيفه فرأى فيه الشاعر و المصنف- و رأى آثاره من حيث إنه آثاره لا من حيث إنه خبر و عقص و زاج مرقوم على بياض- فلا يكون قد نظر إلى غير المصنف و كل العالم^{٥٥٩} تصنيف الله فمن نظر إليها من حيث إنها فعل الله و أحبها من حيث إنها فعل الله لم يكن ناظرا إلا في الله- و لا عارفا إلا بالله و لا محبا إلا الله بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل من حيث إنه عبد الله فهذا الذي يقال إنه فني في التوحيد و أنه فني عن نفسه و إليه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 326

ای بسا کس را که صورت
قصد صورت کرد و بر الله
راه زد زد

كضرب المرادي على مظهر اسم الله الأعظم علي ع من أبغضهم فقد أبغض الله- و يمكن أن يراد بالاعتدال العدالة المصطلحة المعجزة من الأخطا الأربعة المشهورة، س ره

557 صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائي)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

558 (1) و من المحققات أن الأثر يشابه صفة مؤثرة و أن الأثر ليس شيئا على حباله فلو لم ير الفاعل في فعله لم يؤخذ الفعل على وجهه بل شيئا مستقلا و عند هذا لم يكن أثرا و هذا نظر خطاء أعاننا الله تعالى منه و هذا البيان الذي هو أقرب المجازات لأقرب أهل المجاز و البيان الأشمخ الأعدب لأهله أن الوجود بشرائه قدرته فكل المبادي مقارناتها و مفارقاتها و برزخياتها و القوى الفعلية حتى العرضية درجات قدرته الفعلية و الأفعال ماهيات سرابية ما به موجوديتها وجوده\i ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ*E و الصنع الذي يقول به هو الوجود المنبسط الذي حبيته طرد عدم وجودها إيجاده الحقيقي لا المصدري و الإضافي اللهم إلا أن يراد الإضافة الإشرافية، س ره

559 (2) قال في كتابه المجيد التدويني\i كِتَابُ أَخْكَمَتْ آيَاتُهُ*E و في موضع آخر\i فَصِلْتُ آيَاتُهُ*E و في آخر كلمة أخرى فكلمة العقل الأول و العقول الطولية المترتبة و العرضية المتكافئة كلماته التامات الجامعات قال ص

\i: أوتيت جوامع الكلم\E

بل هي حروفه العاليات المستطرات بالنثر لا بالحبر على رق أبيض لا أصفر أو أخضر أو أحمر و النفوس هي الأسماء الغير المقترنة بالزمان باعتبار باطن ذاتها و الطبائع السبالة هي الأفعال المقترنة بالزمان باعتبار ذاتها المادية- و الأعراض أعاريبها و هذا الأسماء و الأفعال مدادها و لوحها متفاوتان و في مدلولاتها و مدلولات الحروف المقطعات و الموصلات عجائب و غرائب فاقراً و ارقاً 326 قال السيد المحقق الداماد في القيسات و لقد أعجبنى كلام الإمام الغزالي حيث قال العالم تصنيف الله تعالى، س ره

الإشارة بقول من قال كنا بنا فغبنا عنا فبقينا بلا نحن فهذه⁵⁶⁰ أمور معلومة عند ذوى البصائر أشكلت لضعف الأفهام عن دركها و قصور قدر العلماء بها عن إيضاحها و بيانها بعبارة مفهومة موصلة للغرض إلى الأفهام أو باشتغالهم بأنفسهم و اعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم مما لا يغنيهم انتهى كلامه.

و إنما أوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الأنام بالإمام و حجة الإسلام ليكون تلييناً لقلوب السالكين مسلك أهل الإيمان و دفعاً لما يتوهمه بعض منهم أن هذا التوحيد الخاصى مخالف للعقل و الشرع أما العقل فلظهور الكثرة فى الممكنات و أما الشرع فلأن مدار التكليف و الوعد و الوعيد على تعدد مراتب الموجودات و تخالف النشآت و إثبات الأفعال للعباد و معنى التوحيد أن لا موجود إلا الله سبحانه و ذلك لما علمت مما سبق منا و ما نقلنا من كلام هذا التحرير أن هذه وحده يندرج فيها الكثرات أنها وحده جمعيه إذا نظرت إلى حقيقة الموجود المطلق بما هو موجود مطلق⁵⁶¹ الذى يقال له مرتبة الواحدية و إذا نظرت إلى الموجود الصرف البحث الذى لا يشوبه معنى آخر فى ذاته و لا تعين له فى حقيقته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 327

أصلاً فله أيضاً إفاضات بنفسه و رشحات بذاته ينبعث عنها الماهيات و الأحكام الثابتة المطابقة للواقع إلا أن منشأ موجوديتها و تحققها ليس إلا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته و التام الغنى عما سواه و ستسمع لهذا زيادة توضيح

فصل (28) فى كيفية سريان حقيقة الوجود فى الموجودات المتعينة و الحقائق الخاصة

اعلم أن للأشياء فى الموجودية ثلاث مراتب

⁵⁶⁰ (1) و نعم ما قيل-

من عاجزم ز گفتن و
خلق از شنیدنش

من گنگ خواب دیده و
عالم تمام کر

هم ز ان دهان کر آمد
اسرار را بیانى

لا يحمل عطايه إلا مطايه، س ره
⁵⁶¹ (2) حاصله أن توهمهم المخالفة إن كان فى واحدة الوجود فقد قالوا إن فى المرتبة الواحدة جاءت الكثرة كم شئت من الأسماء و الصفات و الأعيان الثابتات و مع الكثرة لا يبقى إشكال أ لم تستمع قولهم إن الأعيان هناك كانت رائية و مرتبة و سامعة لقول كن و أن الله تعالى كان مخاطباً لها كل ذلك بنحو الثبوت و إن كان توهمهم فى أحدية حقيقة الوجود فالجواب عنه أن فى المرتبة الأحدية- لا اسم و لا رسم فلا تكليف و لا غيره لكن لها إضافات و رشحات بعد ذلك و إذ تطرق الكثرة فلا إشكال فى التكليف و غيره ثم إن قوله إنها وحدة جمعية بمنزلة الجزاء لقوله إذا نظرت إلى حقيقة الموجود، س ره

أوليتها الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره

و الوجود الذي لا يتقيد بقيد و هو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية و الغيب المطلق و الذات الأحديّة و هو الذي لا اسم له و لا نعت له و لا يتعلق به معرفة و إدراك إذ كل ما له اسم و رسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم و كل ما يتعلق به معرفة و إدراك - يكون له ارتباط بغيره و تعلق بما سواه و هو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء - و هو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير و لا انتقال فهو الغيب المحض و المجهول المطلق إلا من قبل لوازمه و آثاره فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا مقيدا بتعين و لا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود و المخصصات كالفصول و الشخصيات و إنما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا و هذا الإطلاق أمر سلبي يستلزم سلب جميع الأوصاف و الأحكام و النعوت عن كنه ذاته و عدم التقيد و التجدد [التحدد] في وصف أو اسم أو تعيين أو غير ذلك حتى عن هذه السلوبات باعتبار أنها أمور اعتبارية عقلية.

المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره

و هو الوجود المقيد بوصف زائد - و المنعوت بأحكام محدودة كالعقول و النفوس و الأفلاك و العناصر و المركبات من الإنسان و الدواب و الشجر و الجماد و سائر الموجودات الخاصة.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 328

المرتبة الثالثة⁵⁶² هو الوجود المنبسط المطلق

الذي ليس عموميه على سبيل الكلية بل على نحو آخر فإن الوجود محض التحصل و الفعلية و الكلية سواء كان طبيعيا أو عقليا يكون مبهما يحتاج في تحصيله و وجوده إلى انضمام شيء إليه يحصله و يوجد و ليست وحدته عددية أي⁵⁶³ مبدءا للأعداد فإنه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات و ألواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص و لا ينحصر في حد معين من القدم⁵⁶⁴ و الحدوث و التقدم و التأخر و الكمال و النقص و العلية و المعلولية و الجوهرية و العرضية و التجرد و التجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون

⁵⁶² (1) أي ليس إطلاقه إلا أن العذر أن المطلق يسمى عاما منطقيا إذ العام إما منطقي كالكلّي الطبيعي و إما استغراقي و هو العام الأصولي كصيغ العموم و إما بدلي كرجل و في جعل هذه المرتبة ثالثة مخالفة الوضع مع الطبع لكن العذر طول ذيلها و ذكر اشتباه حالها بالوجود العام الانتزاعي كما سيبين المصنف، س ر ه

⁵⁶³ (2) و أما الوحدة العددية المصطلحة للحكماء فيطلق على وحدته البتة فإنهم يسمون الوحدة الشخصية وحدة عددية و الشخص واحدا بالعدد و أيضا قد يقال الوحدة العددية و يراد بها الوحدة لا بشرط التي في الأعداد و قد مر أنها آية التوحيد الخاصي و قال ع

\i: يا إلهي لك وحدانية العدد\ E

، س ر ه

⁵⁶⁴ (3) المراد بالقدم هنا و في قوله قدس سره فيكون مع القديم قديما القدم الزماني لا الذاتي- لأن هذا الوجود هو عرش الرحمن و الحق المخلوق و الظل الممدود، س ر ه

متعينا بجميع التعينات الوجودية و التحصلات الخارجية بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته و أنحاء تعيناته و تطوراته و هو أصل العالم و فلك الحياة و عرش الرحمن و الحق المخلوق به في عرف الصوفية و حقيقة الحقائق - و هو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديما و مع الحادث حادثا و مع المعقول معقولا و مع المحسوس محسوسا و بهذا الاعتبار يتوهم أنه كلي و ليس كذلك و العبارات عن بيان انبساطه على الماهيات - و اشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلا على سبيل التمثيل و التشبيه و بهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل و الإشارة إلا من قبل آثاره و لوازمه

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 329

و لهذا قيل نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصية من وجه و نسبة الكلي الطبيعي كجنس الأجناس إلى الأشخاص و الأنواع المندرجة تحته و هذه التمثيلات مقربة من وجه⁵⁶⁵ مبعده من وجوه و اعلم⁵⁶⁶ أن هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العام البديهي و المتصور الذهني الذي علمت أنه من المعقولات الثانية و المفهومات الاعتبارية و هذا مما خفى على أكثر أصحاب البحوث سيما المتأخرين⁵⁶⁷ و أما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوي بعد أن تصور الوجود بالمعنى الثالث و مثله بالمادة بقوله الوجود⁵⁶⁸ مادة الممكن و هيئة المتهيئة له بحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان في علمه مهية بهذه العبارة و العرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الإمكان - و بعده عن حضرة الوجود و أسره في أيدي الكثرة و قد سماه الشيخ العارف الصمداني الرباني محي الدين الأعرابي الحاتمي في مواضع من كتبه نفس الرحمن⁵⁶⁹

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 330

و الهباء و العنقاء.

⁵⁶⁵ (1) و أما وجه مبادعة النسبتين فهو أن هذا الوجود من شدة فعليته أو بساطته و وجدانه للوجودات و جامعته لها وسعت كلها و الهيولى و جنس الأجناس من فرط القوة و الإبهام و قلة التحصل و كثرة فقدان و الأعدام يفتيان في الصور و الأنواع و يجتمعان و يتحدان معها و لذا فالماهية لا بشرط تجتمع مع ألف شرط فأين التجرد الذاتي من كل شيء من فرط الغنى و أين التجرد الذاتي من كل شيء - من فرط الفقر و فقدان، س ر ه

⁵⁶⁶ (2) الداعي على هذا التبيين و التأكيد أنه ذهب أو هام جمع إلى العام البديهي و المطلق المفهومي من إطلاقهم الوجود و العام و المطلق عليه و على حقيقة الوجود و مقام الظهور و المعروفة كليهما نعم من ذهب و همه من قول الحكماء إن الواجب تعالى هو الوجود و من قول العرفاء إن الواجب هو الوجود المطلق إلى أنهم أرادوا المفهوم العام البديهي مع أنه زائد على حقائق الجميع عند الجميع - كيف لا يذهب من إطلاقهم على فعله إليه تعالى عن ذلك ذاته و ما من صقع ذاته علوا كبيرا، س ر ه

⁵⁶⁷ (3) القائلين بأصالة الماهية و اعتبارية الوجود، س ر ه

⁵⁶⁸ (4) إطلاق المادة التي هي في اصطلاح الحكماء اسم الجزء القابلي في المركبات الخارجية - على الوجود المنبسط الأرفع من كونه مقبولا فضلا عن أن يكون قابلا اصطلاحا خاص بالعرفاء باعتبار المشابهة المذكورة و باعتبار أن المادة معربة مائة و قد علمت أن هذا الوجود أصل العالم، س ر ه

⁵⁶⁹ (5) هذا موافق للمأثور عن أئمتنا المعصومين ع حيث عبروا عن المادة بالهباء و المادة أطلقت على هذا الوجود، س ر ه

رفع اشتباه:

قد ثبت مما ذكرناه أنه إذا أطلق في عرفهم الوجود المطلق - على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أى الحقيقة بشرط لا شيء لا هذا المعنى الأخير و إلا يلزم عليهم المفاصد الشنيعة كما لا يخفى و ما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات و العقائد الفاسدة من الإلحاد و الإباحة و الحلول و اتصاف الحق الأول بصفات الممكنات - و صيرورته محل النقائص و الحادثات فعلم أن التنزيه الصرف و التقديس المحض - كما رآه المحققون من الحكماء و جمهور أرباب الشرائع و الفضلاء عن الإسلاميين - باق على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل -

من يدر ما قلت لم يخذل بصيرته و ليس يدره إلا من له البصر

و للإشارة إلى هذه المراتب الثلاث و كونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تعالى و الوجود المطلق فعله و الوجود المقيد أثره و ليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعى بل الانبساطى.

و ذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوى فى كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع و التفصيل و من حيث إن الوجود الظاهر المنبسط على أعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقائق يسمى الوجود العام و التجلى السارى فى حقيقة الممكنات و هذا من تسمية الشيء بأعم^{٥٧٠} أو صافه و أولها حكما و ظهورا للمدارك تقريبا و تفهيمها لا أن ذلك اسم مطابق للأمر فى نفسه و ذكر أيضا فى تفسيره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 331

لفاتحة الكتاب إشارة إلى المرتبة الأولى الواجبية بقوله فهو أمر معقول يرى أثره و لا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضى الله عنه فى بيت له -

و الجمع⁵⁷¹ حال لا وجود لعينه و له التحكم ليس للأحاد

⁵⁷⁰ (1) و قد يعلم فى العلوم الجزئية أنه أحد علاقات المجاز المرسل و لكونه أولها حكما و ظهورا للمدارك قد يسمى أول الأوائل و هو أول ما يتخطى فى ساحة الأذهان و هو أبده البديهيات- كما أن الحق أول الأوائل فى جميع المراتب و أظهر الظواهر فى كل المنصات، س ره
⁵⁷¹ (1) و كان الأعيان الثابتة حيث ما شمت رائحة الوجود و لكن لها الأحكام و الآثار تأسست بوجوده جمع الجمع و هذا من باب معرفة الضد بالضد كما ذكرناه قبيل ذلك أنه فى غاية الغنى و أنها فى نهاية الفقر و الفنا و قول الشيخ لا وجود المراد بالوجود هنا ما يرادف الوجدان أو المعنى

فصل (29) فى أول ما ينشأ من الوجود الحق

لما تحققت و تصورت حسبما تيسر لك المراتب الثلاث علمت أن أول ما نشأ من الوجود الواجبى الذى لا وصف له و لا نعت إلا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات و النعوت الجمالية و الجلالية بأحديته و فردانيته هو الموجد المنبسط الذى يقال له العماء و مرتبة الجمع و حقيقة الحقائق و حضرة أحدية الجمع و قد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار إضافته إلى الأسماء فى العقل و إلى الممكنات فى الخارج مرتبة الواحدية و حضرة الإلهية و هذه المنشئية^{٥٧٢} ليست العلية لأن العلية من حيث كونها علية تقتضى المباينة بين العلة و المعلول- فهى إنما يتحقق بالقياس إلى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعيينها و اتصاف كل منها بعينها الثابت و كلامنا فى الوجود المطلق و هذا الوجود المطلق له وحدة- بنحو مخالف لسائر الوحدات العددية و النوعية و الجنسية لأنها مصححة جميع الوحدات و التعينات فالوجود الحق الواجبى و من حيث اسم الله المتضمن لسائر الأسماء- منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية و باعتبار خصوصيات أسمائه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 332

الحسنى المندمجة فى اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع و إمام الأئمة مؤثر فى الوجودات الخاصة التى لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق و الخلق إنما تثبت بهذا الاعتبار و قول الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الأول بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كلام جملى بالقياس إلى الموجودات المتعينة- المتباينة المتخالفة الآثار فالأولية^{٥٧٣} هاهنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينة الذوات و الوجودات و إلا فعند تحليل ذهن العقل الأول إلى وجود مطلق و ماهية خاصة و نقص و إمكان حكمنا بأن أول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط و يلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصة و تنزل خاص يلحقه إمكان خاص و كما أن الذات الواجبية باعتبار أحدية ذاته مقدس عن الأوصاف و الاعتبارات و يلزمها باعتبار مرتبة الواحدية و

لا وجود رابطي لعينه لغيره و سيأتي الكلام فى المرتبة الأحدية و الوجود المجرد عن المجالي و المظاهر- و ردع بعض الجهلة من المتصوفة فانتظر، س ر ه

⁵⁷² (2) كيف و الوجود المقيد الذى هو العقل الكلي من صقع الربوبية عند التحقيق فكيف تكون حال الوجود المطلق الذى كان العقل أول مجاله فكل علية منشائية و لا عكس، س ر ه

⁵⁷³ (1) بل الوجود المنبسط ليس صادرا إنما هو صدور حقيقي و إشرافه تعالى الفعلي و لا مستشرق هناك و لو بالتعمل و فى تحليل العقل فالعقل أول الصوادر و ليس مسبوقا بصادر و إن كان مسبوقا بالصدور و ليس مرادنا بالصدور معناه المصدري ثم على هذا أى التقديرين لا يرد على الحكيم طعن و جرح يتوهمه الأوهام القشرية من منافاته لعموم القدرة الواجبية و من توهم التفويض إذ فى هذا الفعل الواحد منطوق كل الأفعال إذ فى العقل لكونه بسيط الحقيقة ينطوي جميع الفعليات و الوجودات التى دونه و فى الوجود المنبسط هذا الانطواء أظهر فكيف يشذ عن حيطة قدرته تعالى شيء و كيف يلزم تفويض و الوجود المنبسط ظهوره تعالى و معرفيته و ظهور الشيء لا يباينه- و العقل يده الفعالة و قدرته الفعلية و وجوده من صقعها باق ببقائه و مفايد الجهل لا تحصي، س ر ه

مرتبة اسم الله جميع الأسماء و الصفات التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع أحديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته و سنخه غير الماهيات و الأعيان الخاصة إلا أن له في كل مرتبة من المراتب الذاتية ماهية خاصة لها لازم خاص و تلك الماهيات كما علمت مرارا متحدة مع أنحاء الوجود المطلق - و مراتبه من غير جعل و تأثير إنما المجمعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق - أى نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا أى اتحاده بماهيته المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود و ماهيته فالأحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق و الواحدية الأسمائية إله العالم وجودا و ماهيته فسبحان من ربط الوحدة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 333

بالوحدة و الكثرة بالكثرة و إلا لم يكن بين المؤثر و المتأثر مناسبة و هو ينافي التأثير و الإيجاد.

تنبيه تقديسي:

لما تكررت الإشارة سابقا إلى أن لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان - منها ذات الشيء و حقيقته و هو الذى يطرد العدم و ينافيه و الوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى.

و منها المعنى المصدري الذهني فقد تبين أن الوجود بهذا المعنى لا يطلقه⁵⁷⁴ أحد من العقلاء على ذات أصلا فضلا عن إطلاقه إلى ذاته تعالى الذى هو أصل الذوات و مبدأ الحقائق و الموجودات و هذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبى و الحصول و الوجود الإثباتى كما فى قولك أوميرس موجود شاعر أو زيد هو كاتب - و هذا الوجود النسبى كثير ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول زيد موجود فى البيت معدوم فى السوق بل هو مما يوصف بالعدم إذ لا وجود له فى الخارج مع تقيده بالخارج و كما أن إطلاق الوجود عليه تعالى بالمعنى الأول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشائخ الموحدين كالشيخين محى الدين الأعرابى و صدر الدين القونوى و صاحب العروة فى حواشيه على الفتوحات و كثير ما كان يطلق الشيخ و تلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذى يسمى عندهم بالظل و الهباء و العماء و مرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية و كثيرا ما يطلق صاحب العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى و إنى لأظن أن الاختلاف بينه و بين الشيخ العربى إنما ينشأ عن هذا الاشتراك فى اللفظ الموجب للاشتباه و المغالطة و ممن

⁵⁷⁴ (1) إلا أن يراد مفهوم الوجود من حيث الصدق على المصادق و التحقق فيه فحينئذ يكون آلة لحاظ منشأ انتزاعه و يسرى الحكم إليه و هو الحقيقة التي يطرد العدم كقول صاحب حكمة العين بعد ذكر الوجود العام البديهي المشترك فيه معنى و هو عين فى الواجب تعالى زائد فى الممكن،
س ر ه

أطلق لفظ الوجود و أراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في أشعاره الفارسية حيث قال -

آن خداوندی که هستی ذات او است جمله اشیاء مصحف آیات او است

و قال فردوسی القدوسی في ديباجة كتابه -

جهان را بلندی و پستی توئی ندانم چه هر چه هستی توئی

و قال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه -

ما عدمهائیم⁵⁷⁵ هستیها نما تو وجود مطلق هستی ما

و أما عند علماء الظاهر و أهل الكلام فلما كان إطلاق الأسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز إطلاق الوجود بل⁵⁷⁶ الموجود أيضا عندهم على

⁵⁷⁵ (1) مراد مولوي قدس سره از عدم ماهیت است و در زبان عرفاء بسیار بود که از ماهیت بعدم تعبیر شود چه عدم رفع الوجود است و شینیت ماهیت هم شینیت وجود نیست چه شینیت وجود ابای از عدم دارد و شینیت ماهیت ابای از عدم و از وجود هیچیک ندارد و چون ابای از وجود ندارد و با او جمع میشود هستی ناماست پس بود او راست و نمود بود ما را ست و مراد از ما ذات ماهیتی ما و شینیت- عین ثابت ما است و های جمع در تقدیر مؤخر است یعنی هستی نماهائیم و مراد از قولش که تو هستی مائی نه طریقه منتسبه بسوی ذوق التأله است که وجود زید الله زید میگویند چه وجود پیش آنان وحدت عددیه دارد و باید ماهیت اصل باشد تا وجوب و امکان و علیت و معلولیت بر واحد عددی وارد نشود و اجتماع متقابلین لازم نیاید و پیش عرفاء شامخین وجود اصل است و لیس فی الدار غیره دیار و سنخ دیگر اصالت ندارد و لیکن مراتب و شئون ذاتیه قائلند چنانکه اقدمین حکماء هم به این قائلند و سنخیت در مراتب میباشد بالاتر از آنچه در نوع واحد است و وجود را نوع نشاید گفت پس مرتبه از وجود علت و مرتبه از وجود معلول است و ماهیت اعتباریه معلول بالعرض است- پس او تعالی و تقدس هستی ماست چون اصل محفوظ در مراتب هستی اوست و هر مرتبه ذاتا و صفتا و فعلا و بالجملة ظهورا نیازمند آن بی نیازند\۱ یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ\۲ و در بعضی از نسخ چنین بنظر رسیده-

ما عدمهائیم هستیهای ما تو وجود مطلق و فانی نما

بنا بر این مطابق آنست که گفته شده این نیست که هست مینماید بگذار و آن هست که نیست مینماید بطلب، س ره
⁵⁷⁶ (2) بل الواجب تسمية لا توصيفا، س ره

ذاته تعالى تسميه و أما إطلاقه توصيفا ففيه خلاف لأجل الخلاف المتحقق بينهم في - أن كل صفة أو فعل لا يوجب نقصا عليه و لا نقضا للواجبية فهل يجوز إطلاقه عليه تعالى أم لا قيل لا و قيل نعم و هو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود و الشئيه و غيرهما بين الواجب و الممكنات و أما ما ذكره صاحب العروة من أن الذات الواجبية وراء الوجود و العدم بل هو محيط بهما فالظاهر أنه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي و به يحمل منعه عن إطلاق الوجود عليه تعالى و تكفره الطائفة الوجودية من الحكماء و العرفاء - إذ لا شبهة في أن مفهوم الوجود أمر ذهني ليس عينا للذات الأحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا أوليا لكن حمل كلام أولئك الأكابر المحققين على الوجه - الذي حمله و رتب عليه تكفيرهم بعيد عن الصواب^{٥٧٧} كيف و جميع المحققين من أكابر الحكماء و الصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص و امتناع إدراك ذاته الأحدية بالكنه إلا بطريق خاص عند العرفاء هو إدراك الحق بالحق عند فناء السالك و استهلاكه في التوحيد و من تأمل في كتبهم و زبرهم تأملا شافيا يتضح لديه أنه لا خلاف لأحد من العرفاء و المشائخ و لا مخالفة بينهم في أنه تعالى حقيقة الوجود و يظهر له أن اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي و تلميذه صدر الدين

القنوني ترجع إلى مناقشات لفظية مع التوافق في الأصول و المقاصد.

فمن جملتها أنه ذكر الشيخ فيها أن الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشيته كلامه أن الوجود الحق هو الخالق تعالى لا الوجود المطلق و لا المقيد كما ذكر انتهى و ظاهر أن الشيخ^{٥٧٨}

⁵⁷⁷ (1) و كيف لا و الشئيه المحققة أما شئيه الوجود و أما شئيه الماهية و المنفصلة حقيقة لا واسطة فيها و إذا كانت شئيه الماهية أمرا مسلوب ضروري الوجود و العدم لا تصلح لأن تكون حقيقة الواجب الذي هو الشئيه بحقيقة الشئيه و عين الضرورة و الوجوب بالذات و محض الفعلية و حاق الحقيقة فبقي أن يكون حقيقة شئيه الوجود الحقيقي إذ لا وجه للعدم فأمثال هذه التنزيهات شطط و إفراط و حيرة و الله منزّه عنها و في عصرنا أيضا يوجد من هؤلاء المنزهين من هو كأنه أهل القنوط من رحمته و اليأس من روحه يفر عن الاشتراك المعنوي في الوجود حذرا من التشبيه و يقول لا يجوز التكلم في معرفة الله لأن السبيل إليه مسدود و المعارف إلى أنفسكم مردود و لم يعلم أنه بوجه لا معروف إلا هو بل لا عارف إلا هو لأن كل عارف يعرف بنوره نوره بل ظهور كل موجود ظهوره بلغ أو لم يبلغ شعوره، س ره

⁵⁷⁸ (1) إن قلت كيف يكون هذا مناقشة في اللفظ و الشيخ يقول بالوحدة و المحشي يقول - بالمراتب الثلاث في الوجود. قلت المحشي الذي يقول بالوجود الحق و الوجود المطلق يكرر راجعا و يتصرف في تلك الانتينية بأن المطلق ظهور الحق و الحق خفاء المطلق من شدة الظهور و معلوم أن ظهور الشئيه ليس مباينا له و إلا لما كان ظهورا له فالوجود المطلق كالمعنى الحرفي ليس شينا على حباله و مفهومه على استقلاله كيف و السخية بين مراتب الوجود معتبرة و هو حقيقة واحدة و سبعة ذات درجات تؤكد الوحدة الحق فلا قول المحشي قول بالتنزيه و التثليث و لا قول الشيخ قول بالوحدة الممنوعة إذ المفاسد المذكورة سابقا من الحلول و الاتحاد و الاختلاط بالأشياء الخسيسة و الاتصاف بصفات الممكنات لا يتوجه إلى الوجود الحق بل و لا إلى المطلق بل و لا إلى المقيد إلا بالعرض لاتحاد الوجود المقيد بالماهية و هذا كما يشتبه المراد أن ذوات الممكنات اعتبارية و يراد ذاتها الظلمانية و ذهب نفس السامع إلى ذاتها النورية و كذا الحقيقة فإنها الماهية بشرط الوجود و قد يراد بها نفس

قائل بهذا القول- و المناقشة معه ترجع إلى اللفظ فإما أن يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه أنه المنعوت بكل نعت كما مر سابقا في بيان المرتبة الثالثة من الوجود و يؤيده التعميم بكل نعت إذ من جملته نعوت المحدثات فإنه في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات و سمات الكائنات و إما أن يكون مراده منه الوجود البحت الواجبي فإما أن يراد بكل نعت أنه سبحانه منعوت بكل نعت كمالى- أو صفة واجبيه هي عين ذاته فإن ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة أو حيثية أخرى غير ذاته مصداق لجميع أوصافه العينية و نعوته الذاتية أو يراد به أنه المنعوت بكل نعت مطلقا أعم من أن يكون بحسب ذاته بذاته أى فى المرتبة الأحدية أو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 337

باعتبار مظاهر أسمائه و مجالى صفاته التى هى من مراتب تنزلاته و منازل شئونات من جهة سعة رحمته أو نفوذ كرمه و جوده و بسط لطفه و رحمته.

و منها ما قال فى موضع آخر من كتابه ليس فى نفس الأمر إلا الوجود الحق- فكتب المحشى بلى و لكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره للفيض وجود مطلق و للمظاهر وجود مقيد و للفيض وجود حق.

و قال فى موضع آخر منه إذ الحق هو الوجود ليس إلا فكتب المحشى بلى هو الوجود الحق و لفعله وجود مطلق و لأثره وجود مقيد.

و قال أيضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد و عدمية الماهيات الممكنة و لقد نهتكم على أمر عظيم أن تنهت له و عقلته فهو عين كل شىء فى الظهور ما هو عين الأشياء فى ذواتها سبحانه و تعالى بل هو هو و الأشياء أشياء و كتب المحشى فى حاشيته بلى أصبت فكن ثابتا على هذا القول إلى غير ذلك من المؤاخذات التى ترجع كل منها إلى مجرد تخالف الاصطلاحات و تباين العادات فى التصريح و التعريض- و كثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات و الحقيقة و العين و الهوية و غيرها إذ قد يطلق و يراد منه صرف وجود الشىء و قد يطلق و يراد منه ماهية و عينه الثابتة و يقع الغلط من إطلاق لفظ الوجود أيضا باعتبار إرادة أحد من معنى الوجود الحق أو المطلق أو المقيد و إلا فمن تأمل فى الحواشى التى كتبها هذا المعترض على الفتوحات تيقن عدم الخلاف بينه و بين الشيخ فى أصل الوجود و لما كان طور التوحيد الخاصى الذى هو لخواص أهل الله أمرا وراء طور العقول الفكرية قبل أن يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق

الماهية مثل ما يقول المصنف قدس سره بعد صفحة فحائق الممكنات باقية على عدميتها و العين كما يراد به الخارج مقابل الذهن يراد به الماهية و الهوية كما يراد بها الوجود العيني يراد بها الماهية الشخصية إلى غير ذلك من موارد الاشتباه، س ر ه

مقروعات أسمع أرباب النظر و الفكر الرسمي فلهذا يتراءى فى ظواهر كلامهم اختلافات و مثل هذه الاختلافات بحسب^{٥٧٩}

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 338

الظاهر قد وقع فى الكتاب الإلهي و الأحاديث النبوية و جعل كل طائفة من المليون - مستند اعتقاده الكتاب و الحديث مع تخالف عقائدهم و تباين آرائهم و لكل جعلنا شرعة و منهاجا.

قال الشيخ عبد الله الأنصارى فى كتاب منازل السائرين للإشارة إلى توحيد الخواص و أما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه و استحققه بقدره و ألح منه لائحاً إلى أسرار طائفة من صفوته و أخرسهم عن نعته و أعجزهم عن ثبته [بشء] - فقطعت الإشارة على ألسنة علماء هذا الطريق و إن زخرفوا له نعوتاً بعباراتهم - و فصلوه فصولاً فإن ذلك التوحيد يزيده العبارة خفاء و الصفة نفوراً و البسط صعوبة - و إلى هذا التوحيد شخص^{٥٨٠} أهل الرياضة و أرباب الأحوال و له قصد أهل التعظيم - و إياه عنى المتكلمون فى عين الجمع و عليه اصطلحت [اصطلحت]^{٥٨١} الإشارات ثم لم ينطق عنه لسان و لم يشر إليه عبارة فإن التوحيد وراء ما يشير^{٥٨٢}

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 339

إليه مكون و قد أجبت عن توحيد الصوفية بهذه القوافى -

⁵⁷⁹ (1) و أما بحسب الباطن فلا بل لا اختلاف عند أهل الباطن فى جميع الكتب السماوية فى الأصول و الأركان من لدن آدم إلى الخاتم ص كما فى الكتاب التكويني الأفقي و التكويني الأنفسي بما هي كلمات الله و لا تغاير مع كون كل شيء آية اسم من ليس كمثله شيء و آية الأحدثية و الواحدية فكون كل شيء ليس كمثله شيء كان مظهر اسم من ليس كمثله شيء

و فى كل شيء له آية تدل على أنه واحد

و مع هذا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فكلمااته لا تنفذ و لا تبديد و لا تتغير - كما لا يجوز عليه الصمت و نوره لا يجوز عليه الأفل و جوده لا يسوغ عليه الإمساك و بالجملة كل ما هو من صقعه قديم صفة كانت أو فعلاً نعم المادة و الماهية فى عالم الطبيعة و ما من صقعهما حادثاً متجددة دائرة زائلة \كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ\ و أما التوحيد الثالث و هو التوحيد الحقي فإن التوحيد الحقي ينقسم بانقسام إلى علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين فالأول كتوحيد الفراش للنار من مشاهدة ضوئها لأنفسها و الثاني كتوحيد مشاهد نفسها برفع الحجاب و الثالث كتوحيد الفراش الممسوس بالنار و الحديدية المحماة بها و هذان ينفى الموحد عن كل التعيينات فى حقيقة الوجود البسيط المبسوط، س ر ه

⁵⁸⁰ (1) أي تحديق بصرهم إليه كقوله تعالى \لِيُؤْمَ تَشْخَصَ فِيهِ الْأَبْصَارُ\ و منه العلة التي تسمى بالشخص و الإنصاف أن التوحيد الحقي لا يمكن بغير الرياضة فى غالب الناس و إذا لم يكتسب العدالة الخاصة لم يكن ادعاؤه و لا بد أن يراعى الخلق كنفسه بل يحصل له مقام الفتوة و إثبات الغير على نفسه حتى يرتفع الغيرية رأساً لكن نفي التوحيد الحقي من موحد لا ينافي إثبات التوحيد العياني أو العلمي توحيدة إياه أو توحيدة بنور منه و بيقين مستعارة منه إلخ، س ر ه

⁵⁸¹ (2) أي تصالحت و توافقت و إن لم يتوافق العبارات، س ر ه

⁵⁸² (3) إذ ما دام المشير مشيراً و التوحيد إشارة أو مشار إليه بناء على ما فى الحديث \338: التوحيد الحق هو الله و القائم به رسول الله و الحفظ له نحن و التابع فيه شيعتنا\ صدق ولي الله لم يكن توحيداً - لأن أنت أنت و هو هو حينئذ و هذا شرك خفي و لذلك قال سيد الموحدين فى بيان مقام الحقيقة كشف سجات الجلال من غير إشارة، س ر ه

ما وحد الواحد من واحد

إذ كل من وحده جاحد

توحيد من ينطق عن نعته

عاريه أبطلها الواحد

توحيد إياه توحيد

و نعت من ينعت لا حد

فصل (30) في التنصيص على عدمية الممكنات بحسب أعيان ماهياتها

كأنك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا و أذعنت بأن الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق و ليس للماهيات و الأعيان الإمكانية وجود حقيقى إنما موجوديتها بانصباعها بنور الوجود و معقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود و طور من أطوار تجليه و أن الظاهر فى جميع المظاهر و الماهيات و المشهود فى كل الشئون و التعينات ليس إلا حقيقة الوجود- بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره و تعدد شئونه و تكثر حيثياته و الماهية الخاصة الممكنة كمعنى الإنسان و الحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان و الشئيه- و نظائرها فى كونهما مما لا تأصل لها فى الوجود عينا و الفرق بين^{٥٨٣}

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 340

القبيلتين^{٥٨٤} أن المصداق فى حمل شئ من الماهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات- بشرط موجوديتها العينية أو الذهني و فى حمل تلك العبارات هو مفهومات الأشياء الخاصة من غير شرط و بأنه يوجد بإزاء الماهيات الخاصة أمور عينية هي نفس الموجودات عندنا و لا يوجد بإزاء الممكنية و الشئيه و مفهوم الماهية شئ فى الخارج- و الحاصل أن الماهيات الخاصة حكاية للوجودات و تلك المعانى الكلية حكاية لحال الماهيات فى أنفسها و القبيلان مشتركان فى أنهما ليسا من الذوات العينية التى يتعلق بها الشهود و يتأثر منها العقول و الحواس بل الممكنات باطله الذوات هالكه الماهيات أزلا و أبدا و الموجود هو ذات

⁵⁸³ (1) ما ذكره ره من الفرق بين المفاهيم الماهوية و المفاهيم الاعتبارية هو الحق الذي عليه مدار انتشاء المفاهيم فإن بطلان السفسة يوجب أن يكون بعض ما فى أذهاننا من المفاهيم موجودا بعينه فى الخارج أي قابلا للتلبس بكل من الوجودين الخارجى و الذهني و هذه المفاهيم هي الماهيات الحقيقية التى حصروها فى المقولات العالية لكن من المفاهيم ما يستحيل أن يوجد فى الخارج- و كذا من الأمور الخارجية التى نحكي عنها بالمفاهيم ما يمتنع دخوله فى الذهن كالوجود و العدم و نظائرها فهى ليست بماهيات إذ لا تقبل الوجودين و لا انتزعت من الخارج و إلا كانت ماهيات- و ليست مما أوجده الذهن ابتداء من غير استمداد من الخارج و إلا لم تحمل على شئ أو حملت على كل شئ و لكانت وجودات خارجية إذ لا حكاية لها فهى مأخوذة من مفاهيم ذهنية منتزعة منها نوعا من الانتزاع فثبت أن الماهيات الحقيقية مأخوذة من الحقائق الوجودية و الاعتباريات من الماهيات الذهنية و للبحث ذيل طويل للتعرض له محل آخر ، ط مدة

⁵⁸⁴ (1) حيث يعد إحداهما أعني الماهيات الخاصة من المعقولات الأولى و الآخر أعني الإمكان و الشئيه أي الماهية الخاصة من المعقولات الثانية مع أن كليهما لا مصداق لهما أن المصداق أي المصحح و المنتزع منه فى حمل الشئ و إنما يسمى الماهية بالشئيه لأن الشئ مصدر شاء و الماهية هي الشئ وجودها، س ره

الحق دائما و سرمدًا فالتوحيد للوجود و الكثرة و التميز للعلم إذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة و مفهومات عديدة فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو سمي بغيب الغيوب و ظهور بذاته لفعله ينور به سماوات الأرواح و أراضى الأشباح و هو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم النور به أحكام الماهيات و الأعيان و بسبب تمايز الماهيات الغير المجعولة- و تخالفها من دون تعلق جعل و تأثير كما مر اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد- و الكثرة بالعرض لا بالذات فيتعاكس أحكام كل من الماهية و الوجود إلى الآخر- و صار كل منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدد^{٥٨٥} و تكرار في التجلي

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 341

الوجودي كما في قوله تعالى **وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ** و إنما التعدد و التكرار في المظاهر و المرايا لا في التجلي و الفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل و تأثير فيها و بتعدد الماهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات و الرواشن فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف و الشهود من أن الماهيات الإمكانية أمور عدمية لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمة لا و أمثالها داخل فيها و لا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية و المعقولات الثانية بل بمعنى أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها و لا بحسب الواقع- لأن ما لا يكون وجودا و لا موجودا في حد نفسه لا يمكن أن يصير موجودا بتأثير الغير و إفاضته بل الموجود هو الوجود و أطواره و شئونه و أنحائه و الماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود و تطوره بأطوارها كما قيل شعرا-

وجود اندر کمال خویش ساری ست تعينها امور اعتباری ست

فحقائق الممكنات باقية على عدميتها أزلا و أبدا و استفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها نعم هي تصوير مظاهر و مرآة للوجود الحقيقي- بسبب اجتماعها من تضاعيف الإمكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية-

⁵⁸⁵ (2) كما مر أنه الواحد الذي نشأ من الواحد نشاء الظهور الثانوي من الظهور الذاتي فظهوره الذي في صف نعال محفل الإفاضة الطولية النزولية عين ما في الصدر و كذا في العروجية- و كذا الظهور الذي الآن بما هو ظهوره عين ما في الأدوار و الأكوام السابقة و اللاحقة فما يقال يك وحدث ست ليك بتكرار أمده إنما هو باعتبار المظاهر كما صرح به قدس سره لا باعتبار الظاهر و لا باعتبار الظهور فباعتبار إسقاط الإضافة عن المظاهر أين الاثنينية حتى يتحقق التفاوت أو التكرار، س ره

ترجمه لقوله ع: الفقر سواد الوجه في الدارين

و في كلام المحققين إشارات واضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 342

أزلا و أبدا و كفاك^{٥٨٦} في هذا الأمر قوله تعالى **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيرا إلى تفسير هذه الآية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فرأوا بالمشاهدة العينية أن لا موجود إلا الله و أن كل شيء هالك إلا وجهه لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات بل هو هالك أزلا و أبدا لا يتصور إلا كذلك فإن كل شيء إذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض و إذا اعتبر من الوجه الذي يسرى إليه الوجود من الأول الحق رأى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجدته فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شيء وجهان وجه إلى نفسه و وجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبار وجه ربه موجود فإذا لا موجود إلا الله فإذا كل شيء هالك إلا وجهه أزلا و أبدا و كتب العرفاء كالشيخين العربي و تلميذه صدر الدين القنوي مشحونه بتحقيق عدمية الممكنات و بناء معتقداتهم و مذاهبهم على المشاهدة و العيان و قالوا نحن إذا قابلنا و طبقنا عقائدنا على ميزان القرآن و الحديث وجدنا منطبقه على ظواهر مدلولاتهما من غير تأويل فعلما أنها الحق بلا شبهة و ريب و لما كانت تأويلات المتكلمين و الظاهريين من العلماء في القرآن و الحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحق طرحتها و حملنا الآيات و الأحاديث على مدلولاتها الظاهرة و مفهومها الأول كما هو المعتبر عند أئمة الحديث- و علماء الأصول و الفقه لا على وجه^{٥٨٧} يستلزم التشبيه و التجسيم في حقه تعالى

⁵⁸⁶ (1) و في مآثورات بعض أئمتنا الطاهرين أنه سئل عن بعض أصحابه ما يقول العامة في الوجه- فقال يقولون الوجه هو الذات المتعالية فكذبهم ع و قال نحن الوجه الذي يبقى بعد فناء كل شيء و لا منافاة بينه و بين كون الوجه هو الوجود المطلق المنبسط لأن المطلق المنبسط- هو الحقيقة المحمدية المتحدة بالحقيقة الولوية لأنهم في مقام الولاية نور واحد، س ره

⁵⁸⁷ (2) كون البد أو المجيء أو الاستواء أو غير ذلك مما ورد في القرآن المجيد محمولة على الظاهر مع كونه مستلزما لهما لكونه في مقام الفعل و لما كان الفعل أو الأثر ليس شيئا على حياله بل ظهور الفاعل و بعبارة أخرى التشؤن و التطور لَمْ يَلِدْ و لَمْ يُولَدْ و لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدًا لم يكن تأويلا- و الإنسان الكامل الفاني عن نفسه الباقي بالله حيث لم يكن له وجود و إرادة و قدرة إلا بوجود الله و إرادته و قدرته كما مر و كما ذكر أنه كنا بنا فغيبا عنا و بقينا بلا نحن و حيث إنه أسفه أسف الله و حبه حب الله و بغضه بغض الله فيده يد الله و عينه عين الله كما في الحديث القدسي المشهور و أيضا قدرة الله التي يبطش بها يد له و العقول الفعالة و النفوس المدبرة الفلكية ذواتها أيد له و أيديها التي علومها الفعلية لكونها فواعل للعناية بالحقيقة أيد له و كذا المشيات النافذة و العزائم الثاقبة للعقول الصاعدة عند إيجاد شيء بالهمة و إجراء خارق العادة فكل الأيدي يده لا كل له بعض و

و صفاته الإلهية.

قال بعض العلماء المعتقد إجراء الأخبار على هيئتها من غير تأويل و لا تعطيل و مراده من التأويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له و التعطيل هو التوقف في قبول ذلك المعنى كما في هذا البيت.

نطق تشبيه و خامشي تعطيل

هست در وصف او بوقت دليل

و منهم من كفر المأولين في الآيات و الأخبار و أكثر أهل الشرع قائلون بأن ظواهر معاني القرآن و الحديث حق و صدق و إن كانت لها مفهومات و تأويلات أخر- غير ما هو الظاهر منها و يؤيده ما وقع في

كلامه ص: أن للقرآن ظهرا و بطنا- و حدا

٥٨٨

و مطالعا

و لو لم يكن الآيات و الأخبار محمولة على ظواهرها و مفهوماتها الأولى من دون تجسيم و تشبيه فلا فائدة في نزولها و ورودها على عموم الخلق و كافة الناس بل يلزم كونها موجبة لتحير الخلق و ضلالهم و

الناس في فهم متشابهات القرآن و الحديث على ثلاث طبقات.

الطبقة الأولى الراسخون في العلم

و هم الذين حملوها على مفهوماتها الأولى - من دون مفسدة يلزم منه نقصا أو نقضا.

كثرة بل الأصل المحفوظ في المراتب الذي هو شيء واحد بسيط كما يعرفه العارف بالأصول البرهانية فليس مرادهم أن اليد المحدودة بما هي محدود و باعتبار وجهها إلى نفسها كما يأتي عن قريب يده تعالى عن ذلك، س ر ه

588 (1) المطلع مقام شهود المتكلم في كلامه

\i كما قال الصادق ع: ما زلت أكرر آية حتى سمعتها من قائلها\E

و من هنا يعلم سر قول بعض العرفاء أن أهل الله و يؤثرون تلاوة كلام الله على كثير من الأدعية لأنهم عند التلاوة ينوبون عن الحق تعالى في التكلم بكلامه، س ر ه

و الطبقة الثانية و هم أهل النظر العقلى من العلماء و الظاهريون من الحكماء الإسلاميين

و هم يأولون تلك الآيات و الأحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية و مقدماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث و لم يتعد بواطنهم و أسرارهم- إلى ما وراء طور العقل الفكرى و العلم النظرى.

و الطبقة الثالثة و هم الحنابلة و المجسمة

من أهل اللغة و الحديث و هم الذين توقفت نفوسهم فى طور هذا العالم و لم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا إلى أن إلههم جسم أو جسمانى تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الأليق بحال أكثر الخلق بل جملة المقتصرين فى العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثالثة كما صرح به صاحب الإحياء فى كتاب جواهر القرآن و ذكر فى كتاب الإحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا أو منزها صرفا و مقدسا فحلا كما يقال كن يهوديا صرفا و إلا فلا تلعب بالتوراة و ظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم أن يكونوا منزها صرفا و مقدسا فحلا فبقى أن يكونوا مشبها مطلقا و الحق أن كلا من طريقي الغالى و المقصر أى المؤول و المشبه انحراف عن الاعتدال الذى هو طريق الراسخين فى العلم و العرفان فكل منهما ينظر فى المظاهر بالعين العوراء- لكن المجسمة باليسرى و المؤولة باليمنى و أما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم أن كل ممكن زوج تركيبى له وجهان وجه إلى نفسه و وجه إلى ربه كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر إلى وجه الحق فيعلم أنه الفائض على كل شىء و الظاهر فى كل شىء فيعود إليه كل خير و كمال و فضيلة و جمال و بالعين اليسرى ينظر إلى الخلق و يعلم أن ليس لها حول و لا قوة إلا بالله العلى العظيم و لا شأن لها إلا قابلية الشئون و التجليات و هى فى ذواتها أعدام و نقائص فينتهى إليها كل نقص و آفة و فتور و دثور قائلا لسان مقاله طبق لسان حاله فى خلو ذات الممكن عن نعت الوجود شفيفها عن لون الكون و قبولها إشراق نور الحق عليها و نفوذ لون الوجود فى ذاتها.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 345

فتشابها و تشاكل الأمر

رق الزجاج و رقت الخمر

و كأنه قدح و لا خمر

فكأنه خمر و لا قدح

إن بعض الجهلة^{٥٨٩} من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء و لم يبلغوا مقام العرفان توهّموا لضعف عقولهم و وهن عقيدتهم و غلبه سلطان الوهم على نفوسهم أن لا تحقق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الأحدية و غيب الهوية و غيب الغيوب مجردة عن المظاهر و المجالي بل المتحقق هو عالم الصورة و قواها الروحانية و الحسية- و الله هو الظاهر المجموع لا بدونه و هو حقيقة الإنسان الكبير^{٥٩٠} و الكتاب المبين الذي هذا الإنسان الصغير أنموذج و نسخة مختصرة عنه و ذلك القول كفر فضيح و زندقه صرفه- لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم و نسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفية و رؤسائهم افتراء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 346

محض و إفك عظيم يتحاشى عنه أسرارهم و ضمائرهم و لا يبعد^{٥٩١} أن يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الأكابر إطلاق الوجود تارة على ذات الحق و تارة على المطلق الشامل و تارة على المعنى العام العقلي فإنهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات و الوجودات الخاصة فيجری عليه أحكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الإلهية كل ما دخل في الوجود فهو متناه و ما قال القونوي في تفسيره للفتحة أو الغيبى الخارج عن دائرة الوجود و الجعل و ما قال في مفتاح الغيب و الوجود تجل من تجليات غيب الهوية و حال معين كباقي الأحوال الذهنية و ذكر الشيخ علاء الدولة في رسالته الشارد و الوارد لأن فوقها يعنى فوق الطبيعة عالم العدم المحض و ظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث و فيها أى في الظلمات توجد عين الحياة هذا القول منه إشارة إلى ما قال في مدارج المعارج و اعلم

589 (1) بالحقيقة هذا الذي اعترفوا به مقام الوحدة في الكثرة و قد أنكروا مقام الكثرة في الوحدة و هو المراد بالوجود المجرد عن المجالي و المظاهر و هو المراد بقول الفحول و منهم المصنف قدس سره بسيط الحقيقة كل الأشياء لا مقام الوحدة في الكثرة و لو كان الأمر كما توهّموه لزم أن يتصور ما هو أكمل من الواجب لأن الوجود الجامع بين المقامين مقام الكثرة في الوحدة و مقام الوحدة في الكثرة و بعبارة أخرى مقام التفصيل في الإجمال و مقام الإجمال في التفصيل كما هو مصطلحهم و بالجملة مقام الخفاء و مقام الظهور أكمل بالضرورة فكل ما يقول به من الكمال له تعالى- هذا القائل المتعرف يقول به ذلك العارف الفحل ذو الرياستين الفائز بالحسنيين و لا عكس فلا شأن إلا و له فيه شأن و له شأن ليس لغيره فيه شأن حتى الإنسان الكبير و أيضا اتفق الكل على أن حقيقة الحق تعالى لا تعرف بكنهها فهو حقيقة الوجود اللاتين الصرف لا الوجود المتعين بتعين الإنسان الكبير إذ الوجود المعروف لنا متعين إما بتعين إمكاني كتعين العقل أو النفس أو الإنسان أو غيرها أو بتعين نوري من الصفات العليا لأنه إما يتصور و يعلم الحقيقة بعنوان الوجود أو بعنوان النور أو بعنوان الحياة أو بغير ذلك من الصفات الكمالية و كل هذه تعين بنفس الحقيقة بلا تعين لا تعرف- بل قد نقلنا عن الشيخ الكامل عبد الرزاق الكاشي قدس سره في تفسير العماء أن كل تعين مخلوق و بالجملة لو لم يكن لتلك المرتبة المذكورة تحقق لم يكن لذلك الاتفاق وجه بل هذا إنكار لذاته الأقدس بذاته سبحانه و تعالى، س ر ه

590 (2) هذا الكلام من المصنف قدس سره و الواو للحال إشارة إلى بطلانه، س ر ه

591 (1) يعني لما كان للوجود إطلاقات فإذا سمعوا من أكابر الحكماء و العرفاء أن الواجب معالي وجود و الوجود يطلق على المطلق الانبساطي و العام من حيث الصدق على أي مصداق كان تطرق هذا الظن و كذا إذا نفوا هؤلاء الأكابر الوجود كقولهم ظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث و قولهم فوق عالم الوجود عالم الملك الودود و نحو ذلك كان من باب نفي الخاص أي نفي الوجود المنبسط أو نفي مفهوم الموجود بما هو مفهوم أو بما هو متحقق في الوجود الخاص و صادق عليه و نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فكونه تعالى وراء الوجود و محيطا به و عاليا عليه باعتبار أنه وجود حق محيط بالوجود المطلق و بالعام من حيث الصدق على الوجود المحدود و هؤلاء الجهلة ظنوا من هذه العبارات أنه تعالى وراء الوجود يقول مطلق فتفوهوا بأن لا تحقق للمرتبة الأحدية- و هذا من بعض الظن\ i\ إنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا*E، س ر ه

أن فوق عالم الحياة عالم الوجود و فوق عالم الوجود عالم الملك الودود و لا نهاية لعالمه انتهى فظهر أنه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلي و إن لم يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز لأن الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ الآثار و منشأ الأكوان- و يمكن أيضا أن يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما و مخبرا عنه و كل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 347

ما لا يكون للعقل سبيل إلى معرفته ذاته و كنه هويته فغير موجود بهذا المعنى - فالوحدة الحقيقية بشرط لا و غيب الغيوب حيث لا يكون لأحد من الخلق قدم في شهوده و إدراكه فيصدق عليه أنه غير موجود لغيره على أن الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان و هو أيضا مرجعه إلى الوجود الرابط فيكون مسلوبا عنه تعالى إذ لا يمكن نيله و ظهوره لأحد إلا من جهة تعييناته و مظاهره لكن تحققه بذاته و كماله بنفسه و وجوده إنما هو بالفعل لا بالقوة و بالوجوب لا بالإمكان فذاته يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الأحدية الصرفة المعبر عنه بالكنز المخفي في الحديث المشهور و يظهر بعد هذا الظهور ظهور آخر على غيره بل على ذاته و هو الظهور طورا بعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعروفة و هذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات القيومية في المراتب العقلية و النفسية بمدارك كل شاهد و عارف- و بمشاعر كل ذكي و بليد و عالم و جاهل على حسب درجات الظهور جلاء و خفاء- و طبقات المدارك كمالات و نقصا و التكثر في الظهورات و التفاوت في الشئون- لا يقدح وحدة الذات و لا ينثلم الكمال الواجبي و لا يتغير به الوجود الثابت الأزلي- عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان و لم يكن معه شيء و لذا قيل-

و ما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدت المرايا تعددا

فصل (31) في الإشارة إلى نفى جهات الشرور عن الوجود الحقيقي⁵⁹²

اعلم أن الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود و شيئية الماهية

⁵⁹² (1) قد يقال الوجود الحقيقي و يراد به الواجب بالذات تعالى شأنه لأنه الوجود في نفسه بنفسه لنفسه و قد يقال و يراد به ما يقابل المفهوم الانتزاعي أي الذي يطرد العدم و هو المراد هاهنا- و هذه المسألة أعني الوجود خير خفيفة المثونة لكونها بديهية و مع هذا ثقيلة الموازين كثرة الفوائد لا بد للساكنين من تذكرها دائما حتى يشاهدوا سريان التجلي فما لم تتح غبار النقص و الشبهة عن ساحة عز حضرة الوجود لم يسغ لك التفوه بأن وجود كل ورد و شوك تجليه تعالى، س ره

و هي المعبرة عندهم بالثبوت فالأولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب و عالم من العوالم و الثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية و ظهورها عند العقل بنور الوجود و انتزاعها منه و الحكم بها عليه بحسب نفس هويته ذلك الوجود في أى ظرف كان خارجا أو ذهنا من غير تدخل جعل و تأثير في ذلك و من غير انفكاك هذه الشيئية عن نفس الوجود كما زعمته⁵⁹³ المعتزلة بل على ما هو رأى المحصلين من المشاءين و قد علمت أن موجودية الماهيات ليست بأن يصير الوجود صفه لها- بل بأن تصير معقولة من الوجود و متحدة به فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهية كما مر ذكره مرارا و بهذه الشيئية يمتاز ماهية الممكن عن الممتنع و تقبل الفيض الربوبى و تستمع أمر كن فيدخل في الوجود بإذن ربها كما أشير إليه في قوله تعالى إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

لا يقال إن ماهية كل ممكن على ما قررت هي عين وجوده و فرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدما عليه قابلا له.

قلنا⁵⁹⁴ نعم و لكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة إجمالية- منشؤها علم الحق الأول بذاته و تعقله لمراتب إلهية و شئونه فتلك الوجودات قبل أن تنزلت و تعددت و تفصلت كان لها في تلك المرتبة السابقة أسماء و صفات ذاتية

ينبعث عنها الماهيات و الأعيان الثابتة فهي في تلك المرتبة أيضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته- كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم إلا أن معلوميتها في الأزل على هذا الوجه- أى باعتبار ثبوتها تبعا لوجودات الحقائق الإمكانية في علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات في المراتب المتأخرة على طبق ثبوتها العلمى في ذات الحق سبحانه- على الوجه الذى أشرنا إليه ثم إذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى و تميزت و تعددت في الخارج اتحدت مع

⁵⁹³ (1) و إن أوهم الانفكاك توصيفهم الأعيان بالثابتة و كذا أوهم التوافق مع المعتزلة حيث إن المعتزلة أيضا عبروا عن الشيئية المنفكة عن كافة الوجودات بالثبوت و لكن أين هذا من ذلك- فإن هذه الشيئية الثبوتية عند العرفاء تطفلية تبعية للوجود العلمى و عند المعتزلة استقلالية و بعبارة أخرى شينيتها الثبوتية عند المعتزلة منفكة عن كافة الوجودات سواء كانت عينية أو علمية و عند العرفاء عن وجوداتها العينية الخاصة بها فيما لا يزال لا عن الوجود العلمى في الأزل، س ره

⁵⁹⁴ (2) هذا إرخاء للعنان و إلا فالتقدم بالتجهر للماهية يكفي في القابلية و استماع أمر كن و لا يلزم التقدم بالوجود على الوجود نعم ما أكره من التقدم بالوجود على الوجودات الخاصة بها في عالم الطبيعة باعتبار أكوانها السابقة و بروزاتها في المنشآت العلمية اللوحية و القلمية و العنائية أظهر و أبين و أقوم و لا سيما بناء على اعتبارية الماهية و أصالة الوجود فإن للوجود تقدما بالأحقية كالماهية المتحققة بالعرض المجهولة بالتبع، س ره

كل منها بالذات ماهية من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل ماهية مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على وجودها المنسوب هي إليه إما في مرتبة علمه تعالى فالأعيان تابعة لوجود الحق تعالى - الذي هو بعينه علمه بوجودات الأشياء إجمالاً⁵⁹⁵ و بماهيات الأشياء تفصيلاً من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق تعالى إذ العلم بالعلّة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيقرر سمعك برهانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى و أما في الخارج فكذلك لأن الفائض و المجمعول ليس إلا أنحاء الوجودات بالذات و الماهيات تابعة في الفيضان و الجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء أن موجودية الأعيان - و قبولها للفيض الوجودي و استماعها للأمر الواجب بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور أحكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مرة و أما الشيئية

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 350

المنفية عن الإنسان في قوله⁵⁹⁶ تعالى **هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً** فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها و خصوصها - لئلا يلزم التناقض و كذا الشيئية المذكورة

في قوله ع: كان الله و لم يكن معه شيء

و معلوم أن ليس للماهيات الإمكانية عند أهل الله و العارفين إلا الشيئية الثبوتية - لا الشيئية الوجودية إلا على ضرب من المجاز و لأجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائزة بالحق أبو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله و لم يكن معه شيء قال و الآن كما كان و ذكر الشيخ علاء الدولة في رسالته فوائد العقائد في صفة أهل الله - و هم الذين يصلون إلى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول و الاتحاد و المشاهدون جمال ربهم كما كان و لم يكن معه شيء و يعرفون أنه الآن كما كان و قال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه و أبصر كل شيء هالك إلا وجهه و أعان كل من عليها فان من غير شك و تخمين و هذا المقام مقام الوحدة.

⁵⁹⁵ (1) المراد بالإجمال بساطة ذلك الوجود الأكيد الشديدي الذي هو ببساطة كل الوجودات. و لهذا كان علما إجماليا في عين الكشف التفصيلي بكل وجود و إنما كان علما بماهيات الأشياء تفصيلاً - لأن ذلك الوجود الوجودي ملزوم الأسماء و الصفات الملزومة للأعيان الثابتة و كلا الأمرين من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود عن وجود الملزوم و الأعيان الثابتة في تلك المرتبة حاق نفس الأمر و عين ما هي عليه لكل شيء فذلك الوجود لوجدانه كل الوجودات و جامعته لجميع الماهيات بتبعية الأسماء و الصفات علم بكل شيء فإن شئت قلت لا يعزب عن علمه مثقال ذرة و إن شئت قلت لا يشذ عن وجوده وجود و عن شيئية أسمائه ماهية و عين ثابت فالمعنى واحد، س ر ه

⁵⁹⁶ (1) فهل بمعنى قد و المراد بالحين المرتبة كما في قوله ع

إِني مع الله وقت E\

و الدهر يمكن أن يراد به المعنى المتداول بين القدماء أي وعاء وجود العقول المفارقة و الأنوار القاهرة و ما في حكمها و الشيئية المنفية في السلسلة النزولية شيئية وجوده الخاص به في عالم الطبيعة كما قال المصنف قدس سره و المثبتة المشار إليها بلفظ الإنسان شيئية الماهية فلا يلزم التناقض كما أشار إليه من حيث نفي شيئية عنه مع إطلاق الإنسانية عليه و يمكن أن يكون الآية إشارة إلى أطوار الإنسان في السلسلة الصعودية فنفي الشيئية أريد به نفي الشيئية الفعلية و إثباتها أريد به القوة لأن قوة الشيء ضعيف منه و المادة من مقومات الشيء، س ر ه

فإذا تقرررت هذه المقدمات فنقول إن الماهيات و الأعيان الثابتة و إن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا و في تفصيل الوجودات لاحقا- لكنها بحسب اعتبار ذاتها من حيث هي بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الأحكام الكثيرة و الإمكان و سائر النقائص و الذمائم اللازمة لها من تلك الحيثية و يرجع إليها الشرور و الآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل فتصير⁵⁹⁷ بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقائص إليه فعدم اعتبار

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 351

الأعيان و الماهيات أصلا منشأ للضلالة و الحيرة و الإلحاد و بطلان الحكمة و الشريعة إذ باعتبار شيئية الماهيات و استناد لوازمها إليها يندفع كثير من الإشكالات.

منها وقوع الشرور في هذا العالم و صدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه و نقص جوهره و سوء استعداده و هاهنا سر القدر على أن بعض المحققين من الموحدين عدوا شيئية الأعيان من جملة شئونه باعتبار⁵⁹⁸ بطونه و علمه بصور تجلياته الذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض في هذه المسألة يحير العقول الضعيفة⁵⁹⁹ و قل من العلماء من لا يكون هذا السر ضرا مضره عليه- و فتنه مضلة لرسوخ علمه و قوة سلوكه و ثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق و صراطه المستقيم و إلى ذلك أشار القونوي بقوله و إن كانت⁶⁰⁰ شئونه أيضا من أحكام ذاته الكامنة في وحدته و لكن ثمة فارق يعرفه الكمل و هاهنا بحار لا ساحل لها و لا مخلص منها إلا لمن شاء الله و قال أيضا و مطلق الظهور حكما للأشياء- مطلق الظهور عينا للوجود و تعين الظهور الحكمي بالتميز المشهود و تعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم⁶⁰¹ بالنسبة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 352

إلى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعينه في مرتبة أخرى و حكمه أيضا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة أخرى و أن حصول الاشتراك في الظهورين بأمر جامع غير الذي امتاز به كل منهما عن الآخر

⁵⁹⁷ (2) كما أن الهيولى في المركبات الخارجية وقاية للحق عن استناد الشرور و الانفعالات إليه و عن نسبة عدم التعادل في فيضه مع أن الرحمن على العرش استوى و ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت، س ر ه

⁵⁹⁸ (1) أي باعتبار أن شيئية الأعيان مظهر اسم الباطن، س ر ه

⁵⁹⁹ (2) بل جل العقول الفكرية لو لم يكن كلهم لأن شيئية الماهيات حيث إنها لا تأبى عن العدم و لا عن النور و الظلمة لا تناسب شيئية الوجود الصرف و النور البحث فكيف تكون هي شئونا ذاتية و هو ظاهر أو فعلية لأنها ليست مجعولة و أنها دون الجعل إلا أن نظر بعض المحققين إلى التوحيد حيث إن لها شيئية و إن كلما هو شيء شأنه و حيث إن كونها غير وجود بنحو عدم الاعتبار- لا اعتبار العدم و قد مر في أوائل الكتاب نقلا عن بعضهم أن الماهيات وجودات و الوجودات عارضة لهذه الوجودات و حيث إنها صور علمية له تعالى و علمه صفة، س ر ه

⁶⁰⁰ (3) هذه العبارة متشابهة لا تدل بمجرد على مطلوب المصنف قدس سره لأن لفظ الشئون في الوجودات أظهر منه في الماهيات و لعل في ما قيل هذه العبارة أو ما بعدها ما يدل على المطلوب و لا يحضرني كلامه، س ر ه

⁶⁰¹ (4) لعلك تظن أن الأظهر حذف العلم لكن لما كان العلم و المعلوم متحدين لم يكن تفاوت، س ر ه

فالثابت⁶⁰² لشيء في شيء من شيء بشرط أو شروط أو المنتفى عنه لا يثبت له و لا ينتفى عنه بعدم ذلك الشرط و الشروط مرتبة كان الشرط أو حالا أو مكانا أو زمانا أو غير ذلك و أحكام الوجود من حيث كل تعيين و بالنسبة إلى كل معين من المراتب و الأحوال و نحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل و إن تناهت الأصول انتهى كلامه

فصل (32) فيه يستأنف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور و الآفات لطبيعة الوجود على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية

لعلك قد تظنت مما سلف ذكره بأنه متى تجلى الوجود الحق الأحدي على ماهية من الماهيات المتباينة بحسب مفهومها و شئيتها و لوازمها و قد قذف بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده أو واجبه به حقا بحقيقته [بحقيقته] ظهر في كل منها بحسبها و تلون بلونها و اتصف في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفه خاصة و نعت معين و قد علمت سابقا أن تلك الصفات و النعوت الذاتية المسماة بالماهيات عند الحكماء و بالأعيان عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض و المجعول إنما يكون هو الوجود لا الماهية فالتخالف بين الماهيات بحسب الذات و بين الوجودات بنفس الشدة و الضعف

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 353

التقدم و التأخر و العلو و الدنو و بالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كالماء الواحد⁶⁰³ في المواضع المختلفة فمنه عذب فرات و منه ملح أجاج و كشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الألوان.

و قال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالته له في شرح بعض الأحاديث كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عريا عن الأوصاف المختلفة التقييدية و كان في غاية اللطف فإذن ظهوره و تعيينه في حقيقة كل متعين و مرتبة و عالم إنما يكون بحسب قابلية الأمر المتعين و المرتبة المقتضية تعيينه و ظهوره انتهى فقد ظهر أن كل ما نسب إلى المظاهر و المجالي من الأفعال و الصفات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه و مسلوب عنها من وجه إذ لكل موجود خاص جهة ذات و ماهية و جهة وجود و ظهور - و ليس للحق إلا إفاضة الوجود على

⁶⁰² (1) المثال لكون الشرط مرتبة أن العقل ثابت له من شيء هو الوجود المفارقة في شيء أي في حد هو أعلى مراتب التجرد الإمكانى بشرط عدم الوساطة بينه و بين الواجب تعالى ما لم يثبت منع عدم ذلك الشرط و المثال لكون الشرط حالا أنه ثابت للأسد من الشجاعة حد منها بشرط مزاج حار و لكون الشرط مكانا أنه ثابت للنبات من النشور في المقدار حد بشرط مكان مواجهة للشمس و كذا بشرط زمان الربيع مثلا، س ره ⁶⁰³ (1) كما أشير إليه في الكتاب الإلهي بالماء الذي في الأدوية بقدرها و عبر من الماهيات و التعينات بالزبد المحمول على الماء و على الموقدات الذاتية الذاهب جفاء، س ره

الماهيات و له الحمد و الشكر على إفاضة الخير على الأشياء و إذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين ماهية و وجود و حيثيتين إمكان ذاتي و وجوب غيري و صحة إثبات ما ينسب إليه له و سلبه عنه كل منهما بجهة و علمت أيضا أن جهة الاتفاق و الخيرية في الأشياء هو الوجود و جهة التخالف و الشرية هي الماهيات فقد دريت أن التنزيه و التشبيه في كلام الله و كلام أنبيائه ع يرجع إلى هاتين الجهتين و كلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض و تأويل فالإيجاد و الإفاضة و الفعلية و التكميل و التحصل و البقاء و اللطف و الرحمة من جنب الله و قدرته - و القابلية و القصور و الخلل و الفتور و الفناء و الدثور و التجدد و الزوال و القهر و الغضب - من قبل الخلق و استطاعتهم كما نظمهم بعض الفرس حيث قال

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 354

از آن جانب بود ايجاد و تكميل و زين جانب بود هر لحظه تبديل

و التفاوت في القوالب و الحقائق الإمكانية و الماهيات إنما يحصل لها بوجه من نفس⁶⁰⁴ ذواتها و بوجه من الفيض الأقدس المسمى بالقضاء الأزلي الذي هو عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى بالنظام الأليق الأفضل من حيث كونها تابعة لأسماء الحق و صفاته التي هي عين ذاته و وجود تلك الماهيات في الخارج بإفاضة الوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصة و استعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس و هو بعينه القدر الخارجي إذ التقدير تابع لعلم الله تعالى و كلاهما في الوجود غير منفك عن ذاته و هذا لا ينافي حدوث الأشياء و تجددتها و زوال بعضها عند حضور بعض آخر كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى عند معرفة الزمان و الدهر و السرمد - و نحو نسبة هذه المعاني إلى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته و لا في صفاته و لا في أفعاله من حيث إنها أفعاله و عند بيان إحاطته بالزمانيات و المكانيات على الوجه المقدس الشمولي يتبين كيفية تكلمه تعالى مع ملائكته - و رسله لا على الوجه الذي يقوله الأشاعرة.

⁶⁰⁴ (1) أما كون اختلافها من نفس ذواتها فلأنه كما لم يجعل الجاعل السواد سوادا و البياض بياضا لم يجعلهما مختلفين جعلاً بالذات لبطان الجعل التركيبي في الذاتيات و لوازم الذات بل إذا جعلهما جعلاً بسيطا كانا مختلفين بنفس ذاتيهما و أما كون اختلافها من الفيض الأقدس فلما مر من أن للماهيات أكوانا سابقة و برزات متقدمة في مراتب الوجود فاختلافها في النشأة الطبيعة ظل اختلافها في النشأة المثالية و اختلافها هناك ظل اختلافها في النشأة الجبروتية و اختلافها هناك ظل اختلافها في النشأة اللاهوتية المشار إليها بالفيض و ذلك الاختلاف ظل اختلاف الأسماء و الصفات - و أسماؤه و صفاته غير معللة

354 \i و في بعض خطب نهج البلاغة: من قال لم فقد الله E\

، س ره

و الحاصل^{٦٥٥} أن النقائص و الذمائم فى وجودات الممكنات ترجع إلى خصوصيات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 355

المحال و القوابل لا إلى الوجود بما هو وجود و بذلك يندفع شبهة الثنوية و يرتفع توهم التناقض بين آيتين كريميتين من كتاب الله العزيز إحداهما قوله تعالى - مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ و الأخرى قوله تعالى قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ و ما أحسن ما وقع متصلا بهذه الآية إيماء بلطافة هذه المسألة من قوله تعالى فَمَا لَهُؤْلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا و ذلك لأن مسألة العلة و المعلول قد أشكلت على الناس لغموضها و بعد غورها فإن المعلولات إنما هى أستار على وجه العلل و فيها هلك من هلك و الأمر ما ترى العلماء حيارى فيها فمنهم من يثبت الأسباب و منهم من ينفيها و لذا قيل إن الناس فى هذه المسألة بين حيارى و جهال فمن استشفى من هذا الداء العضال و المزلفة التى لا يخلص منها إلا المخلصون أصبح موحدًا لا ينافى توحيده رؤية الأسباب.

و خلاصة تحقيق هذا المقام إن لكل شىء كما مر وجها خاصا إلى رب الأرباب و مسبب الأسباب به يسبحه و ينزهه و يحمده و التأثير الذى يشاهد من الأسباب إنما هو من اسم من الأسماء الحسنى الذى هذا السبب مظهره و سبج له بلسان الذاكرية فى مرتبته لا من نفس ذاته الكائنة فإنها فاسدة باختلاف الحقائق فى الموجودات- يرجع بوجه إلى اختلاف الأسماء لكن الشرور و النقائص ترجع إلى خصوصيات القوابل و استعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها فى المراتب المتأخرة عند نزول حقيقة الوجود و لسان جميع الشرائع الحقّة ناطق بأن وجود كل كمال و خير و سلامة- يضاف إلى الحق تعالى و لزوم كل شر و آفة و قصور و لو باعتبار من الاعتبارات يضاف إلى الخلق كما فى قوله تعالى^{٦٥٦} حكاية عن الخليل على نبينا و عليه السلام وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ فإنه عليه صلوات الرحمن أضاف المرض إلى نفسه و الشفاء

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 356

إلى ربه و فى قوله تعالى أيضا إِنَّ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إشارة إلى أن العذاب للنفوس الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الأول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتائج أعمالها و أفعالها و من لوازم أخلاقها الرديئة فكأنها هى حمالة حطب نيرانها يوم الآخرة لخطيئته سابقة كمن أدى

⁶⁰⁵ (2) النقيصة و الذميمة أعم من العقلية و الشرعية فحد الصلاة و تعينها نقيصة عقلية كحد السيئات الشرعية فهو مستند إليك بما أنت ماهية محدودة باعتبار وجه النفس منك فالآثار بما هى محدودات مستندة إلى مبادي الآثار بما هى ماهيات محدودة و بما هى وجودات و جهات نورانية مستندة إليها بما هى وجود و وجه الله، س ر ه
⁶⁰⁶ (1) و كذا قوله تعالى حكاية عن خضر ع فى موضع\i>ع\i فأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا\i و فى موضع آخر\i فأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يُبْلَغَا أَشَدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا\i و فى موضع آخر\i فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ\i، س ر ه

نهيمته إلى مرض شديد و أن المغفرة و الرضوان من لوازم الوجود [الجود] الأول- و رحمته و إفاضة وجوده على الأشياء حسب إمكان قوابلها و كما

في قول سيدنا محمد ص حيث ذكر في دعائه ع: الخير كله بيدك^{٦٠٧} و الشر ليس إليك

و في حديث آخر عنه ص: فمن وجد خيرا فليحمد الله و من وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه

فقد ظهر أن ليس للحق إلا حمد إفاضة الوجود و إخراج الماهيات من العدم إلى الكون و التحصيل و من القوة إلى الفعل و التكميل و من البطون إلى الظهور و الله الهادي إلى سواء السبيل

فصل (33) في كيفية كون الممكنات مرآيا لظهور الحق فيها و مجالى لتجلي الإله عليها

قد أشير فيما سبق أن جميع الماهيات و الممكنات مرآيا لوجود الحق تعالى- و مجالى لحقيقته المقدسة و خاصيته كل مرآة بما هي مرآة أن تحكى صورته ما تجلى فيها إلا أن المحسوسات لكثرة قشورها و تراكم جهات النقص و الإمكان فيها- لا يمكن لها حكاية الحق الأول إلا في غاية البعد كما ذكره معلم المشائين

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 357

أرسطاطاليس في أثولوجيا و هو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية و بيان ذلك أن للحق تجليا واحدا على الأشياء و ظهورا واحدا على الممكنات و هذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه^{٦٠٨} في مرتبة الأفعال فإنه سبحانه لغاية تماميته و فرط كمال فضل ذاته من ذاته و فاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته- و هذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولي لاستحالة المثلين و امتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي و الشعاع نحو المضىء في النورية فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبى بعبارة و الإفاضة بعبارة أخرى و النفس الرحمانية في اصطلاح قوم- و العلية^{٦٠٩} و التأثير في لسان قوم آخر و المحبة^{٦١٠} الأفعالية عند أهل الذوق- و التجلى على الغير عند بعض الكثرة و التعدد حسب تكثر الأسماء و الصفات في نحو العلم الإجمالى البسيط المقدس فظهرت الذات

⁶⁰⁷ (1) أي الوجود على الإطلاق بيدك الجمالية و الجلالية و مظاهر أسمائك بل نفس أسمائك اللطيفة و القهرية و الشر ليس إليك يؤخذ سالية بسيطة منتقية بانتقاء الموضوع لأننا إذا فحصنا و بحثنا عن الذات و الذاتي للشر لم يبق له إلا العدم كما تقدم فالتنوي الذي يقول نجد في العالم خبرات و شرورا و الخير المحض لا يصدر منه إلا الخير فلا بد للشرور من مبدأ آخر وجودي شرير- قد استسمن ذا ورم و نفج من غير ضررم و لم يفهم أن الشر مرجعه العدم، س ره

⁶⁰⁸ (1) أي على ما من صقع نفسه فإن الوجود المنبسط كالمعنى الحرفي ليس باننا عنه لا هو و لا غيره و يمكن أن يكون مبنيا على ما قال بعض المحققين من كون شئنية الأعيان من جملة شئونه كما مر أو لما كانت الماهيات اعتبارية فالتجلي على الوجودات و هي عن سنخ الوجوب، س ره

⁶⁰⁹ (2) لكنها على التحقيق هي التشؤن، س ره

⁶¹⁰ (3) و مقام المعروفة، س ره

الأحدية و الحقيقة الواجبية في كل واحد من مرأى الماهيات بحسبه لا أن^{٦١١} لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة و تجليات متعددة كما توهمه بعض و إلا يلزم انثلام الوحدة الحق تعالى عنه علوا كبيرا.

قال الشيخ محي الدين العربي في الباب الثالث و الستين في كتاب الفتوحات المكية إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه و أنه ما أدرك صورته بوجه لما يراه في غايه الصغر لصغر جرم المرآة أو الكبر لعظمه.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 358

و لا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته و يعلم أنه ليس في المرآة صورته و لا هي بينه و بين المرآة فليس بصادق و لا كاذب في قوله رأى صورته و ما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية و أين محلها و ما شأنها فهي^{٦١٢} متنفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة- أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم و يتحقق أنه إذا عجز و حار في درك حقيقة هذا و هو من العالم و لم يحصل علما بحقيقته فهو بخالفها إذن أعجز و أجهل و أشد حيرة.

أقول و نبه بذلك على أن تجليات الحق أدق و ألطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه و عجزت في إدراكه إلى أن يبلغ عجزها أن يقال هل لهذا المدرك حقيقة أم لا فإن العقول لا يلحقه بالعدم الصرف و قد علمت أنه ليس بلا شيء و لا بالوجود المحض و قد علمت أنه ليس بشيء مباين للمقابل و لا بالإمكان البحث- فالحكمة في خلق المرآة و الحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد إلى كيفية سريان نور الحق في الأشياء و تجليه على مرأى الماهيات و ظهوره في كل شيء بحسبه- فإن وجود كل ماهية إمكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى و الحقيقة و لا عين الذات الواجبية لقصوره و نقصه و إمكانه و لا مفصولا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه.

⁶¹¹ (4) فالظهور واحد فكيف الذات فالتفاوت ليس إلا في المظاهر و هذا أيضا ليس إلا في الظهور الثانوي إذ ليس يساوق الأولي، س ر ه
⁶¹² (1) و نعم ما قيل-

ثم إنه كما ثبت أن تجليه تعالى على الأشياء تجل واحد و إفاضة واحدة إنما حصل تعدده و اختلافه بحسب تعدد الماهيات و اختلافها تحقق و تبين أنه لا تكرار^{٦١٣}

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 359

في التجلي باعتبار مظهر واحد و منه يستفاد أن العلم بكل حقيقة لا يكون إلا حضورها لا حصول شبح آخر منها لأن ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها و إلا لزم التكرار^{٦١٤} و قد نفاه العرفاء كما قد تبين لك.

و من هاهنا ينكشف لدى البصيرة دقيقة أخرى هي أنه قد اختلف الحكماء في أن إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء عند تجردها و اتصالها بالمبدأ الفياض أ هو على سبيل الرشح أو على نهج^{٦١٥} العكس أى من جهة إفاضة صور الأشياء على ذاتها أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعال و لكل من المذهبين وجوه و دلائل مذكورة في كتب أهل الفن و عند التحقيق يظهر على العارف البصير أنه لا هذا و لا ذاك بل بأن سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها و اندكاك جبل إنيتها و بقائها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 360

بالحق و استغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج لا أن ما يراها من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان و إلا يلزم التكرار في التجلي الإلهي و هو مما قد ثبت بطلانه و مما نفاه العرفاء و الحكماء الرواقيون القائلون بأن وجود الأشياء في الأعيان- و هو بعينه نحو معلوميتها للحق^{٦١٦} من الحق لا من الأشياء و أن عالمية الحق سبحانه بالأشياء هي بعينها فيضانها عنه بإشراق نوره الوجودي فكل ما أدركه العارف

⁶¹³ (2) هذا الكلام يستعمل في موضعين أحدهما أنه لا تكرار إذ تجليه تعالى واحد و التكرار يشعر بثنائية ما و ثانيهما ما يساق قول الحكماء المعلوم لا يعاد بعينه و هو قوله تعالى: كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ أي تجليه أن تراهى مكررا بالعرض و بالتبع للمجالي و القوايل فليعرف أن كل أن له تجل جديد و له ظهورات متفنة كما قيل.

عنكبوتان مگس قديد عارفان در دمی دو عید
کنند کنند

و هو المراد هاهنا، س ره
⁶¹⁴ (1) بيان لقوله لا يكون إلا حضورها و المراد بالشبح غير الشبح المصطلح عليه المذكور في مبحث الوجود الذهني لأنه واضح البطلان بل أن يوجد عين الماهية الخارجية بوجود ذهني بحيث تكون الماهية معروضة للكثرة و الاثنينية بنفسها و محصل البيان أن الماهية الإنسانية مثلا إذا علمناها فإما أن تكون الماهية المعلومه واحدة وجودا و ماهية أو واحدة ماهية لا وجودا أو كثيرة ماهية وجودا و الثاني مستلزم للتكرار و الثالث مستلزم لكون العلم جهلا لأن شبح الشيء غير الشيء و الأول المطلوب فالماهية بوجودها الخارجي حاضرة عند العالم لكن الموجود الخارجي تترتب عليه الآثار بخلاف الموجود الذهني و المفروض أن الأمر واحد فالماهية الخارجية ذات مرتبتين هي معلومة واقعة في الذهن بإحداهما و هي في الخارج بالأخرى، ط مدة

⁶¹⁵ (2) يتراءى من ظاهر العكس أنه نفس الرشح لا مقابله و أن تفسيره بالمشاهدة في ذات المبدأ الفعال تفسير بالمباين لكن المراد بالعكس ليس مثل الصورة في المرأة كما هو المراد من الرشح بل انعكاس الإشراق الذي من المبدأ الفعال على النفس من النفس إلى المبدأ الفعال فترى ما فيه من الحقائق كانعكاس الخطوط الشعاعية التي للنير من الأشياء الصيفية إلى نفس النير كما يقول به الرياضيون فقله أي من جهة إلخ تفسير الرشح و قوله أو على نهج مشاهدتها إلخ تفسير العكس و يحتمل أن يكون الترديد في الرشح و العكس ترديدا في العبارة و التفسير لكليهما و يكون قوله أو على نهج مشاهدتها مقابلا لهما، س ره

⁶¹⁶ (1) أي من الجهة النورانية من الحق في الأشياء لئلا يلزم الاستكمال للحق من غيره من حيث هو غيره، س ره

المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الأشياء على ما هي عليها في الخارج لا أشباحها و مثالاتها و أما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الأشياء و يعتقد على حسب ما يراه فيعرفه على صورة معتقده فإذا⁶¹⁷ تجلى الحق له يوم القيامة في غير الصورة التي يعتقد كذلك ينكره و يتعوذ منه- و من هاهنا ينبعث اختلاف العقائد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها من الأشياء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 361

و إليه الإشارة في قوله تعالى

: أنا عند ظن عبدي بي

فيقبل كل أحد منه ما يليق بحاله و يناسبه من التجليات الإلهية و ينكر ما لا يعطيه نشأته و السالك الواصل الفاني يشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق إليه فيحجبه ضيق فناءه و قصور ذاته عن الخلق لضيق الفاني عن كل شيء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق- لضيق وعائه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لأجل فناءه عن كل شيء ذاهل عن مراتب الإلهية و تجلياته الذاتية و الأسمائية و أما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر و المجالي الراجع إلى التفصيل مستمدا من الإجمال فيشاهد الحق على وجه أسمائه و صفاته فيرى الخلق بالحق فيسير في أرض الحقائق التي أشرقت بنور ربها- فيكون علمه في هذا المقام بالأشياء من

⁶¹⁷ (2) هكذا حقق الشيخ محي الدين و قد نظمه في سلسلة الذهب بقوله-

در همه صورتش مشاهد
باش

تخته جمله عقاید باش

حق تجلی کند بجمله
صور

روز محشر که بر عموم
بشر

نبود جز بوفق معتقدش

آن تجلی ز حضرت احدش

و هذا معنى ما قيل-

و ليس له إلا جلالك
سائر

جمالک في کل الحقائق
سائر

فليس السائر إلا أنه ليس بجسم و ليس بجوهر و ليس بعرض و نحو ذلك و هذه صفات الجلال- لكن المحقق البصير الناقد يصفه بصفات جلاله مع شهوده سريان نور جماله في كل ذرة و ذرة فإنه يرى في الجسم وجودا و قياما بالذات و الوجود أينما تحقق وجه الله النوراني و القيام بالذات حق القيوم تعالى فلا يسلبان عنه تعالى إنما يسلب حده و نقصه و كذا الجوهر المطلق له قيام بالذات في المفارقات و المقارنات و بقاء بالشخص في المفارقات و بالنوع في المقارنات بل بالشخص بناء على أن عدم بطريان الضد و لا تضاد في الجواهر و لا يسلب البقاء عنه هو الباقي و كل شيء هالك- و المسلوب منه تعالى ماهية الجوهر المعتبر في حده بقولهم ماهية إذا إلخ و كذا العرض كمال الموضوع و تشخصه و هو الكمال المطلق و التشخص المحض و المسلوب منه تعالى الماهية و الحاجة فإذن جماله جلاله و جلاله جماله و الحجاب عدمي أو شدة الظهور و قصور المدارك،
س ر ه

جهة العلم بمبدأ الأشياء و مظهر وجوداتها و مظهر أعيانها الثابتة و ماهياتها فيصدق حينئذ أنه يرى الأشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السماوات و الأرض^{٦١٨} فثبت أنه كما أن الأشياء - بوجه مرآتي ذات الحق و وجوده فكذاك الحق مرآة حقائق الأشياء لكن مرآتيه كل واحد من المرآتين بوجه غير الأخرى و بيان ذلك أن كل واحدة من المرآتي التي هي غير ذات الحق كمرآتي ماهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود و مرآتي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال و القوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر الصور الخيالية و الجليدية و الماء و البلور و الحديد التي كل منها مظهر للصور المبصرة و الحاسة السمعية و الذوقية و الشمية و اللمسية التي هي مظاهر للمحسوسات الأربعة إنما يكون مرآتيها - لأجل خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر له من الصور و الكيفيات التي هي مظاهر و مرآتي لشهودها لكن لما لم يكن حيثية مرآتيها هي بعينها حيثية ذاتها و وجودها لتقيد لوجودها

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 362

ذات كل منها بقيد وجودي لم تكن صادقة من كل الوجوه و إن لم تكن كاذبة أيضا من كل الوجوه فأنت إذا نظرت إلى خصوص ذات المرآة و كونها من حديد أو زجاج مثلا - حجبك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التي فيها و لا يكون هي عند ذلك مظهرا لها لتقيدها و حصرها و إذا قطعت النظر عن الحديد أو الزجاج و لم تنظر إليه نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا فعد ذلك تنظر إلى الصورة المقابلة و تلك الخصوصية حكمها باق و إن لم يكن ملتفتا إليها فلأجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المرآة حجابا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية و لهذا اختلف المرآتي^{٦١٩} صغرا و كبرا و استقامته و اعوجاجا و ظهورا و خفاء لأجل اختلاف خصوصيات المرآة تحديدا و تقعيها و صقاله و كدوره و إن لم تكن ملحوظة و كذا حكم باقى المرآتي الإمكانية.

و أما الحق^{٦٢٠} سبحانه فلكون ذاته ذاتا فياضة يفيض عنه صور الأشياء و معقوليتها - يكون ذاته مظهرا يظهر به الأشياء على الوجه الذي هي عليه و بيان ذلك أن ذاته بذاته من غير حيثية أخرى مبدأ للأشياء فكذاك شهود

⁶¹⁸ (1) و أشير في الكتاب الإلهي إلى المقام الأول بقوله تعالى: سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ E إلى المقام الثاني بقوله تعالى: أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ E، س ره
⁶¹⁹ (1) كذا في كثير من النسخ و الصواب اختلف المرئي، س ره
⁶²⁰ (2) فيه إشارة إلى ترجيح مرآتيه الحق للأشياء على العكس بوجه.

منها أنه محل صدوري لها و نسبته إليها إيجابية وحدانية و هي محل قبولي له و نسبته إليها إمكانية فقدانية.
و منها أنه يحاكيها على ما هي عليه و أنها ليست كذلك لكن عند العرفاء الترجيح بالعكس لوجهين - أحدهما أن المرأة آلة للناظر و الحق ينبغي أن يكون هو الملحوظ بالذات.
و ثانيهما أن المرأة مختفية في ظهور المرئي و في نظر السالك لا بد أن يكون الماهيات مختفية لا الحق.
و التوفيق أن منظور المصنف قدس سره ترجيح نسبة الإراءة إلى الحق في نفس الأمر - و منظورهم ترجيح مرآتي الأشياء بالنسبة إلى دأب السالك و ديدنه فإن للمرأة صفتين أحدهما الإراءة و الإظهار و هو شأن نور الأنوار و الثانية الاختفاء و هي شأن الماهيات،

ذاته مبدءاً شهود الأشياء لأن العلم التام بالعلّة التامة يوجب علم التام بالمعلول و كما أن شهود ذاته ليس و لا يمكن إلا بنفس ذاته

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 363

بل ذاته و شهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين و لا تعدد حيثيتين و هما العلتان لوجود الخلق و شهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصور إلا بعين وجودها إذ العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما أن وجود الأشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها و شهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق و مشهوديته فثبت و تحقق أن ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الأشياء الكلية و الجزئية على ما هي عليه في نفس الأمر بلا شوب غلط و كذب بخلاف مرائي الممكنات.

تفريع:

قد علم بما ذكر أنه لا يمكن معرفة شيء من الأشياء إلا بمعرفة مبدعه و خالقه كما مر ذكره سابقاً إذ وجود كل شيء ليس إلا نحوه واحداً لا يحصل إلا من جهة واحدة لما علمت من امتناع تكرار شيء واحد- و انتفاء الاثنينية في تجلي الحق و انكشف صحة قول الحكماء أن العلم اليقيني بأشياء ذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها فحقق هذا المقام إن كنت من من ذوي الأقدام.

تعقيب:

قد وضح لديك مما ذكر كيفية ما قرع سمعك في الفلسفة العامة- أن العلم بالعلّة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين و أما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب إلا العلم بالعلّة المطلقة لا بخصوصيتها و السر في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من أن العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه- و أما المعلول بخصوصه فلا يستدعي إلا علّة مطلقة لأنه مجرد دعوى بلا بينة و برهان- بل السر فيه أن المعلول كما حققناه ليس إلا نحوه خاصاً من تعيينات العلة و مرتبة معينة من تجلياتها فمن عرف حقيقة العلة عرف شئونها و أطوارها بخلاف من عرف المعلول فإنه ما عرف علته إلا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الإنسان في واحدة من المرائي المختلفة صغراً و كبراً تحديداً و تقييراً و استقامةً و اعوجاجاً و قد حقق الشيخ الجليل محي الدين الأعرابي هذا المطلب تحقيقاً بالغاً حيث ذكر

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 364

فى الفص الشىئى من فصوص الحكم عند تقسيم العطيات إلى الذاتىة و الأسمائىة بهذه العبارة- أن التجلى من الذات لا يكون أبدا إلا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون- فإذا المتجلى له ما رأى سوى صورته فى مرآة الحق و ما رأى الحق و لا يمكن أن تراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه كالمرآة فى الشاهد إذا رأيت الصور فيها- لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلا فيها ثم قال و إذا ذقت هذا ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية فى حق المخلوق^{٦٢١} فلا تطمع و لا تتعب نفسك فى أن تترقى^{٦٢٢} أعلى من هذا الدرج فما هو ثم أصلا و ما بعده إلا العدم المحض^{٦٢٣} فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك و أنت مرآته فى رؤيته أسمائه و ظهور أحكامها و ليست سوى عينه انتهى

تعقيب آخر:

ثم انكشف لك مما تلوناه عليك أن اختلاف المذاهب بين الناس- و تخالفهم فى باب معرفة الحق يرجع إلى اختلاف أنحاء مشاهداتهم لتجليات الحق و الرد و الإنكار منهم يؤول إلى غلبة أحكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض و احتجاب بعض المجالى عن واحد دون آخر فإذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول و يسبحونه عن شوائب التشبيه و النقص- و يمجّدونه عن لوازم التجسم و التكثر فهكذا حال كل من كان من جملة العقول المنزهة المسبحة كععض الحكماء و ينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم و الخيال و النفوس المنطبعة و قواها و هكذا حال من كان فى درجة تلك القوى الإدراكية- بحسب ما يكون الغالب فيه كأكثر الظاهريين و المشبهين إذ ليس من شأنهم إدراك

الحكمة المتعالىة فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 365

الحق الأول إلا فى مقام التشبيه و التجسيم و إذا تجلى بالصفات الثبوتية فتقبله القلوب و النفوس الناطقة لأنها مشبهة من حيث تعلقها بالأجسام و منزّهة من حيث تجرد جوهرها و ينكره العقول المجردة الصرفة لعدم إعطاء نشأتها إلا مرتبة البعد عن عالم التجسيم و التحاشى عنه فيقبل كل نشأ من النشآت العقلية و النفسية و الوهمية من التجليات الإلهية ما يناسبها و يليق بحالها و ينكر ما يخالفها و لم يكن يعطيه شأنها و ذلك لأن كل أحد لا يشاهد الحق إلا بتوسط وجوده الخاص و لا يعرفه إلا بوسيلة هويته الخاصة و لا يظهر له من الحق إلا ما يتجلى فى مرآة ذاته المخصوصة فكل^{٦٢٤} قوة من القوى محجوبة عن الحق بنفسها لا يرى أفضل

⁶²¹ (١) أى المخلوق من حيث هو مخلوق لا يرى الحق إلا من وراء حجاب تعينه إلا أنه ليس تعينه فى نظر شهوده، س ره

⁶²² (٢) و أنت أنت، س ره

⁶²³ (٣) أى فى الغناء الصرفة و إن شوه الحق بلا حجاب التعين إلا أن المشاهد و المشاهد هو الحق و لغيره الطمس المحض و المحق الصرفة،

س ره

⁶²⁴ (١) كما فى الحديث تجلى للأوهام بها و بها امتنع عنها قال الحلاج ببني و بينك إني يناز عني- فارفع بلطفك أني من البين، س ره

من ذاتها كالملائكة التي نازعت في حق آدم و كالعقل و الوهم فإن كلا منهما يدعى السلطنة على غيره و لا يذعن له فالعقل يدعى أنه محيط بإدراك الحقائق بحسب قوته النظرية و ليس كذلك لأنه بحسب قوته الفكرية لا يدرك إلا المفهومات⁶²⁵

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 366

الذهنية و لوازم الهويات الوجودية دون حقائقها الخارجية و غاية عرفانه ما دام في مقام الفكر و النظر العلم الجملي بأن له ربا منزها عن النقائص و الصفات الكونية- و هو محتجب عن شهود الحق و مشاهدته تجلياته الذاتية و ظهوراته التفصيلية و نفوذ نوره في أقطار العوالم و كذلك الوهم يدعى السلطنة و يكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من أجل إدراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب من الشيطنة [السلطنة] و كذلك لكل واحد من أشخاص الناس ما سوى الإنسان الكامل حصه من الشرك الخفي أو الجلي لكونه يعبد اسما من أسماء الله- و لا يعبد الله بجميع الأسماء كما أشار إليه في قوله تعالى سبحانه **وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ** و أما الإنسان الكامل فهو الذي يقبل الحق و يهتدى بنوره في جميع تجلياته و يعبد بحسب جميع أسمائه فهو⁶²⁶ عبد الله في الحقيقة و لهذا سمى بهذا الاسم أكمل أفراد نوع الإنسان لأنه قد شاهد الحق الأول في جميع المظاهر الأمرية و الخلقية من غير تطرق تكثر لا في الذات و لا في التجلي أيضا لما مر من أن تجليه تعالى حقيقة

⁶²⁵ (2) أي من حيث التحقق و الصدق على المصاديق كما هو شأن الحكيم الباحث عن حقائق الموجودات لا عن المفهومات بما هي مفهومات. ثم المراد بها العنوانات المطابقة للحقائق بتحصيل الحدود و الرسوم لها و التصديقات اليقينية بها أي يحصل مطالب ما هو و هل هو و لم هو فيها فالعقل الفكري حق له الرئاسة الكبرى و الغبطة العظمى لسيرة في ديار الكليات المطابقة للواقع و عدم مبالاته بقرى الجزئيات الدائرة و رسائيقها- فأين مفهوم الفلك مثلا الذي يحصله العقل من أنه الجسم البسيط ذو الطبيعة الخامسة الخالية من العنصرية و لوازمها الحي الدائم الحركة ذو القوة المحركة الغير المتناهية المظهر للديمومة الحق و القدرة الغير المتناهية الوجوبية من المفهوم الذي في ذهن العامي الوهمي- أي الجسم الذي فوقنا المعلوم له إجماليا نهاية الإجمال أو تفصيليا جهلا تركيبيا أنه فيروزج أو زجاجة و لو أنصف العامي الوهمي في تحصيل العقل مفهوم الجسم المطلق الذي هو أسهل موجود من الحقائق أنه متصل واحد له هيولى و صورة غير مركب من أجزاء لا يتجزى مطلقا و لا من أجرام صغار صلبة قابل لانقسام غير متناه فضلا عن مفاهيم صفات حقيقة الحقائق- و لكن من حيث التحقق كما أشرنا إليه و مفاهيم الحقائق الأخر من المفارقات و المقارنات كذلك لوضع الجبهة ضرورا عند العقل و لذل رقبته دونه ضعة و تطأ رأسه كليا و تطامن ذليلا نعم من عرف الهويات و الوجودات بالعلم الحضوري بنفس علم المبدأ الأعلى و عرف الحقائق الخارجية بحقيقة الحقائق كما في الكمل من النفوس المتأله كاد أن يكون ربا للعقل و العقلاء و نعم ما قيل-

عشق داند که در این
دايره سرگردانند

عاقلان نقطه پرگار
وجودند ولی

كما أشار بقوله و هو محتجب عن شهود الحق، س ر ه
⁶²⁶ (1) و أما ما عاده كالمملك فهو عبد السبوح القدوس و الحيوان فهو عبد السميع البصير- و الجان فهو عبد اللطيف و الشيطان فهو عبد المضل و هكذا و كذا غير الكامل من الإنسان- بحسب الفعلية في غير صراط الله كل يعبد اسما خاصا، س ر ه

واحدة و التكثر باعتبار تعدد شئونه و حيثياته^{٦٢٧} المسماة بالماهيات و الأعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها و لا يتعلق بها جعل و تأثير بل لها مع أنحاء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 367

الوجودات التي هي إظلال للنور الأحدى و رشحات للوجود القيومي ضرب من الاتحاد- فيصير أحكاما لها و محمولات عليها فالكاملون علموا الحقائق علما لا يطرأ عليه ريب و شك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على أرض الحقائق هونا و إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما و هم العقول الضعيفة القاصرة العاجزة عن إدراك التجليات الإلهية في كل موطن و مقام و أما النفوس الآبية الطاغية فهي غير معظمة لشعائر الله- فهم في الحقيقة في جحيم البعد و مضيق الحرمان عن إدراك الحقائق و الأنوار الإلهية- إذ لا يقبلون إلا ما أعطت ذواتهم و قيل فيهم إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أى جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق و إضافته لأنهم حيث اشتبه عليهم الوجودات التي هي نفس فيضات الحق و أنحاء تجلياته بلوازم الماهيات التي هي أمور برأسها و أصنام بحيالها فعبدوها و نسبوا الوجود و الإيجاد في المراتب المتأخرة إليها و لم يعبدوا الحق الأول في جميع المراتب و بحسب كل الأسماء لأنهم لم يعلموا أن الحق هو المتجلى في كل شيء مع أنه المتخلى عن كل شيء فسبحان^{٦٢٨} من تنزه عن الفحشاء و سبحانه من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء.

ذكر إجمالي:

انظر أيها السالك طريق الحق ما ذا ترى من الوحدة و الكثرة جمعا و فرادى فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق و إن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده و إن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة و الكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين و فزت بمقام الحسنيين و الحمد لله ذى العظمة و الكبرياء و له الأسماء الحسنى

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 368

⁶²⁷ (2) كون شئية الماهيات شئونه باعتبار ما نقل سابقا عن بعض المحققين، س ره
⁶²⁸ (1) حكى أن القاضي عبد الجبار المعتزلي صادف الشيخ أبا إسحاق الأسفرانني الأشعري- في بيت صاحب بن عباد فقال القاضي تعريضا بالشيخ سبحانه من تنزه عن الفحشاء و قال الشيخ في الحال سبحانه من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء و قد جمع الفقرتين المصنف من أخذ الجمع و أطرح الطرح و إليك و القدح و الجرح، س ره

فصل (34) في ذكر^{٦٢٩} نمط آخر من البرهان على أن واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته^{٦٣٠} شيء من الأشياء

اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة و كل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء- و برهانه على الإجمال أنه لو خرج عن هويته حقيقته شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء و إلا لصدق عليه سلب ذلك الشيء إذ لا مخرج عن النقيضين و سلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه و قد فرضناه^{٦٣١} مسلوبا عنه هذا خلف و إذا صدق سلب ذلك الشيء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 369

عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء و لا حقيقة شيء فيكون فيه تركيب و لو بحسب العقل بضرب من التحليل و قد فرضناه بسيطا هذا خلف.

و تفصيله^{٦٣٢} أنه إذا قلنا إن الإنسان ليس بفرس فسلم الفرسية عنه لا بد

629 (1) هذه مسألة غامضة مذكورة في أكثر كتبه حتى مختصراته كالعرشية و المشاعر قل من يهتدي إليها إلا أرسطو باعتقاد المصنف قدس سره و ما عندي أن كثيرا من العرفاء اهتدوا إليها- حتى اصطلاحوا في التعبير عنها بمقام التفصيل في الإجمال كما لا يخفى على متتبع في كلامهم- و من محسنات هذه المسألة أن أحد المخالفين في غاية الخلاف صار دليلا على الآخر فإن غاية البساطة و الوحدة اقتضت أن يكون هو الكل الذي في غاية الكثرة التي لا كثرة فوقها و هذا كما قد يكون ما هو مناط الشبهة بعينه مناط الدفع كما في الشبهة الثنوية و الدفع الذي تفاخر أرسطو به- و قد قال بعض العرفاء عرفت الله جمعه بين الأضداد و مسألتنا هذه أحد مصاديقه ثم أعجوبة أخرى ما قالوا بسيط الحقيقة كل الأشياء و ليس بشيء منها أي ليس بشيء من حدودها و نقائصها و عند العالم المحقق المدقق لا عجب في هذه المضادات إذ لا مضادة حقيقة و بالحقيقة هذه المسألة قوله تعالى: $\text{لَا يَكُنْ شَيْءٌ عِندَ اللَّهِ كَالشَّيْءِ عِندِ الْإِنْسَانِ}$ ، س ر ه

630 (2) و أما ماهية السرابية بما هي سراب و الحد و النقص فهو خارجة عن حقيقة ما هو حقيقة الحقائق و ليست داخلية فيه بالسلب البسيط التحصيلي المنقضي الموضوع أو نقول فيكون ذلك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه و هو المطلوب فيكون التقرير بطريق الدليل المستقيم و على ما ذكره قدس سره التقرير بطريق دليل الخلف و كلاهما مستقيم، س ر ه

631 (3) و بعبارة أخرى من الوجود و العدم من الواجب و الامتناع و بعبارة أخرى من الوجدان و الفقدان. إن قلت العدم و نظائره ليست بشيء فكيف التركيب.

قلت أولا منقوض بأنه لو تركب الواجب من ماهية و وجود لحكم العقول بأنه يلزم تركبه من شيء و شيء و الحال أن الماهية أيضا ليست بشيء أعني شينية الوجود.

و إن قلتم إن الماهية و إن ليس لها شينية الوجود لكن لها شينية نفس الماهية و هذه أيضا شينية كما مضى قبيل ذلك. قلنا مثله في شينية العدم و كما أنه لو لم يعتبر شينية الماهية لم يكن الممكن زوجا و لم يتحقق القابلية و المقبولية و لا استماع أمر كن و لا جنة و وقاية للحق تعالى و لا غير ذلك من الأحكام العرفانية و الحكمية كما مر كذلك لو لم يعتبر شينية العدم لم يتحقق الإمكان و نظائره فإنه إذا لم يعتبر فما الذي يساوي مع الوجود في الممكن أو يسلب ضرورته في الممكن الخاص أو العام و كفاك قولهم الشيء إما وجود و إما ماهية و إما عدم بل العدم و نظائره قد تكون خارجية و قد تكون ذهنية أي يكون الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده حتى يلزم التهافت و ثانيا نقول شر التركيب هو التركيب من الوجود و العدم و من الإيجاب و السلب إذا كان السلب سلب الكمال لا سلب النقص لأنه سلب السلب فيرجع إلى الإثبات بل لا تركيب إلا هو إذ التركيب يستدعي نسخين و إذا كان لأحد الشينين ما يحاويه و لا يكون للآخر تحقق السنخان و أما إذا كان لكل ما يحاويه و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فلم يكن التركيب حينئذ و التركيب من الوجود و الماهية أيضا يرجع إلى اعتبار الوجود و العدم، س ر ه

632 (1) لما بني في الإجمال على أن حيثية السلب يكون غير حيثية الإثبات ليلزم التركيب و لم يتعرض لشق الآخر و هو أن يكون السلب بعينها حيثية الإيجاب حتى لا يلزم التركيب تعرض لإبطاله في التفصيل و لكن مع هذا عازر شق آخر فإن التفصيل في المقام أن يقال حيثية السلب أو المحكي عنه به أو المصحح لصدقه أو ما شئت فسمه إما عين حيثية الإيجاب أو غيرها و قد أبطلهما و إما لا حيثية له أصلا و هو الأظهر لأن السلب لا يستدعي موضوعا و يصدق مع انتفاء الموضوع.

و الجواب أن الكلام في الموضوع الموجود و السلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الإيجاب العدولي و الموجبة السالبة المحمول و يؤول إليهما و المصنف قدس سره كرر الإشارة إليه منها التعبير بلا فرس و منها ما هو من الصريح قوله إذ ليس سلبا بحتا و قوله و كل مصداق لإيجاب سلبه محمول. إن قلت انتزاع المفاهيم المختلفة من وجود واحد يجوز فلم لا يجوز كون حيثية واحدة مصداقا للإنسانية و اللافرسية مثلا-

و أن يكون من حيثية أخرى غير حيثية الإنسانية فإنه من حيث هو إنسان إنسان لا غير و ليس هو من حيث هو إنسان لا فرسا و إلا لكان المعقول من الإنسان بعينه- هو المعقول من الالفرس و لزم من تعقل الإنسانية تعقل الالفريسيه إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود و ليس كذلك فإننا كثيرا ما نتعقل ماهية الإنسان و حقيقته مع الغفلة عن معنى الالفريسيه و مع ذلك يصدق على حقيقة الإنسان- أنها لا فرس في الواقع و إن لم يكن هذا الصديق عليها من جهة معنى الإنسان بما هو معنى الإنسان فإن الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان شيئا من الأشياء غير الإنسان و كذا⁶³³ كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي إلا هي و لكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شيء من الأشياء غير نفسها- فالإنسان في نفس ذاته إما فرس أو ليس بفرس و هو إما فلك أو غير فلك و كذا الفلك إما إنسان أو غير إنسان و هكذا في جميع الأشياء المعينة فإذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الإنسان مثلا في الواقع سلب الفرس فتكون ذاته مركبة من حيثية الإنسانية- و حيثية الالفريسيه و غيرها من سلوب الأشياء فكل مصداق لإيجاب سلب محمول عنه عليه لا بد و أن يكون مركب الحقيقة إذ لك أن تحضر صورته في الذهن و صور ذلك المحمول مواطاة أو اشتقاقا فتقاييس بينهما و تسلب أحدهما عن الآخر فما⁶³⁴

به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه أنه ليس هو فإذا قلت ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب و إلا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحثا بل لا بد و أن يكون موضوع هذه القضية أي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد و أمر آخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة من قوة أو استعداد أو إمكان أو نقص أو قصور و أما الفعل المطلق فحيث لا يكون فيه قوة و الكمال المحض ما لا يكون فيه

قلت نعم يجوز إذا لم يكن بين المفاهيم تعاند كالوجود أو الوحدة و التشخص و العلم و القدرة و نحوها و أما إذا كان فلا كالعالية و المعلولية و المحركة و المنحركة و الإيجاب و السلب، س ر ه

633 (1) المراد بالماهية معناها الأعم أي ما به الشيء هو هو حتى يشمل حقيقة الوجود كما نحن بصدد، س ر ه
634 (2) إن قلت الكلام في أن الإنسان ليس بفرس مثلا لا أن الإنسان ليس بإنسان فما وجه قوله فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه أنه ليس هو- قلت لما كان المراد سلب الشيء بما هو حقيقة و بما هو وجود و موجود لزم ما ذكره قدس سره البتة لأن وجود الإنسان و وجود الفرس واحد لا اختلاف شخصي بينهما أعني بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعي كما مر في أوائل الكتاب و فيما نحن بصدد أعني الوجود الصرف المسلوب موجود بما هو وجود هذا إلزام كما لا يخفى على الفطن و قد تعرض المصنف قدس سره لهذا الجواب في كتابه المسمى بأسرار الآيات بقوله و يستحيل أن يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الإيجاب- و إن كان كل منهما مضافا إلى شيء فإن المضاف عليه معناه خارج عن معنى المضاف و الإضافة- و التخصيص به تخصيص بأمر خارج و التخصيص بالأمر الخارج لا يغير حقيقة الشيء في نفسها فإذن لو كان معنى ثبوت بعينه معنى سلب ب لكانت طبيعة الثبوت بعينه طبيعة السلب فيكون الشيء غير نفسه و هو محال انتهى، س ر ه

استعداد و الوجوب البحث و التمام الصرف ما لا يكون معه إمكان أو نقص أو توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم إلا أن يكون مركبا من فعل وقوة و كمال و نقص و لو بحسب التحليل العقلي^{٦٣٥} بنحو من اللحاظ الذهني و واجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة و إمكان أصلا فلا يسلب عنه^{٦٣٦} شيء من الأشياء إلا سلب السلوب

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 372

و الأعدام و النقائص و الإمكانات لأنها أمور عدمية و سلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء و كمال كل ناقص و جبار كل قصور و آفة و شين فالمسلوب عنه و به ليس إلا نقائص الأشياء و قصوراتها و شروها لأنه خيرية الخيرات و تمام الوجودات- و تمام الشيء أحق بذلك الشيء و أكد له من نفسه و إليه الإشارة^{٦٣٧} في قوله تعالى **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ** و قوله تعالى **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ** و قوله تعالى **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**

فصل (35) في أن الإمكان و إن كان متقدما على الوجود كما مر و كذا القوة و إن كانت متقدمة على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الأسباب الذاتية للوجود

فنقول أولا الإمكان أمر عدمي كما مر و الأمور العدمية غير صالحة للسببية و التأثير فلا يصلح الإمكان لأن يكون سببا و لا جزءا من السبب و ذلك لأن سبب الشيء ما يفيد ثبوت شيء و المفيد للثبوت لا بد و أن يكون له تعين و خصوصية- باعتبارها يتميز بسببية شيء عن غيره و إلا فكونه سببا ليس أولى من كون غيره سببا و كل ما له في ذاته تعين و خصوصية فهو ثابت فإذا كل سبب فهو ثابت و بعكس النقيض كل ما ليس بثابت فإنه لا يكون سببا و بهذا البيان يتبين أنه لا يمكن أن يكون جزء سبب لأن جزء السبب سبب لسببية السبب و يعود إلى ما ذكرناه أولا فاعتبار الإمكان و لا اعتباره واحد كسائر السلوب الغير المتناهية و إن كانت لازمة لذات المؤثر.

⁶³⁵ (1) كتحليل الممكن بالماهية و الوجود و تحليل النوع البسيط إلى الجنس و الفصل- و التركيب التحليلي أيضا محذور شديد لأن العقل الذي يحكم بأنه لا يجوز في الواجب بالذات شيء و شيء كيف يسوغ التحليل أم كيف لا يعده محذورا و هذا هو التركيب المدلول عليه بقولهم كل ممكن زوج تركيب، س ر ه

⁶³⁶ (2) إن قلت لفظ السلب مستدرك قلت الاستثناء مفرغ و التقدير فلا يسلب عنه شيء سلبا- إلا نحو سلب السلوب فالمستثنى منه مفعول مطلق و رأيت في نسخة زيادة أن بعد إلا و حينئذ لا إشكال أصلا، س ر ه

⁶³⁷ (1) الإتيان الأوليان في الوحدة في الكثرة أظهر منهما في الكثرة في الوحدة و الثاني هو مسألة بسيط الحقيقة كل الأشياء لا الأول كما ذكرناه سابقا، س ر ه

الحجة الثانية أن الإمكانات في الممكنات إما أن يكون تباينها في العدد فقط - أو هي متباينة في الماهية فإن كان تباينها بالعدد فقط استحال أن يكون إمكان شيء علة لوجود شيء لتساوى أفراد طبيعته واحدة في الأحكام الثابتة لبعضها لذاته فلا

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 373

يكون استناد التأثير إلى بعض الإمكانات أولى من استناده إلى غير ذلك البعض - فيلزم أن يصدر من كل واحد من الإمكانات مثل ذلك المعلول مثلا إذا جعلنا إمكان وجود الفاعل علة لوجود الفلك وجب أن يصدر من إمكان كل موجود فلك و أن لا ينتهي الأفلاك بل يصدر من كل فلك فلك إلى لا نهاية و أما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لأنه مقابل للوجوب و هو معنى واحد و نقيض الواحد^{٦٣٨} واحد و لأنه يصح تقسيمه إلى إمكان الجوهر و إمكان العرض ثم إمكان الجوهر يصح تقسيمه إلى إمكان الجسم و إمكان غير الجسم و مورد القسمة لا بد أن يكون مشتركا و لأن المعقول من الإمكان في جميع الأفراد أمر واحد و الاختلاف وقع في أمور خارجة عن مفهومه و هذا يوجب كونه ماهية نوعية لا يختلف إلا بالخارجيات و لأنه أمر عدمي كما مر و الأعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع أن الإمكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود^{٦٣٩} موضوعه أو في وجود أمر مغاير لموضوعه.

برهان آخر لو كان الإمكان مؤثرا في شيء لكان مؤثرته إما بمشاركته من موضوعه أو لا فإن لم يكن بمشاركته الموضوع فذلك ممتنع لأن البرهان قام على أن ما كان غنيا في فعله عن شيء كان غنيا في ذاته عن ذلك الشيء فإذا كان كذلك كان الإمكان جوهرًا مفارقًا هذا خلف و إن كانت مؤثرته بمشاركته من موضوعه - فيكون الإمكان جزءًا من المؤثر و جزء المؤثر مؤثر في مؤثره ذلك المؤثر فذلك التأثير^{٦٤٠} أيضا إما أن يكون بمشاركته الموضوع أو لا بمشاركته و الثاني محال

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 374

⁶³⁸ (1) يمكن المناقشة فيه بأن الإمكان الذي للماهية هو مجموع سلبين لا سلب واحد حتى يناقض مسلوبه و أخذ السلبين وصفا واحدا للماهية أعني اتصافها بسلب ضرورة الطرفين لو أخذ وصفا ثبوتيا كان عدولا لا تحصيلًا و نقيض الوجوب هو السلب التحصيلي لا العدولي و لو فرض بقاؤه على التحصيل كان وحدة السلب بحسب اللفظ فقط و هو في الحقيقة سلبان، ط مدة

⁶³⁹ (2) فمن فروع الأول وجود العلة التامة البسيطة و هو علة الصادر الأول و من فروع الثاني توحيد الأفعال كما مر نقلا عن بهمنيار،
⁶⁴⁰ (3) فيه أولا أنه منقوض بكل ما هو جزء المؤثر مما هو متفق عليه غير الإمكان و ثانيا أن مؤثرته في المؤثرية تأثير في القوام و الاحتياج تألفي و الغناء في الفعل المستلزم للغناء في الذات- المستلزم للجوهرية و التجرد إنما هو الغناء في التأثير الوجودي و احتياج المتأثر احتياج في الوجود- و التشبيه بما مر ليس في موقعه و ثالثا أن المؤثرية اعتبارية فمشاركة الموضوع بجزء المؤثر في المؤثرية بعين مشاركة له في تأثيره في التأثير الأول بلا تأثير مستأنف و لا مشاركة مستأنفة فهذا البرهان مغالطة، س ره

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة؛ ج 2؛ ص 374

كما مر و الأول مستلزم لأن يكون ذلك الإمكان جزءاً من هذا المؤثر و ننقل الكلام إليه- و هكذا إلى غير النهاية و هو محال بلا شبهة لأنه تسلسل في العلل المترتبة المجتمعة- فإن قلت فكيف ذهبت الحكماء إلى أن إمكان العقل الأول مبدأ صدور الفلك و إمكانات العقول مبادئ الأجسام الفلكية فانتهضت الفرصة لأعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام فظهر أن الذي يقال من أن إمكان العقل الأول علّة للفلك الأقصى و وجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلاً عما يدعى التحقيق.

أقول معنى تأثير الإمكان في شيء يرجع إلى مثل قولهم عدم العلّة علّة لعدم المعلول و كما أن ذلك القول ليس معناه أن لعدم تأثيراً في الواقع بل أنه متى عدمت العلّة لم يوجد المعلول فكذلك مرادهم من كون الإمكان سبباً للفلك أن العقل لكون وجوده موصوفاً بنقص إمكانه لا يصدر^{٦٤٢} عنه ما يصدر إلا أمراً ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقة الوجود سبب الوجود و عدم سبب عدم المعنى الذي أومأنا إليه فلم يلزم كون العدمي سبباً للأمر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه أى بالعرض و كذا الكلام في إمكان الماهية و في الإمكانات الاستعدادية- فإنها ليست مؤثرة في وجودات الأشياء مبدعة كانت أو كائنة أما كون الإمكان غير

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 375

مؤثر في شيء فقد مضى بيانه و أما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شيء- فلأن تأثيرها إن كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية في تأثيرها عن المادة فتكون مجردة الوجود عن المادة لما سبق أن الغنى في الفاعلية عن شيء غنى في الوجود عنه لأن الموجدية جزء من الموجدية و المفروض خلافه و هذا محال و إن كانت المادة شريكاً لها في التأثير و شأن المادة القبول و الانفعال لا التأثير و الإيجاب و الشيء الواحد لا يمكن أن يكون له نسبة إلى شيء بالوجوب و الإمكان- فالمادة تستحيل أن تكون فاعلة و لا شريكاً للفاعل فبالقوى^{٦٤٣} الجسمانية^{٦٤٤} على الإطلاق فضلاً عن الاستعدادية يمتنع أن تكون مؤثرة في الوجود

⁶⁴¹ صدر الدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (با حاشية علامه طباطبائي)، 9 جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

⁶⁴² (1) و بعبارة أخرى وجود العقل الأول بما هو نور أو بما هو مضاف إلى الله تعالى منشأ للنور الذي هو العقل الثاني و بما هو مشوب بظلمة الإمكان أو بما هو مضاف إلى نفسه علّة للفلك الأقصى فبالحقيقة المنشأ و العلّة في كلا المقامين هو الوجود باعتبارين، س ر ه

⁶⁴³ (1) الذي تفيد العلّة الفاعلية في المعلول هو ما فيه من جهة الفعلية غير أن المعلولات الجسمانية المادية ليست ببسائط ممحضة في الفعلية ففيها جهات من القوة و النقيصة هي المستندة إلى المادة فمادة الفاعل تعينه على وصفه من معلوله و قصور أثره عن الشمول لغيره كما أن مادة المعلول

و أما معنى كون إمكان الماهية سببا لوجودها فمعناه أن كلا من الوجوب و الامتناع يخرج الشيء عن أن يكون قابلا لتأثير المؤثر فيه و الإمكان لا يخرج عن قابلية التأثير - و لا يمنعه عن ذلك فمرجع الإمكان زوال مانع الفاعلية و التأثير فى شىء فالإمكان مصحح لكون الماهية قابلة للوجود و العدم بهذا المعنى و أما معنى كون الاستعدادات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 376

و الإمكانات القريبة و البعيدة أسبابا للوجود و هو أن فى عالم الاستعدادات توجد صور متضادة متفاسدة و تلبس المادة ببعضها يمنع عن وجود بعض آخر و قبول المادة إياه و هذا المنع فى بعضها أقوى و فى بعضها أضعف فكون المادة مصورة بالمائية - يبعدها عن قبول الصورة النارية و كونها هواء يقربها من قبول النارية ثم كلما كانت صورتها الهوائية أشد سخونة صارت مناسبتها للنارية أقوى و هكذا إلى أن يصير بحيث يستوى نسبتها إلى الطرفين أى الهوائية و النورية فيكون فيها إمكان لهما فإذا اشتدت السخونة بحيث تزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية أقوى من استعدادها لقبول الهوائية فحينئذ قبلت النارية فصارت نارا صرفا فالإمكان الاستعدادى مرجعه زوال المانع و الضد إما بالكلية و هو القوة القريبة أو ببعض و هو القوة البعيدة ألا ترى أن المزاج مع أنه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال له إنه استعداد لوجود الصورة الحيوانية أو النباتية أو الجمادية أى إمكان لها و ذلك لأن تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كمالية فكلما زال صرافة كيفياتها و انهدم جانب تضادها كان قوة قبول المادة لكمال آخر أقوى حتى إذا تم استعدادها للكمال الأقصى و هو بصيرورتها بحيث كأنها زالت عنها تلك المتضادات قبلت من الكمال ما قبلتها المادة الفلكية الخالية عن الصور و الهيئات المضادة أعنى النفس الناطقة لأن المبدأ الأعلى فياض دائما و المادة قد زال عنها المانع فقبلت لا محالة فالإمكانات القريبة و البعيدة مصححات⁶⁴⁵ للقابلية لأن

تعيينه على قبول الأثر و تمنعه عن كماله و محوضته هذا فقصور مادة الفاعل عن التأثير و الإيجاب إنما يمنعه عن مشاركة الفاعل فى فعلية المعلول و أما إعانة الفاعل على الوضع و قصوره عن تمحيض الأثر فلا و كان هذا هو المراد من نفي فاعلية الجسمانيات فى أمثالها و أما أصل الفاعلية فى الجملة فلا طريق إلى نفيه عنها فإن لا نشك فى وجود العلة الفاعلية و قد أثبتناه فى المجردات و لو لا أنا انتقلنا فى ذلك إليها من مشاهدتها فى العالم الطبيعى المشهود لم يكن سبيل إلى إثباته كما أنا أثبتنا العلية و المعلولية بين الطبيعية و بين ما وراءها من طريق الحصول على قانون العلية و المعلولية فى الطبيعيات كيف و هم ينسبون خواص الأنواع إلى صورها النوعية و الحركات على فواعلها - و إنما ينفون فاعلية الأجسام بالنسبة إلى الهيولى و الصور الجوهرية، ط مدة

⁶⁴⁴ (2) أى القوى الجسمانية التى هي قوى فعلية يمتنع أن تكون فواعل إلهية و إن كانت فواعل طبيعية فكيف يكون القوى الانفعالية فواعل إلهية أى مفيدة الوجود، س ره

⁶⁴⁵ (1) يشير بلفظ التصحيح إلى دفع دخل و هو أنا سلمنا أن القوة لا تقتضى وجود المقوي عليه - لكنها أفاضت تهيؤ المادة و قبولها و عاد الإشكال بعينه و الجواب أن المراد بذلك أن القوة واسطة فى العروض دون الثبوت فافهم، ط مدة

معناها يحصل عند ارتفاع الموانع و زوال الأضداد فقد ثبت و تحقق أن الإمكانيات و القوى و كذا الأعدام^{٦٤٦} كلها ليست مؤثرات في وجود شيء من الأشياء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 377

أصلا و إنما هي معدات لصلوح القوابل و المواد كما علمت فإن كل كائن في عالمنا هذا لا بد من سبق العدم عليه و جعله من الأسباب معناه تخليئة المادة عن الصورة السابقة ليتمكن قبولها اللاحقة و كذا الأمور^{٦٤٧} التدريجية لذواتها كالزمان و الحركة- و ما يستلزمهما لا بد في حدوث كل من أفرادها من زوال ما وجد منها بالفعل و كذا حكم المتصلات القارة و التعليميات في أن حضور كل جزء أو جزئي منها في مكان- يستلزم زوال الآخر و غيبته عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب

فصل (36) في أن القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل إلا بمشاركة الوضع

لما ثبت و تحقق أن المفتقر في وجوده إلى شيء مفتقر إليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل و ذلك^{٦٤٨} لأن المادة وجودها وجود وضعي- و كذلك كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمر ذي وضع و لو بالتبع- فيكون فاعليته أيضا بحسب الوضع أعني فاعلية ذات وضع و لو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس إليه لم يفعل فيه.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 378

و إن أردت زيادة شرح فنقول كل قوة تقتضي أثرا و فعلا فلا يخلو إما أن يكون تأثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون^{٦٤٩} تأثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تأثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما هو أقرب إليه كان أولى بقبول ذلك الأثر و إما أن لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها في محل مترتب على تأثيرها في محل آخر مثال الأول القوة النارية فإن تأثيرها مختلف بحسب القرب و البعد لما أثرت فيه بالقياس إلى محلها-

⁶⁴⁶ (2) إشارة إلى مسألة أخرى هي ما قالوا إن العدم من المبادي للكانتات و ما قال أرسطاطاليس إن العدم أحد الرؤوس الثلاثة للكانت و الآخران هما المادة و الصورة فتوجيهه أنه لو لا العدم أي تخليئة المادة عن الصورة السابقة لا يتحقق هذه الكائنة، س ر ه

⁶⁴⁷ (1) هذا بيان آخر لكون العدم من المبادي و الفرق بينه و بين الأول أن العدم هاهنا كمبادي القوام و هناك كمبادي الوجود و أيضا هاهنا العدم مجامع و هناك العدم مقابل و يزيد المقام إيضاها وقوع الحركة في الجوهر و عندي توجيه آخر و هو أنه لو لا العدم لم يتحقق الإمكان لأنه تساوي الوجود و العدم و الإمكان من المبادي لأنه علة الحاجة بل نقول لو لم يعتبر العدم الذي في مراتب الوجود سوى الوجود الواجب بالذات المحيط بكل وجود لم يتحقق المراتب و علمت أن كل مرتبة من الوجود سوى مرتبة فوق التمام و إن لم يتركب من مادة و صورة أو جنس و فصل أو نوع و شخص إلا أنها مركبة من وجود و عدم أو وجدان و فقدان لمرتبة فوقها إذ ليست بسيطة الحقيقة بقول مطلق، س ر ه

⁶⁴⁸ (2) أي الهيولى المجسمة كما هو أكثر إطلاقات لفظ المادة و أما الهيولى فمعلوم أن وجودها ليس وضعيا لأن الوضع متأخر عنها بمرتبتين، س ر ه

⁶⁴⁹ (1) التأثير في الموضوعين ليس بمعنى واحد فإن تأثيرها في الغير أنها فاعل طبيعي له و في مادة نفسها أنها واسطة يمر عليها فيض ما هو فوقها أولا و ذلك بدليل قوله في آخر الفصل بل هي شرط لقبوله ما تقبل من لوازم تلك القوة و بهذا القدر من التوسيط لا يلزم عليه تعطيل القوى و الطبايع، س ر ه

فكلما كان أقرب إليه كان وصول السخونة إليه أشد و أقدم فالقوة متى كانت كذلك نعلم أن لها تعلقا بذلك الجسم إما لاحتياجها في ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوة النارية و إما لاحتياجها في فاعليتها إليه لا في ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول بأنها تفعل بمشاركه الوضع و أما القوة التي لا يتوقف تأثيرها في فعلها إلا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته و يكون إفاضته غير مختصة [مختصة] بشيء دون شيء من الأجسام و جب أن لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد لا في فعلها و لا في ذاتها بل كانت غنية عن الأجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية.

و عند هذا التحقيق⁶⁵⁰ يظهر أن القوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير في وجود المجردات و لا في صفاتها لأن القرب و البعد ما لا حيز له و لا وضع ممتنع - و إذا ثبت هذا ثبت أن القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولى و الصورة المقومة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 379

فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام.

و ليس لقائل أن يقول فكما لا تأثير للجسماني في المجرد لأنه لا وضع له بالنسبة إليه فكذلك يجب أن لا انفعال و لا تأثير للجسماني عن المجردات إذ لا وضع لها بالنسبة إليها فوجب أن لا ينسبوا الأجرام في وجودها إلى شيء من المفارقات.

لأننا نقول⁶⁵¹ يكفي في تحقق تأثير المجرد في شيء كون الأثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق الإمكان الذاتي فاض الأثر عنه سواء كان الأثر في نفسه ذا وضع أو لا و أما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي في تحققها كون الأثر ممكنا فقط بل و أن يكون محل الأثر له نسبة وضعيه من محل القوة الجسمانية و ذلك مستحيل على المفارق و المادة إذا حدثت فيها صورة أو كمال من الجوهر المفارق كانت هي المنفعلة بنفسها لا المتوسطة بين المنفعل و بين غيره و هناك لم تكن المادة هي الفاعلة بل المتوسطة و بين المعنيين فرق.

فإن رجعت و قلت أ ليس حدوث البدن عندهم علته لحدوث النفس و هي من المجردات و لا وضع للبدن بالنسبة إليه.

⁶⁵⁰ (2) إلى قوله و ليس لقائل شروع في ذكر بعض فروع هذا الأصل فذكر منها ثلاثة. أحدها عدم حصول المجرد كالنفس من القوى الفعلية الجسمانية فضلا عن القوى الانفعالية و ثانيها عدم حصول الهيولى عنها حيث لا تقبل الوضع أيضا تلك من جلالتها و هذه من خستها إذ كادت أن تلتحق بالعدم و العدم لا يقبل الوضع و ثالثها عدم حصول الصورة الجسمية عنها لحاجتها إليها في الوجود و الإيجاد و لا يمكن الوضع للقوى بالنسبة إلى محالها، س ره

⁶⁵¹ (1) لأن نسبة المجرد إلى جميع ما تتفعل عنه على السواء و ذات الأوضاع بالنسبة إليه ليست بذوات الأوضاع و لذا كانت الزمانيات بالنسبة إلى العقول المجردات دهريات كما أن الدهريات بالنسبة إلى السرمدي في السرمد، س ره

قلت إنك^{٦٥٢} ستعرف كيفية حدوث النفس على البدن و أن علة حدوثها أمر مفارق و البدن حامل إمكانها بوجه كما^{٦٥٣} سيجيء بيانه فهو شرط على وجه- لفيضان المعلول عن العلة لا أنه مؤثر في ذلك و هكذا حال كل محل لما يحل فيه- و كذا كل قوة حالة في محل فإنها غير مؤثرة فيه بل هي شرط لقبوله ما يقبل من

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 380

لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره إذ لا وضع لكل من المحل و الحال بالقياس إلى صاحبه

فصل (37) في أن الوجود وحده يصلح للعلية و المعلولية

أما الأول فلأن غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الأشياء يتساوى بالنسبة إليه الوجود و العدم فلا يكون في ذاته بحسب ذاته موجودا- فذاته بذاته لا يصلح لأن يكون علة لوجود شيء أصلا لا وجود ذاته و لا وجود شيء آخر- فكل ما هو سبب لشيء فلا بد أن يكون لوجوده تأثير في وجود ذلك الشيء- فالوجود صالح للمؤثرية فلو فرض مجردا عن الماهية لكان أولى بالتأثير لأن الماهية ليست شأنها إلا الإمكان و الحاجة و قد علمت أن لا تأثير للعدميات في شيء- كما أن القوة المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت أولى بالتأثير لخلوصها عن شوائب النقائص و الأعدام على أن ذلك مطلب آخر و الذي نحن فيه أن الوجود صالح للعلية مطلقا.

و أما الشك الذي أورده الإمام الرازي و هو أن الوجودات إما أن يكون تباينها في العدد فقط أو هي متباينة في الماهية فإن كان الأول فاستحال أن يكون وجود شيء علة لوجود شيء آخر إذ لا أولوية في تقدم بعض أفراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لأنها متساوية الأقدام في ذلك و إن كان الثاني فهو مستحيل لأن الوجود ينقسم إلى وجود جوهر و وجود عرض و وجود الجوهر ينقسم إلى وجود الجسم و وجود غير الجسم و وجود العرض ينقسم إلى وجودات الأجناس العرضية و مورد التقسيم يجب أن يكون معنى واحدا و لأن^{٦٥٤} المعقول من الوجود أمر بديهي

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 381

و هذا الأمر المعقول قدر مشترك بين الوجودات و الاختلافات إنما تقع في أمور- خارجة عن هذا المفهوم و كل ما خرج عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج و لأن الوجودات إن كانت متخالفة

⁶⁵² (2) يعني أنها في أول الأمر جسمانية وضعية و تتحرك جوهرها حتى تصير روحانية و قوله إن علة حدوثها أمر مفارق جواب آخر هو أن البدن بمزاجه من الشرائط لحصولها، س ر ه

⁶⁵³ (3) في أواسط سفر النفس، س ر ه

⁶⁵⁴ (1) هذا مغالطة لأنه لا يلزم من وحدة هذا و كونه متواطئا تواطؤ المعنوي إنما يلزم لو كان هذا ذاتيا لذاك كما يسري أحكام الحيوان الناطق إلى الإنسان لكونه حدا له و هذا المفهوم البديهي- غير مقوم لمراتب الوجود كما مر في أوائل هذا السفر، س ر ه

الماهيات كانت^{٦٥٥} مركبة من جنس و فصل - فيلزم أن يكون وجود المعلول الأول مركبا فلزم^{٦٥٦} أن يصدر عن العلة الواحدة - أكثر من معلول واحد و هو عندهم باطل.

فأقول إن الأصول السالفة تكفي مئونة إبطال مثل هذه الأنظار الواهية و قد سبق أن حقيقة الوجود أمر واحد بسيط لكنه مشكك بالأشدية و الأضعفية و التقدم و التأخر و أما كون الوجود صالحا للمعلولية فلأن الماهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذى يصلح لها أما نفس الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالماهية و هو متفرع على وجود الماهية الموصوفة - و قد بينا كيفية هذا الاتصاف فبقى أن المعلول بالذات ليس إلا الوجود.

و اعترض الإمام الرازي هاهنا بأن الوجود ماهية واحدة فلو كان تأثير العلة فيه - لكانت عليه صالحة لكل معلول بيانه^{٦٥٧} أن الماء إذا سخن بعد أن لم يكن مسخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات و حقيقتها في الوجود الفائض عليها من المبادئ المفارقة إما أن يتوقف على شرط أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها - لأن الماهية قابلة و الفاعل فياض أبدا فوجب دوام الفيض و إن توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة أو ماهيتها و الأول باطل لأن ملاقاء

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 382

الماء شرط للبرودة و وجود البرودة مساو لوجود السخونة فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونة أيضا لأن ما كان شرطا لشيء كان شرطا لأمثاله و لو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاء الماء لأن الماهية قابلة و الفاعل فياض و الشرط حاصل فيجب حصول المعلول و يلزم من ذلك حصول كل شيء عند حصول كل شيء فلا اختصاص لشيء من الحوادث بشرط و علة و كل ذلك باطل يدفعه الحس.

و أما الثانى و هو أن تكون الماهية هي المتوقفة على الشرط فهو يستلزم المطلوب - فإن الماهية إذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير و كل ما يتوقف على غيره يستدعى سببا و علة و لا محالة ينتهى إلى واجب الوجود فظهر أن الماهيات مجعولة بأنفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه.

أقول قد علمت فساده لأن مبناه على أن الوجود ماهية واحدة مقولة على أفرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك و مع^{٦٥٨} ذلك يلزم عليه أن لا تأثير لوجوده تعالى فى شيء من الأشياء لأن وجوده يساوى لوجود الممكنات

⁶⁵⁵ (1) كأنه لم يفرع سمعه الميز بتمام الذات حتى لا يلزم هذا التركيب كالأجناس العالية و الفصول الأخيرة، س ر ه

⁶⁵⁶ (2) لا يلزم ذلك لأن وجود العلة مركب على هذا الفرض فيصدر الكثير عن الكثير على أن الجنس و الفصل وجودهما سيما في البسائط واحد فهذه الكثرة كالكثرة من الوجود و الماهية في العقل، س ر ه

⁶⁵⁷ (3) قد ذكرناه سابقا في مبحث الجعل النقض بالأفراد المتفقه في الماهية النوعية على تقدير مجعولية الماهية فتذكر، س ر ه

⁶⁵⁸ (1) إن قلت الإمام الرازي يقول إن له تعالى ماهية.

عنده كما صرح به مرارا- فكل ما يصدر عن وجوده يجوز أن يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له في تأثير شيء و المؤثر في شيء لا بد و أن يكون له اختصاص بالتأثير و إلا لكان وجوده كعدمه- و ما كان وجوده كعدمه في حصول شيء لم يكن علته له فلم يكن وجود الباري سببا لشيء تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ثم ذكر أنا بينا فيما مضى أنه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو ذلك الوجود و بين اعتبار موصوفية ماهية السواد بالوجود و بينا أن الوجود يمتنع- أن يعرض الحاجة من تلك الجهة بل إذا نسبنا ماهية الشيء إلى وجوده فحينئذ يعرض له الإمكان و بسببه يعرض له الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية في وجودها لا أن المحتاج

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 383

هو نفس الوجود و أما ما قيل إن الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تأويله.

أقول إن هذا الفاضل و من كان في طبقته زعموا أن المعلول في ذاته لا بد أن يكون له هوية قبل التأثير و عرض له حاجة زائدة على ذاته ثم أفاد العلة وجوده و ليست هذه المعاني متحققة للوجود من حيث كونه وجودا بل للماهية لأن نسبتها إلى وجودها نسبة القابل إلى المقبول و المادة إلى الصورة في ظرف التحليل فلهذا حكموا بأن أثر العلة هو اتصاف الماهية بالوجود لا الوجود و لم يفقهوا أنه لو لا الوجود فمن أين نشأت الماهية حتى اتصفت أولا بالإمكان و ثانيا بالحاجة و ثالثا بالوجوب و رابعا بالوجود و قد بينا كيفية هذه الاتصافات فلا حاجة إلى أن نعيدها- و قد علمت أيضا معنى الافتقار في نفس الوجودات و أنها أفقر إلى وجود الجاعل من نفس الماهيات إليه و علمت معنى الحدوث الذاتي للوجود.

و الذي ذكره فيما قبل في معنى كون الماهيات غير مجعولة أن المجعولية ليست مفهومها و ذلك كما يقال في مباحث الماهية إن عوارض الماهية غير ثابتة لها إذا أخذت من حيث هي أي من هذه الحيشة ليست ثابتة لها لا أنها لا يثبت هي للماهية في الواقع فالماهية مجعولة بمعنى أن المجعولية ثابتة لها و غير مجعولة بمعنى أن المجعولية ليست عين ذاتها.

أقول هذا مراده من التأويل و قد علمت من طريقتنا أن^{٦٥٩} الأول من المعنيين يؤدي إلى الثاني كما بيناه

فصل (38) في أنه لا يشترط في الفعل تقدم^{٦٦٠} العدم عليه

قلت هذا الإيراد إن كان برهانيا فالأمر واضح و إن كان إلزاميا فنقول علة الموجود موجودة فلا بد من الوجود لتلك الماهية حتى يؤثر و الوجود متواطئ عنده، س ر ه

⁶⁵⁹ (1) الأولى أن يقال ثاني المعنيين يؤدي إلى الأول، س ر ه

⁶⁶⁰ (2) أي تقدما زمانيا و كفى في إبطاله لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة، س ر ه

هذا المبحث كالذى فى الفصل السابق و إن كان لائقا بأن يذكر فى مباحث العلّة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 384

و المعلول لكنه يناسب أيضا لمباحث التقدم و التأخر و ما يتلوها فنقول إن لهذا المطلب حيث تعصبت طائفة من الجدليين فيه لا بد من مزيد تأكيد و تقوية فلنذكر فيه

براهين كثيرة.

الأول أن العالم إما أن يكون ممكن الوجود دائما أو ليس إمكانه دائما

الثانى باطل و ذلك لأن إمكانه إن لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته و الممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا و لأن صيرورته ممكن الوجود إما أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون^{٦٦١} ممكنا أزلا و أبدا أو لأمر خارج و ذلك^{٦٦٢} الخارج إن كان دائم الهوية فيكون الإمكان دائما أو غير دائم - فالكلام فيه كالكلام فى الأول و لأن^{٦٦٣} الامتناع الأزلى إن كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لأن لوازم الماهيات يستحيل ارتفاعها و إن كان امتناعه لا لما هو هو فهو لأمر منفصل و ذلك المنفصل إن كان أزليا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع أثره و إن لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام فى الأول حتى ينتهى بالأخيرة إلى واجب لذاته و لزم امتناع ارتفاعه.

فإن قيل ذلك الامتناع و إن استند إلى واجب الوجود لكن تأثيره فى ذلك الامتناع يتوقف على شرط فإذا زال الشرط زال ذلك التأثير.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 385

فنقول^{٦٦٤} ذلك الشرط إن كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع و إن لم يكن واجبا عاد الكلام و لا يتسلسل بل ينتهى إلى موجود واجب الوجود لذاته فثبت أنه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات فى

⁶⁶¹ (1) لأن الموصوف بالإمكان غير موقت لأن العالم ما سوى الله تعالى و هو الماهيات الإمكانية و الماهيات المطلقة مرسلّة عن التوقيت، س ره

⁶⁶² (2) على أنه يلزم الإمكان الغيري و هو باطل، س ره

⁶⁶³ (3) وجه ثالث لكون الإمكان أزليا بطريق الخلف و هو أنه لو لم يكن الإمكان أزليا كان نقيضه و هو الامتناع المقابل للإمكان العام أزليا لكنه يستلزم المحذور فإذا كان النقيض باطلا كان العين حقا و خلاصة الوجود إثبات أزلية الإمكان ثم ندعى الاستلزام بين أزلية الإمكان و إمكان الأزلية لأن الحق تام الوجود قديم الإحسان غنى فى الفاعلية و الفعل المطلق أيضا يكفيه مجرد الإمكان الذاتى خلافا للمتكلمين إذ عندهم أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية كما ستعرف عند قوله و هاهنا إشكال، س ره

⁶⁶⁴ (1) لعلك تقول من جانبهم ذلك الشرط عدم الحادث اليومي فإن كل عدم لكل حادث يومي أزلى ينقطع بوجوده و ما يقال كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه معناه كل موجود ثبت قدمه إلخ فإذا زال ذلك الشرط زال الامتناع فأقول هذا مستلزم للدور فإن زوال امتناع زيد أو العالم الذى من جملته زيد فيما لا يزال موقوف على زوال عدم زيد و زوال عدمه موقوف على وجوده و وجوده موقوف على إمكانه و زوال امتناعه و هو الدور المضمر، س ره

الأزل- و هاهنا إشكال و هو أن الحادث^{٦٦٥} إذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن أن يقال إن إمكانه متخصص بوقت دون وقت- لما ذكرتموه من الأدلة فإذا إمكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام إمكانه خروجه عن الحدوث لأننا حيث أخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءا ذاتيا له إذ الذاتى للشيء لا يرتفع و إذا لم يلزم من دوام إمكان حدوث الحادث- من حيث إنه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة.

أقول كلامنا ليس فى شيء هويته عين التجدد و الحدوث بل فى ماهية تعرض لها صفة الحدوث فإن كثيرا من الأشياء كأجزاء الحركة و الزمان يستحيل أن يكون دائمة فهي ضرورية الحدوث و افتقارها إلى المؤثر من حيث إمكانها لكن إمكانها هو إمكان هذا النحو من الوجود إذ الوجود الدائم يستحيل عليها فإمكانها لا يكون إلا إمكان الحدوث و كون الشيء ممكنا إنما معناه جواز مطلق الوجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 386

عليه لا جواز كل وجود فإن الجوهر يستحيل عليه وجود العرض و السواد يستحيل عليه وجود البياض فالحركة و أمثالها يتسحيل عليها الوجود البقائى.

برهان آخر المحتاج إلى العدم السابق

إما أن يكون وجود الفعل أو تأثير الفاعل فيه و الأول محال لأن الفعل لو افتقر فى وجوده إلى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له و العدم المقارن مناف للفعل و منافى الفعل يمتنع أن يكون شرطا له- و الثانى أيضا محال لأن وجود الأثر ينافى عدمه و المنافى لما يجب أن يكون مقارنا- يجب أن يكون منافيا أيضا و المنافى لا يكون شرطا للبتة فإذا لا الفعل فى كونه موجودا و لا الفاعل فى كونه مؤثرا مفتقر إلى سبق العدم.

برهان آخر أن الحوادث إذا وجدت و استمرت فهي فى حال استمرارها و بقائها

إما أن تكون محتاجة إلى المؤثر أو لا تكون فعلى الأول^{٦٦٦} يكون احتياجه إلى المؤثر أزلا و أبدا لإمكانها و على الثانى إما أن يكون لأجل أنها خرجت عن الإمكان أو يكون مع أنها باقية على إمكانها استغنت عن المؤثر و محال أن يقال إنها خرجت عن الإمكان لأن الممكن لذاته لا يتقلب واجبا لذاته بدهاء و لأن إمكان

⁶⁶⁵ (2) أي الحادث بمعنى المتجدد بالذات و حاصل الدفع أن كلامنا ليس فى المتجدد بالذات- بل فى الماهيات التي يطرأ عليها التجدد كالإنسان و الفرس و البقر و غيرها من الأنواع المحفوظة بتعاقب الأشخاص و يمكن تقرير الإشكال بوجه أظهر و هو أن الحادث اليومى كزيد البشري بديهي الحدوث و مع ذلك إمكانه أزلي كما قلتم و الدفع بوجه أسهل و هو أن كلامنا فى الفعل المطلق- و الذي يكفي فيه مجرد الإمكان الذاتى و زيد لا بد فى وجوده من إمكان استعدادي و حامل لإمكانه الاستعدادي و رابط له بالقديم كقطعة من الحركة الوضعية الفلكية، س ره ⁶⁶⁶ (1) إذ لا حدوث فى حال البقاء لأن الحدوث هو الوجود بعد العدم و البقاء هو الوجود بعد الوجود، س ره

الممكنات إن كان لذاتها فهي دائما ممكنة الوجود و إن كان إمكانها لا لذواتها بل الأمر^{٦٦٧} منفصل فيكون ثبوت الإمكان لها ممكنا فيكون^{٦٦٨} لإمكانها إمكان منفصل و لإمكان إمكانها إمكان ثالث و ذلك يفضي إلى إمكانات منفصلة لا نهاية لها فثبت

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 387

أنها حال بقائها ممكنة فهي^{٦٦٩} حال^{٦٧٠} بقائها محتاجة إلى السبب لأن الإمكان جهة الحاجة.

فإن^{٦٧١} قيل الشيء إذا دخل في الوجود فقد صار أولى بالوجود.

فنقول تلك الأولوية إما أن تكون من لوازم الوجود أو لا تكون من لوازمه - و الأول يوجب المحال لأنه إذا تحقق الوجود تحققت الأولوية و إذا تحققت الأولوية أغنت عن المؤثر و إذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فإذا وجوده يؤدي إلى عدمه و ذلك محال و إن لم تكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالا - لأن تلك الأولوية مفتقرة إلى وجود سبب و الذات مفتقرة إلى الأولوية فالذات مفتقرة إلى وجود سبب الأولوية فلا تكون غنية عن السبب.

برهان آخر افتقار المعلول إلى العلة إما أن يكون لأنه موجود في الحال

أو لأنه كان معدوما أو لأنه مسبوق بالدم و محال أن يكون العدم هو المقتضى لأنه نفى محض لا حاجة له إلى العلة أصلا و محال أن يكون هو كونه مسبوقا بالعدم - لأن كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية تعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فإن حصول الوجود و إن كان على طريق الجواز و الإمكان لكن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم حالة ضرورية لأنه يستحيل أن يقع إلا كذلك و لا يبعد أن يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع أمر ما على طريق

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 388

⁶⁶⁷ (2) و حينئذ يلزم الإمكان الغيري أيضا و هو باطل، س ر ه

⁶⁶⁸ (3) لعلك تقول إمكان الإمكان بنفس ذاته كما أن وجود الوجود بنفس ذاته فنقول إمكانه بنفس ذاته معناه أن ماهيته نفس الإمكان فإنه حينئذ ممكن من الممكنات و له ماهية هي الإمكان و هذا لا ينفي الإمكان الآخر بل لكل ماهية إمكان هو لازمها و ثانيا نقول هذا الإمكان المنفصل لا بد أن يكون في الماهيات و هو تصحيحها للحقوق الإمكان الآتي من غيرها، س ر ه

⁶⁶⁹ (1) و إلا لزم الترجيح بلا مرجح و هو محال بالضرورة و الاتفاق و إنما لم يتعرض للشق الآخر - و هو الاستغناء عن المؤثر مع البقاء على الإمكان لأن محذور هذا ظاهر، س ر ه

⁶⁷⁰ (2) أي أنها حال بقائها متساوية الطرفين تحتاج إلى المرجح فالإمكان هو مناط الحاجة - و بهذا التقرير يمكن أن تدفع شبهة المصادرة عن صورة البيان، ط مدة

⁶⁷¹ (3) إبداء هذا السؤال لإحقاق الاستغناء عن المؤثر في حال البقاء مع بقاء الإمكان بمعنى الجواز و الاكتفاء بالحاجة في حال الحدوث و يبطله بعلوة ما ذكره المصنف قدس سره إن أولوية طرف لا يحيل المقابل، س ر ه

الوجوب فإن الأربعة ممكنة الوجود إلا أن كونها زوجا أمر واجب لا يعلل فذلك وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبقا بالعدم واجب و الواجب غنى عن المؤثر فإذا المنفقر إلى العلة^{٦٧٢} هو الوجود فقط.

برهان آخر للواجب تعالى صفات و لوازم

سواء كانت^{٦٧٣} إضافية أو سلبية- كما هي على رأى الحكماء أو حقيقيه وجوديه كما هي^{٦٧٤} عند أكثر المتكلمين- أو أحوالا و أعيانا كما هي عند المعتزلة و الصوفيه^{٦٧٥} و ليس شيء منها واجب الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبه الثبوت نظرا إلى ذات الأول تعالى فثبت أن التأثير لا يتوقف على سبق عدم و تقدمه فلئن قالوا إن تلك الصفات و الأحكام ليست من قبيل الأفعال و نحن نقول سبق عدم إنما يجب في الأفعال.

فنقول هب إن ما لا يتقدمه عدم لا يسمى فعلا لكن ثبت أن ما هو ممكن

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 389

الثبوت لما هو هو يجوز استناده إلى مؤثر دائم الثبوت مع الأثر و إذا كان هذا معقولا مقبولا فلا يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع اللهم إلا أن يمتنع صاحبه عن إطلاق لفظ الفعل و ذلك مما لا يعود إلى فائدة علمية ففي مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات و الألفاظ.

برهان آخر لوازم الماهيات معلولات لها

و هي غير متأخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات أيضا غير منفكة عنها لأنها لا نفرض زمانا إلا و الأربعة زوج و المثلث ذو الزوايا و النار حارة بل نزيد على هذا و نقول إن الأسباب مقارنه لمسبباتها- مثل الاحتراق يكون مقارنا للإحراق و الألم عقيب سوء المزاج أو تفرق الاتصال- بل هاهنا شيء لا ينازعون فيه ليكون أقرب إلى

⁶⁷² (1) إن قلت الكلام فيما به الحاجة و الافتقار لا في المنفقر و مثله القول في ما ذكره أولا من أنه محال أن يكون عدم هو المقتضي إلخ. قلت ما به الحاجة لا بد أن يكون هو المحتاج بالحقيقة فكما ليس الحدوث ما به الحاجة إذ ليس محتاجا بالحقيقة كما شرحه و شرحته كذلك الإمكان لكونه اعتباريا نعم الإمكان بمعنى الفقر و التعلق كذلك فهذا لإبطال عليه الحدوث للحاجة لا لإثبات عليه الإمكان بمعنى جواز الطرفين المستعمل في الماهيات بل عليه الإمكان بمعنى الجواز لا يجوز عنده كما في الشواهد الربوبية و غيره- إلا أن يراد بها الوساطة في الإثبات لا الثبوت، س ره

⁶⁷³ (2) أما الإضافية المحضة فهي لازمة لا عين الذات لأنها نسب فكيف تكون عين ما هو عين الأعيان و حقيقة الحقائق و أما الصفات السلبية فلأن مصداقها الأعدام لا حقيقة الوجود، س ره

⁶⁷⁴ (3) بل عند الحكماء المشاءين القائلين في علمه تعالى بالصور المرتسمة، س ره

⁶⁷⁵ (4) القائلين بأن الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء و الصفات صور علمية تفصيلية للذات- و الفرق بين هذه الصور العلمية و الصور المرتسمة القائل بها المشاءون أن الصور المرتسمة لوازم متأخرة في الوجود عن وجود الملزوم بخلاف الأعيان الثابتة فإنها لوازم غير متأخرة كنفس مفاهيم الأسماء و الصفات، س ره

الفرض و هو كون^{٦٧٦} العلم علّة للعالمية و القدرة للقادرية و كل ذلك توجد مقارنة لآثارها غير متراخية عنها آثارها فعلم أن مقارنة الأثر و المؤثر لا تبطل جهة الاستناد و الحاجة.

برهان آخر أن الشيء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود

و حال عدمه من حيث إنه معدوم واجب العدم و هذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول و في زمانه و الحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين - فلو نظرنا إليها و أخذنا الماهية من حيث لها هذه الحالة كانت الماهية على كلتا الصفتين واجبة و الوجوب^{٦٧٧} مانع عن الاستناد إلى السبب فالحدوث من حيث هو هو حدوث مانع عن الحاجة فإذا لم يعتبر الماهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها أعني وجوب الوجود في زمان الوجود و وجوب العدم في زمان العدم فهي باعتبار

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 390

ذاتها تحتاج إلى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا أن المحوج هو الإمكان لا غير.

برهان آخر جهة الحاجة لا بد و أن لا تبقى مع المؤثر

و إن كانت قبله و إلا لبقيت الحاجة مع المؤثر إلى مؤثر آخر و الحدوث^{٦٧٨} هو مع المؤثر كهو لا معه - فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المحال المذكور و أما إذا كان الإمكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فإن الماهية مع المؤثر تصير واجبة في نفس الأثر فعلم أن المحوج إلى المؤثر هو الإمكان لا غير.

فهذه عشرة براهين في أن ماهية الممكن إنما احتاجت إلى السبب لأجل إمكانها و أما افتقار نفس الوجودات المعلولة إلى الجاعل فهو لذواتها لا بأمر عارض لها و نحن مع ذلك قد أقمنا البرهان على أن العالم بجميع ما فيه و معه حادث زمانى و كذا كل شيء منه كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

676 (1) فإن العالمية و القادرية عندهم من الأحوال المعللة بصفة في الذات و لا يجوز الانفكاك بينها، س ره
677 (2) لأن الوجوب سنخ واحد فالوجوب الغيري من سنخ الوجوب الذاتي الموجب للغناء- كما أن الوجود الحقيقي سنخ واحد لا اختلاف بين مراتبه إلا بالغنا و الفقر و التأخر و نحوها- لا أنها حقائق متباينة فالحدوث مانع عن الحاجة فكيف يكون شرطاً لها، س ره
678 (1) بل المؤثر جالب الحدوث لأن الحدوث هو الوجود بعد العدم و الوجود حصل بالمؤثر- و كيف لا يبقى الحدوث و لا يصدق على الحادث في مرتبة من المراتب لا في أول حال وجود و لا في ثاني الحال مقابل الحدوث و كيف يبقى الإمكان و يصدق مقابله و هو الوجوب باعتبارين أحدهما اعتبار الوجود فإن حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب.
و ثانيهما اعتبار الوجوب السابق و هو سد أنحاء عدم المعلول عن العلة بل كما سبق بعد تأثير المؤثر لا يبقى الإمكان في نفس الأمر لأن الإمكان سلب الضرورة و لما كان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الأفراد فلا يصدق سلب الضرورة إلا بارتفاع الضرورة من جميع مراتب نفس الأمر لا بمجرد ارتفاعها عن مرتبة الماهية من حيث هي.
إن قلت فكيف يكون الإمكان لازم الماهية أم كيف يكون الإمكان باقياً حالة البقاء حتى يكون الممكن في البقاء محتاجاً أيضاً.
قلت هذا باعتبار صدق سلب الضرورة عن المرتبة إذ سلب الضرورة مع كونه ليس بصادق- في مطلق نفس الأمر صادق في المرتبة، س ره

و أما المخالفون لذلك الأصل فلهم متمسكات واهية.

منها أن إيجاد الموجود و تحصيل الحاصل محال

فلا بد^{٦٧٩} أن يتحقق الحاجة

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 391

قبل الوجود.

و منها أنه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر أولى من العكس

^{٦٨٠} إذ لا مزية لأحدهما على الآخر.

و منها قد ثبت أن موجد العالم فاعل مختار

^{٦٨١} و القصد و الداعي لا يكون و لا يتعلق إلا بالأحداث لأننا نجد من أنفسنا امتناع القصد إلى تكوين الكائن.

و منها أن البناء إذا وجد استغنى عن البناء و الكتابة إذا وجدت استغنت عن الكاتب.

أما الجواب عن الأول فبالنقض و الحل أما النقض^{٦٨٢} فباحتياج القادريه إلى القدرة و الأسوديه إلى السواد و غير ذلك و أما الحل فتحصيل الحاصل بنفس التحصيل ليس بمحال بل واجب إنما المحال إعطاء الوجود للموجود مرة أخرى على أن ما ذكره مصادره على المطلوب.

أما عن الثاني فكون الشيء علّه ليس لأنه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية أولى من قديم آخر كما أن كون الشيء معلولا ليس لأنه حادث حتى لا يكون

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 392

⁶⁷⁹ (2) نعم و لكن يكفي القبلية بالذات و بالمرتبة و لا يلزم القبلية بالزمان، س ره

⁶⁸⁰ (1) ممنوع إذ يجوز أن يكون أحدهما قويا و الآخر ضعيفا مع كونهما قديمين بالزمان- فالضعيف محتاج و القوي محتاج إليه لا العكس و اعتبر بالشمس و شعاعه إذا كانا قديمين بالزمان، س ره

⁶⁸¹ (2) بنى الفاسد على الأفسد من ذا الذي يقول إنه تعالى فاعل بالقصد و بالداعي الزائد على ذاته بل الحكماء كما مر بين أن يقولوا إنه تعالى فاعل بالعناية و إنه فاعل بالرضا و التحقيق العرفاني يقتضي أنه فاعل بالتجلي و إن اعتبر القصد اللغوي المرادف للعناية و الداعي الأعم من الذاتي و الغيري فلا يختص بالأحداث كيف و يتعلق بالذات الأقدس، س ره

⁶⁸² (3) حاصله أن الصفة النفسية في عرف المتكلمين ما به تماثل المتمثلين و ما به تخالف المتخالفين كالأسودية للسواد و الإنسانية للإنسان إذ باتفاق السوادين في الأسودية و الإنسانين في الإنسانية و بخلاف السواد و الحلاوة في الأسودية و الحلوية تتحقق المثلية في الأولين و الخلف في الأخيرين و الصفة هي المعنى القائم بالغير في عرفهم فهي معلول ذلك الغير مع كونه موجودا معه دائما ما دام الذات لأن العقد ضروري ضرورة ذاتية، س ره

أحد الحادثين أولى بعليه الآخر من الآخر فلا يكون جعل حركة اليد علة لحركة المفتاح أولى من عكسها بل كون العلة علة لخصوصية^{٦٨٣} ذاته و حقيقته و هي لما هي تقتضى التقدم بالذات و العلية كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه و أما الشبهة بأنه إذا كان الأمران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن أحدهما بالعلية أولى من الآخر فقد^{٦٨٤} مر وجه اندفاعها.

و أما عن الثالث فنقول ابتداء القصد و الداعى إنما هو إلى ابتداء التكوين - و استمرارهما إلى استمراره لا إلى ابتدائه فلو استمر القصد و الداعى و استمر تعلقهما فذلك ممكن و دعوى امتناعه مصادرة على المطلوب.

و أما عن الرابع فأمثال هذه الفواعل علل للحركات و الانتقالات للأجسام من موضع إلى موضع و ليست أسبابا لحفظ الأشكال و ثبات الأوضاع و بقائها و إنما علتها القربى و البعيدة أمور أخرى كما نذكره فى مقامها

فصل (39) فى أن^{٦٨٥} حدوث كل حادث زمانى يفتقر إلى حركة دورية غير منقطعة

و اعلم أن العلة التامة للشيء لا يمكن أن يتقدمه بالزمان و لا أن يتأخر عنه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 393

فالحوادث لا بد و أن يكون أسبابها القريبى حادثه إذ لو كانت قديمة لزم من قدم الأسباب لها قدمها فإن كل سبب إذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكنا ذاتيا إذ المحال بالذات لا يصير معلولا لشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستدعيا لعله زائدة إذ فرض أولا علة قد يعدم معها المعلول و قد يوجد فنسبتها إلى طرفى الوجود و العدم للمعلول نسبة واحدة فما دامت النسبة إمكانية

683 (1) أو يتخلل الفاء و ثم بنظر العقل و حكمه بالترتيب، س ر ه

684 (2) فقد مر بأن أحد الارتفاعين كاشف و الآخر موجب، س ر ه

685 (3) هذه مسألة ربط الحادث بالقديم بمتوسط و المسألة تسمى الداء العياء لإشكاله- و الإشكال على المتكلم القائل بالحدوث الزمانى لكلية العالم و الفعل المطلق فى موضعين الأول فى ربط الفعل المطلق بالقديم تعالى شأنه حيث إنه تعالى علة تامة لغنائه المطلق و عدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة فكيف يكون الفعل المطلق فيما لا يزال و الفاعل القديم فى الأزل مع أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و أما الحكيم فهو فى مندوحة من ذلك- و الثانى فى ربط الحادث اليومية حيث إنها مستندة إلى الله تعالى و الحكيم يقول لا مؤثر فى الوجود إلا الله و الأشعري أيضا يتبعه فى ذلك بل محققوا الملة كلهم يقولون لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم و ملخص الحل فى الثانى أن علة كل حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث و وجود الشرط الحادث أيضا من الله لأن معطى الوجود يقول مطلق ليس إلا هو و عمدة الأقوال ثلاثة لم يذكر المصنف واحدا منها.

الأول أن يكون الشرائط هي الأمور المتعاقبة المتواردة على المواد العنصرية مما به الاستعدادات المختلفة لا إلى نهاية.

و الثانى أن يكون الشرائط مراتب الأوضاع السيالية الملكية و أبعاض الحركة القطعية الوضعية السماوية.

و الثالث أن يكون الشرائط مراتب الطبيعة السيالية الفلكية و أبعاض الحركة القطعية الجوهرية الفلكية و هذا هو مذهب المصنف قدس سره و أما كذا قوله فى آخر المبحث فلا بد من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا تنقطع و أخرى باقية عند الله فالطبيعتان كمخروط نور رأسه عند الله و قاعدته عند المادة فإسرة يستند إلى القديم تعالى شأنه و بمراتب قاعدته يستند إليها الحوادث الكائنة و الطبائع المنقطعة و أما نفس سيلائها فذاتية لا تعلل و أما عند القوم فالحركة الوضعية الفلكية باعتبار التوسط حيث إنه أمر بسيط ثابت بالذات متجدد النسب مستند إلى الثابت القديم تعالى و باعتبار أبعاض القطعية مستند إليه الكائنات، س ر ه

يحتاج أحد الطرفين إلى ضميمته و هكذا الكلام مع الضميمه - حتى ينتهي إلى ما يخرج به ماهية المعلول عن الإمكان فيجب وجوده مثلا و تمام التقرير قد عرفت في باب نفى الأولوية الذاتية و غيره فتبين أن السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثا معه و الكلام فيه كالكلام في الأول و يلزم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 394

التسلسل أو الانتهاء إلى حادث ماهيته أو^{٦٨٦} حقيقته عين الحدوث و التجدد كالحركة أو المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبائع المنقطعة الوجود التي عديمها في زمان سابق و حركة سابقة مسبقة بطبيعة أخرى حافظة لزمانها و تلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله و هو علمه الأزلي و صورة قضائه و ليس من العالم و لها وجه كوني قدرى حادث في خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الأصل و قالوا هذا التسلسل إما أن يكون دفعه و إما أن يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض و الأول باطل كما سبق في مباحث العلة و المعلول فتعين الثاني قالوا فتلك إما أن تكون حوادث متفاصلة آنية الوجود و تكون زمانية الوجود و الأول يلزم منه تتالي الآتات و هو محال - و على تقدير جواز تتالي الآتات كانت الآتات متفاصلة و لا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق فلا يكون علة و قد فرض كذلك هذا خلف و إن كانت زمانية سيالة فهي الحركة و التحقيق في ذلك أنه إذا حدث في مادة أمر لم يكن كصورة إنسانية في مادة منوية فقد حصلت لعلة ذلك الأمر إلى تلك المادة نسبة لم تكن و لا بد هاهنا من حركة لتلك المادة توجب قربا بعد بعد كاستحالات في القوة المنوية و انفعالات لها متصلة يقرب بها مناسبتها التي كانت بعيدة لتلك الصورة و لعلتها المؤثرة.

و توضيح هذا المقام أن العلة قد تكون معدة و قد تكون مؤثرة أما العلة المعدة فيجوز تقديمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في المعلول بل يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة و أما المؤثرة فإنها يجب مقارنتها للأثر و مرجع العلة المعدة إلى شيء متجدد الوجود متشابه الحقيقة من الانقضاء و الحصول بحيث يكون حصول شيء منه يمتنع إلا بعد زوال سابقه مثال ذلك من

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 395

الحركات الطبيعية أن الجسم الثقيل في سقوطه إلى أسفل لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة إلا و يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لأن يتحرك منه إلى حد آخر و المؤثر في تلك الحركة هو الثقل و لكن لو لا

⁶⁸⁶ (1) سيأتي أن السيلان معتبر في وجودات الطبائع لا في ماهيتها و الحقيقة هي الماهية بشرط الوجود، س ر ه

الانتهاء للمتحرك بالحركة السابقة إلى ذلك الحد لاستحالة وجود تلك الحركة لأنه قبل الانتهاء إلى ذلك امتنع أن يوجب الثقل تحريكه من هناك و لما تحرك إلى الحد المذكور صار بحيث يمكن له أن يحركه الثقل من ذلك الحد و قد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل و كانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة و هذا القرب بعد البعد إنما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل إلى معلولاتها و مثاله من الحركات الإرادية من أراد أن يمشى فى ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج بيده فكلما وطىء بقدمه موضعاً من الأرض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطأه و هكذا فالعلة المؤثرة لحصول الضوء فى كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج و العلة المعدة المقربة و المبعدة هى المشى و كذا من أراد أن يمشى إلى الحج فإن تلك الإرادة الكلية تكون سبباً أصلاً لحدوث إرادات جزئية مترتبة تكون كل واحدة منها مقرباً إلى الأخرى فإنه لا ينتهى إلى حد من حدود المسافة إلا و انتهأه إلى ذلك الحد وسيلة لأن يحدث قصد آخر جزئى إلى أن يتحرك من ذلك الحد إلى الذى يليه و المؤثر فى تلك المقاصد الجزئية- المتتالية المؤثرة فى الحركات المتوالية هو القصد الكلى و هو مقارن لجميع تلك الحوادث و إذا عرفت هذا عرفت أن للعلة المؤثرة معية واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الأفراد المتجددة و هى ملاك العلية و الإيجاد و لتلك الخصوصيات هويات متقدمة و متأخرة لذواتها مقتضية للتقدم و التأخر لا بجعل و تأثير بل الجعل و التأثير فى نفس هوياتها لا فى جعل السابق منها سابقاً و اللاحق منها لاحقاً فمنازل سقوط الجسم الثقيل فى المثال الأول كقالب روحه الثقل و كذا انتقالات الضوء على وجه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص: 396

الأرض كقالب روحه نور السراج و غيره و الإرادات الجزئية كشخص روحه الإرادة الواحدة الكلية فكذلك نحن نقول لكل من الطبائع الحادثة أفرادها و جزئياتها سبب قديم أزلى هو الواهب لصورها المتجددة و لكن فيضه فى كل فرد مرهون بوقته- موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد لقبول ذى الفيض و حصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن إنما هو بواسطة الحركات و التغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة على المادة لأن يستعد المادة بالسابقة منها للاحقة فإذا لا يمكن أن يوجد شيء من الأشياء إلا بواسطة تجدد أمور سابقة مرتبطة بالحدث- فلا غنى عن وجود أمور متسابقة لا أول لها على الاتصال التجددى فلا بد من وجود أمر- يحتمل الدوام التجددى على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذى طبيعة متجددة لا تنقطع و أخرى باقية عند الله و الذى يحتمل الدوام التجددى- من الجواهر

الجسمانية هو الجسم البسيط الإبداعي و الذي يحتمل الدوام من الأعراض الجسمانية هي الحركة الدورية لأن
باقى الحركات و الاستحالات منقطعة إلى حد فاصل عن غيرها و ستعلم أن فاعل هذه الحركة أمر غير
جسمانى دائم الشوق إلى عالم الربوبية من الله مبدؤه و إلى الله مصيره و هو راكب سفينة فلكية بسم الله
مجرها و مرساها^{٦٨٧}

⁶⁸⁷ صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9جلد، دار إحياء التراث
العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.