الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة3

نويسنده: صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم

تاريخ وفات مؤلف: 1050 ه. 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 فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج3 ؛ ص2

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 2

الجزء الثالث

[تتمة السفر الأول]

[تتمة المسلک الأول]

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة السابعة فى القوة و الفعل

و ما يرتبط بأحكامهما من أن لكل متحرک محركا و فى تناهى المحركات و فى إثبات القدرة و فى إثبات قوى من قوى النفس و الإشارة إلى أن النفس ليست بمزاج و الإشارة إلى أن المفارق لا يموت و لا يطلب

شيئا بالحركة و فى أن كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم و فى أن الإمكان الوقوعى عرض- و فى تقدم القوة على الفعل بالزمان و تقدم الفعل عليها به و بالوجوه الكثيرة الأخرى- و فى إثبات تجدد الطبيعة و وقوع الحركة فى الجوهر و بيان حدوث الأجسام بجملتها- و الإشارة إلى حدوث العالم كله و نحو وجود العقليات و إثبات الزمان و فاعله و قابله و أنه لا يتقدم عليه شيء إلا البارى جل ثناؤه و فيه فصول

فصل (1) فى معانى القوة

إن لفظ القوة يقال بالاشتراك[1] الاسمى على معان كثيرة و لكنها[2] يشبه أن تكون موضوعة أولا للمعنى الذى فى الحيوان الذى يمكنه به أن يكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 3

مصدرا لأفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود و يسمى ضده الضعف- و كأنها زيادة و شدة فى المعنى الذى هو القدرة ثم إن للقوة بهذا المعنى مبدأ و لازما أما المبدأ فهو القدرة و هى كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء و لا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ و ضد ذلك المعنى هو العجز و أما اللازم فهو أن لا ينفعل الشيء بسهولة و ذلك لأن الذى يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها- و ذلك الانفعال يصده عن إتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة- و إذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك المبدإ و هو القدرة و إلى ذلك اللازم و هو اللاانفعال ثم إن القوة لها وصف كالجنس لها و لها لازم أما الذى كالجنس فكونها صفة[3] مؤثرة فى الغير و أما اللازم فهو الإمكان لأن القادر لما صح منه أن يفعل و صح منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه فى محل الإمكان و حيز الجواز فكان الإمكان لازما له و إذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس و هو كل صفة مؤثرة فى الغير من حيث هو غير و إلى ذلك اللازم و هو الإمكان فيقولون للثوب الأبيض إنه بالقوة أسود أى يمكن أن يصير أسود ثم إنهم سموا الحصول

---

[1] (1) و إنما كان مشتركا لفظيا إذ لا قدر مشترك بين القوة الانفعالية و بين القوة الفعلية و التأثير و التأثر يكون هو الموضوع له للقوة و لا بين القوة الفعلية الجوهرية و العرضية بل كذلك كما سيأتي و أن لا نضايق أن يوجد بين بعض القوى الفعلية، س ره

[2] (2) هذا التفصيل ذكره الإمام في المباحث المشرقية و هو و إن كان تصويرا لتحقيق معاني القوة لكنه غير مطابق لطريقة عامة الناس من الانتقال من الشبيه إلى الشبيه لتسرية الاعتبار و الأشبه أن يكون في أصل الوضع بمعنى مبدإ الأفعال الشاقة ثم نقل إلى مبدإ الانفعالات إذا كان انفعاله صعبا بتوهم أن الانفعال كالفعل تأثير عن معنى موجود في المبدإ المفروض ثم نقل إلى مبدإ الفعل و الانفعال و إن لم يكن شديدا بتوهم أن شدة الأثر عن شدة في المعنى الذي في المبدإ فيكون ما في الشديد و غيره من سنخ واحد ثم توهم أن مطلق الأثر موجود في ضمن القوة كما يرى أن النار مثلا مشتملة على حرارة تصبها في ما يجاورها و غيرها فقيل إن الأثر موجود في القوة و بالقوة أي بنحو لا يتميز و لا يتشخص- و الفعل هو الأثر المتميز المتشخص ثم نقل الفعل إلى مطلق الموجود المتميز المتشخص- و ما بالقوة إليه بوصف عدم التميز و التشخص فيكون المفهوم من القوة حينئذ إمكان المقوي عليه الموجود عند القوى، ط مد

[3] (1) الصفة هنا كما في قولهم الوصف العنواني إما عين ذات الموضوع و إما جزء ذاته و إما خارج عنه، س ره

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 4

و الوجود فعلا و إن لم يكن بالحقيقة فعلا و تأثيرا بل انفعالا و تأثرا فإنه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة أولا كان متعلقا بالفعل فهاهنا لما سموا الإمكان بالقوة- سموا الأمر الذی يتعلق به الإمكان و هو الحصول و الوجود بالفعل ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعا لمربع خاص و بعضها ليس ممكنا له ذلک جعلوا[4] ذلک المربع قوة ذلک الخط كأنه أمر ممكن ذلک فيه و خصوصا لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة ذلک الضلع على نفسه و إذا عرفت القوة عرفت القوی و عرفت أن ضد القوی إما الضعيف و إما العاجز و إما السهل الانفعال و إما الضروری و إما غير المؤثر و إما أن لا يكون المقدار الخطی

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 5

ضلعا لمقدار مربع سطحی مفروض كل واحد من هذه المعانی المقابلة بجهة أخری- فأما القوة بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامه فيما مضى و إن كان هذا الإمكان المقابل للفعل بوجه غير الإمكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود أو للعدم أعنی الوجوب و الامتناع لما سيتضح فی إثبات المادة لكل ذی حدوث و تجدد و أما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو أحد الأنواع من الكيفية و سيأتی تفصيل القول فيه و أما القوة بمعنى الشدة و بمعنى القدرة فكأنها أنواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة

فصل (2) فی تحديد القوة بهذا المعنى

قد علمت أن القوة قد يقال لمبدإ التغير من شیء فی شیء آخر من حيث هو آخر- و إنما وجب التقييد بهذه الحيثية لأن الشیء الواحد لو فعل فی نفسه فعلا كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة و تركيب و إلا لكان ذلک الواحد قابلا و فاعلا معا من جهة واحدة و ذلک ممتنع فی المركب أيضا

---

[4] (1) أي الخط الممكن له ذلك أو الخط الغير الممكن له ذلك كالخط المستدير- فكان المربع أمر ممكن له أن يصير أضلاعه مستديرة أو كان المستدير يمكن أن يصير مربعا لو استقام و لا تتوهمن من 4 كلام المصنف في حاشية الشفاء أن الخط قوة المربع- حيث جعل المربع مقويا عليه فقال و جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى المقوی عليه كأنه أمر ممكن له بالقوة انتهى إذ لو كان المقصود قوة الخط لم يكن معنى آخر سوی الإمكان بل مراده أن إطلاق القوة على المقوی عليه أعني المربع معنى آخر و كلامه هنا مثل كلام الشيخ صريح في أن المربع قوة ذلك الخط و حينئذ يكون معنى آخر للقوة لأن القوة التي في المربع ليست بمعنى مصدرية الأفعال الشاقة و لا بمعنى القدرة و لا بمعنى الانفعال بالسهولة و لا بمعنى الإمكان و التهيؤ لأن المربع مشتمل بالفعل على ضلعه و أما قولهم كأنه أمر ممكن فيه فالمراد به أن القوة بهذا المعنى شبيهة بالقوة بمعنى الإمكان و إلا فالإمكان في المربع عام في ضمن الوجوب و هو جامع له بنحو أتم فكان الوجدان بنحو أتم للخط في المربع يعبر عنه بالقوة.
ثم إن للمهندسين اصطلاحا آخر في القوة و هو أنهم يجعلون الخط الذي يساوي مربعه الخطين الآخرين في قوتهما فيقولون هذا الخط في قوة ذين كما إذا كان خط طوله عشرة أذرع و الآخران أحدهما ستة و الآخر ثمانية فإن مربع الأول أي حاصل ضرب عدده في نفسه مائة و هو مساو لمربعي الستة و الثمانية أعني الستة و الثلاثين و الأربع و الستين و على هذا فغير القوي أن لا يكون الخط مربعه يساوي مربعين و مراد المصنف و الشيخ من المربع الشكل المعروف، س ره

فضلا عن البسيط- اللهم إلا أن لا يكون هناک قوة إمكانية للموصوف بالقياس إلى الصفة بل مجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما فى لوازم الماهيات و كثير من الناس كصاحب الملخص و غيره لما نظر فى لوازم الماهيات و رأى أن فيها فاعلا و قابلا بمعنى آخر وقع فى شک و تزلزل فى امتناع كون الشيء الواحد فاعلا و قابلا مع أن التقابل بين القوة و الفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة.

و بالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة فى أن الشيء يمتنع أن يكون مبدأ التغير فى نفسه لأنه لو كان مبدأ لثبوت صفة أو معنى لنفسه لدامت تلک الصفة أو ذلک المعنى له ما دام ذاته موجودة و متى كان كذلک لم يكن متغيرا فعلمنا أن مبدأ تغيره لا بد أن يكون غيره و بهذا يثبت أن لكل متحرک محركا غيره.

ثم قوة الفاعل قد تكون مع شعور و إرادة و قد لا تكون و كل واحدة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 6

تنقسم أقساما و قوة المنفعل أيضا قد تكون فى الأجسام و قد تكون فى الأرواح- و كل منهما قد تكون ماهيته نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل و لا يقبل الإمساک و قد تكون قوة عليهما كالشمعة و كالأرض.

و أيضا قد تكون قوة الشيء المنفعل على أمر واحد كقوة الفلک على الحركة الوضعية أو أمور محدودة كقوة الحيوان أو أمور غير متناهية بل جميع الأمور كقوة الهيولى الأولى و كذا قوة الفاعل يجوز أن تكون محدودة على أمر واحد و قد تكون على أمور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه و قد تكون على جميع الأمور كالقوة الإلهية إنه على كل شيء قدير.

و ضابطه القول فى القبيلتين أن الشيء كلما كان أشد تحصلا كان أكثر فعلا و أقل انفعالا و كلما كان أضعف تحصلا كان أكثر انفعالا و أقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان فى غاية تأكد الوجود و شدة التحصل كان فاعلا للكل و غاية للكل- و كانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى و الهيولى لما كانت فى ذاتها مبهمة الوجود- غاية الإبهام كالجنس العالى لتعريها فى ذاتها عن كافة الصور التى هى مبادئ للفصول و مقومات للحصول كانت فيه قوة قبول سائر الأشياء كالجنس العالى يقبل كل فصل و يحصل كل قسم لست أقول فيها استعداد كل شيء إذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل إلا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى فى ذاتها لمطلق الصورة- و إنما يستعد لأمر مخصوص لأجل صورة مخصوصة

و أما تقسيم القوة الفاعلة

فهو أن نقول من رأس[5] القوة إما أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة و كلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فإنه إما أن يكون لها بذلک الفعل شعور أو لا يكون- فحصل من هذا الكلام فی التقسيم أربعة أقسام.

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 7

الأول القوة التی يصدر عنها فعل واحد

من غير أن يكون لها به شعور و ذلک علی قسمين فإنها إما أن تكون صورة مقومة و إما أن لا يكون كذلک بل يكون عرضا- فإن كانت صورة مقومة فإما أن يكون فی الأجسام البسيطة فيسمی طبيعة مثل النارية و المائية و إما أن يكون فی الأجسام المركبة فيسمی صورة نوعية لذلک المركب- مثل الطبيعة المبردة التی فی الأفيون و المسخنة فی الفرفيون و أما إن كان عرضا- فذلک مثل الحرارة و البرودة.

القسم الثانی القوة التی تصدر عنها أفعال مختلفة

من غير أن يكون لها شعور بها فذلک هو القوی النباتية.

القسم الثالث القوة التی يصدر عنها فعل واحد علی سنة واحدة

مع الشعور بذلک الفعل و ذلک هو النفس الفلكية.

القسم الرابع القوة التی يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلک الأفعال

و ذلک هی القدرة الموجودة فی الحيوانات الأرضية فهذه أقسام القوة و يظهر مما قلناه أن القوة لا يمكن أن تكون مقولة علی هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأن بعض أقسامها صور جوهرية و بعض أقسامها أعراض و لا يمكن أن تكون الجواهر و الأعراض مشتركة فی وصف جنسی عند الجمهور و أما القسم الأول فإنما نتكلم فيه فی مباحث المادة و الصورة و أما القسم الثانی و الثالث فإنما نتكلم فيهما فی علم النفس و أما القسم الرابع فنتكلم فيه فی مباحث الكيفيات و الذی يجب أن يعلم[6] هاهنا بعد أن علمت- أن القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شیء واحد كقوة النار علی الإحراق فقط

---

[5] (1) القول من الرأس المطلق أن يقال القوة الفاعلية إما لها القاهرية و التسخير- بقول مطلق بالنسبة إلی كل الموجودات فهي مبدأ المبادئ جل شأنه و عم قدرته و أما لها شوب الانقهارية و التسخر لله تعالی فإما لها الغنی عن المادة ذاتا و فعلا فهي المبادئ العالية من المفارقات المحضة و إما ليس كذلك فإما أن يصدر عنها فعل واحد إلخ، س ره

[6] (1) الكلام لا يخلو عن إبهام فإن ظاهر صدره أنه يريد القوة الفعلية و ظاهر ذيله أنه يريد القوة الانفعالية كما هو ظاهر قوله كان ما بالفعل و القوة معا إلخ لكن الكلام حق علی أي تقدير فخصوصية الفعل إنما تأتي من ناحية الأسباب الخارجة من غير أن تستند إلی القوة و نسبة القوة إلی

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 8

و قد تكون على أشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار أن مثل هذه القوة تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصى من نوعه دون غيره أسباب خارجة- فإذا وجد ذلک الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلک الشخص إذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل[7] و ما بالقوة معا لكن لا تبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل فأما على هذا الشخص فإنها تعدم مع عدم الفعل و هذا كما أن المعنى المعقول إذا تناول شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه و أما إذا تناول شخصا مستندا إلى أمر مشار إليه فإنه يبطل إذا عدم ذلک الشخص و نسبة الوجوب إلى الإمكان قد مر أنها نسبة كمال إلى نقص- فلهذا لا يبطل الإمكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت

فصل (3) فى أن القدرة هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا

زعمت طائفة أن القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل و استبعد الشيخ ذلک فقال فى إلهيات الشفاء القائل بذلک القول كأنه يقول إن القاعد ليس يقوى على القيام- أى لا يمكن فى جبلته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محالة غير قوى على أن يرى و على أن يبصر فى اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة أعمى.

و العجب[8] اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله و ليس عندى هذا الاستبعاد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 9

الذى ذكره الشيخ فى موضعه لأن الذى فسر معنى القوة بكونها مبدأ التغير- و مبدأ التغير إما أن يكون قد كملت جهات مبدئيته أو لم تكمل و لم تخرج بالكلية إلى الفعل فإن كملت جهات مؤثريته و مبدئيته وجب

الفعل نسبة التشكيك فإن كانت القوة فاعلية كانت هي المرتبة الشديدة بالنسبة إلى الفعل و هو أضعف بالنسبة إليها و إن كانت القوة انفعالية كانت النسبة بالعكس و الفعل أشد من القوة و سيأتي بعض التوضيح لذلك، ط مد ظله

[7] (1) لعلك تقول لا يتم التقريب لأن الكلام في القوة الفعلية لا الانفعالية فاجتماع القوة الفعلية مع ما بالفعل ليس بمحذور إنما المحذور بقاء الاستعداد مع فعلية المستعد له.

فأقول المراد لزوم اجتماع ما بالقوة الانفعالية مع الفعلية في طرف القابل لو لم يبطل القوة الفعلية في طرف الفاعل على الشخص المقوي عليه المعين عند وجوده فينجر إلى الاجتماع الاستعداد على الشيء مع فعليته و هو محال فثبت المطلوب من أن القوة على الشخص المعين إذا بطلت تبقى على الفرد المنتشر، س ره

[8] (2) و أعجب من الأعجب أن كثيرا ممن تأخر عنه كالفخري تلقاه بالقبول و وفق بين القولين بأن من قال إنها مع الفعل أراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير و من قال إنها قبله أراد القوة الغير المستجمعة و كل ذلك خلط كما قال المصنف قدس سره لأن القدرة الحيوانية ليست إلا القوة المصحوبة للإمكان الاستعدادي و كفاك تفسيرها بصحة الصدور و اللاصدور و الصحة هي الإمكان و لا تجامع الفعلية و المستجمعة للشرائط قوة بمعنى آخر، س ره

أن يوجد معه الأثر و استحال تقدمه على الأثر و حينئذ يصح قولنا إن القوة مقارنة للفعل و إن لم يوجد أمر من الأمور المعتبرة فی مؤثريته لم يكن ذلک الذی وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة و لا شک أن الكيفية المسماة بالقدرة- حاصلة قبل الفعل و بعده و لكنها بالحقيقة ليست هی تمام القوة على الفعل بل هی أحد أجزاء القوة و إذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذی فصلناه فأی حاجة بنا إلى التشنيع عليهم و تقبيح صورة كلامهم انتهى.

أقول هذا المعتذر كأنه خلط بين القوة التی تقابل الفعل و يصحبه الإمكان- و بين القوة الإيجابية التی للفاعل التام الفاعلية و كأنه نسی ما كان[9] قد اعترف به من أن تلک القوة لها لازم و هو الإمكان و لم يعلم أن هذا الإمكان لكونه استعدادا صرفا لا يجامع الفعلية ليس حاله كحال الإمكانات الذاتية التی تعرض للماهيات- سيما البسيطة فی لحاظ الذهن بحسب كونها منحازة عن الوجود فی اعتبار العقل فقط- حينما هی موجودة بعين ذلک الوجود و لفظ المبدإ أيضا مشترک بين مبدإ إمكان الشیء و مبدإ فعلية الشیء فالصورة المنوية يصدق عليها أنها مبدأ إمكان الإنسانية و لا يمكن

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 10

أن تكون هی بعينها مبدأ فعلية الإنسان و إلا لزم أن تكون القوة بما هی قوة- فعلا بالقياس إلى شیء واحد و هو مع التيا و التی معترف بأن مبدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن أن يوجد منه الأثر و إذا كمل وجب منه صدور الأثر فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام و موضوع الامتناع و موضوع الوجوب كيف يكونان شيئا واحدا بما هو واحد فما كان مبدأ صحة الفعل و الترک معا لا يجوز أن يكون هو بعينه من غير زيادة شیء عليه مبدءا للفعل بخصوصه فمبدأ القوة و القدرة على الصحة و الإمكان شیء و مبدأ الفعل و الوجود على البت و الوجوب شیء آخر مغاير له فكيف يجوز لأحد فی شريعة العقل و دين الفطرة أن يقول القوة على الشیء لا يكون إلا مع الفعل و من تأمل قليلا فی مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم أن مثل هذا المبدإ بحسب هذا المفهوم يلزم أن يكون مصحوبا للعدم و الإمكان بالقياس إلى ما هو مبدأ له لأن مبدأ الأمر اللازم له لا ينبغی أن يقال فيه إنه مبدأ التغير فی شیء آخر- و سنزيدک إيضاحا

فصل (4) فی إيضاح القول بأن كل واحدة من القوة الانفعالية متى يجب معها الفعل و متى لا يجب

[9] (1) و هو ما ذكر في الفصل الأول فإن جل ما ذكر فيه منقول عن كلامه في المباحث المشرقية و بالجملة القوم إنما ذكروا مقارنة القدرة الفعل في القدرة بمعنى صحة صدور الفعل و إمكانه و الإمام وجهه بالقوة الفاعلية التامة التأثير أعني العلة الفاعلية مع انضمام بقية ما يجب في العلة التامة كما هو ظاهر كلامه فقد غالط في معنى القوة، ط مد

إن القوة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها و القوة الفعلية قد تسمى قدرة و هى إذا كانت مع شعور و مشيئة سواء كان الفعل منها دائما من غير تخلف أو لا.

و المتكلمون زعموا أن القدرة ليست إلا لما من شأنه الطرفان الفعل و الترک- فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادرا.

و الحق خلاف ما اعتقدوه اللهم إلا أن يفسروا القادر بما يمكن و يصح منه الفعل و يمكن و يصح منه الترک حتى يكون فى كل من الأمرين ممكنا ناقصا- كالقدرة التى توجد فى الحيوان التى يحتاج معها إلى مرجح و داع ينضم إليها فيتم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 11

معه فاعليته و أما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور و إرادة فمن فعل بمشيئته سواء كانت المشيئة لازما لذاته أو غير لازم فهو عنده قادر مختار صادق عليه أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشيئة أو استحال و صدق[10] الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها و لا من شرط صدقها أن يكون هناک استثناء بوجه من الوجوه نعم القادر له أقسام.

منها الفاعل بالقصد

و هو أن يتساوى نسبته إلى الطرفين فيحتاج إلى ضميمة أخرى كعلم جديد أو وجود قابل أو صلوحه كحاجة الكاتب إلى لوح و استواء سطحه أو آلة كحاجته إلى القلم و حاجة النجار إلى المنحت أو معاون كحاجة النشار إلى نشار آخر أو حضور وقت كحاجة صانع الأديم إلى الصيف أو داع كحاجة الأكل إلى الجوع أو إلى زوال مانع فى المادة كحاجة الصباغ إلى زوال الوسخ أو فى غيرها كحاجة الغسال للثوب إلى زوال الغيم و اعلم أن الداعى غير الإرادة فإن الفاعل بالإرادة قد يكون له داع و قد لا يكون[11] فيحدث بعد ما لم يكن و هو فى جميع الأحوال[12] موصوف بأنه فاعل بالإرادة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 12

---

[10] (1) بل الشرطية تتألف من واجبين كإن شاء فعل لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات سواء كانت جهاته الصفاتية أو الأفعالية و حاصل كلامه أنه لا تلازم بين المعنيين كما ادعاه بعض المتكلمين فإن الصحة و هي الإمكان لا تصدق على قدرة الواجب تعالى و أما كون الفاعل بحيث إن شاء إلخ فيصدق لأن استعمال كلمة الشرط لا يستلزم الإمكان بل أعم موردا منه و من الوجوب إذ علمت أن الشرطية تتألف من واجبين و من ممتنعين، س ره

[11] (2) أي قد لا يكون له داع أصلا كالمجازف على قول المتكلم و إن كان للمجازف و العابث غاية ما على قول الحكماء كما مر أو لا يكون له داع زائد كما هو المتبادر من الداعي كما في الواجب تعالى على قول الحكماء، س ره

[12] (3) غاية الأمر أن المجازف مع إرادة جزافية لفعله و الفاعل بالداعي مع إرادة حكمية سواء كانت إرادته و داعيه عين ذاته أو زائدين على ذاته، س ره

و منها الفاعل[13] بالعناية

و هو الذى منشأ فاعليته و علة صدور الفعل عنه و الداعى له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل و الجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم كما فى الواجب جل ذكره عند حكماء المشاءين.

و منها الفاعل بالرضا

و هو الذى منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير و يكون علمه بمجعوله عين هوية مجعوله كما أن علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الإشراقيين لكونه نورا عندهم و نوريته[14] التى هى علمه بذاته سبب ظهور الموجودات فى الأعيان منه تعالى و مجعولاته بالذات هى الأنوار القاهرة و المدبرة العقلية و النفسية و بواسطتها الأنوار العرضية و مواضع الشعور المستمرة و غير المستمرة- إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى ينتهى إلى الغواسق و الظلمات- كما فصلوه فى زبرهم و هذه الثلاثة كلها مشتركة فى أن كلا منها فاعليته بالاختيار- و أنه يفعل بالمشيئة و الداعية العلمية سواء كان العلم مفارقا عنه أو لازما لذاته زائدا على ذاته أو عين[15] ذاته و ما سوى[16] هذه الثلاثة فاعل بالجبر و هى أيضا ثلاثة أقسام.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 13

منها الفاعل بالطبع

و هو الذى يفعل بطبعه الجسمانى حين هو مخلى و طبعه- من غير عائق.

و منها الفاعل بالقسر

---

[13] (1) قد مر منا في مباحث العلة و المعلول الشك في وجود هذا القسم و هو الفاعل بالعناية- و أن الظاهر رجوع الفاعل بالقصد إلى الفاعل بالرضا نعم الفاعل بالتجلي الآتي ذكره في الإلهيات لو كان من الفاعل بالعناية على ما أدرجه المصنف قسم مستقل غير الفاعل بالرضا، ط مد

[14] (2) تعريض بالمشاءين حيث إن سبب ظهورات الموجودات له تعالى عندهم صورها التي هي علومه الحصولية و بيان التعريض أن من كان نور الأنوار و النور سبب الظهور و الإظهار سيما ما هو حقيقة النور و النور الحقيقي لا يحتاج في انكشاف الأشياء له إلى الصور فإن ظهوره و إظهاره ينفذ إلى تخوم الأشياء، س ره

[15] (3) و هذا إشارة إلى قسم آخر و هو الفاعل بالتجلي و قد مر بيانه في الحواشي السابقة فتذكر، س ره

[16] (4) قد قدمنا في مباحث العلة و المعلول في الكلام على أقسامه الفاعل بيانا جامعا في ذلك و تبين منه أن انقسام الفاعل إلى المختار و المجبور ليس انقساما حقيقيا منوعا بل انقسام مشهوري و يظهر بالرجوع إليه مناقشات جديدة فيما يتضمنه كلامه في هذا الفصل.
و أما تسميته رحمه الله تعالى ما سوى الفاعل بالقصد و بالعناية و بالرضا بالفاعل بالجبر- و قوله في آخر كلامه إن هذه الثلاثة مشتركة في أنها مجبورة في فعلها فمبني على التحليل في معنى الاختيار و الجبر و أن حقيقة الاختيار كون الفعل بحيث يستند إلى فاعل- علمي تام الفاعلية مستقل في التأثير و الجبر خلاف ذلك إما لكون الفاعل غير علمي أو لكون الفاعل مع علمه بالفعل غير مستقل في التأثير و هذا غير الاختيار و الجبر اللذين هما كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و عدم كونه كذلك فقد ظهر أن المراد بما ذكره من الاختيار و الجبر هو المعنى التحليلي و لذلك يقول ره أخيرا و لو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض إلا الباري جل ذكره و غيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين إلخ فإن الجمع بين الجبر و الاختيار لا يتم إلا بالنظر إلى المعنى التحليلي المذكور و لو لا ذلك لكان جمعا بين القسمين المتباينين فافهم، ط مد

و هو الذی یفعل بطبعه المقسور علی خلاف ما یقتضیه حینما هو مخلی و نفسه بتحریک قاسر و تحویل محول.

و منها الفاعل بالتسخیر

و هو الطبیعة التی تفعل باستخدام القوة القاهرة علیها- فیما ینشأ منها فی المادة السفلیة من الحرکات و الاستحالات کالقوی الحیوانیة و النباتیة- فیما یصدر عنها طاعة للنفوس و خدمة للقوی کالجذب و الدفع و الإحالة و الهضم و التنمیة و التولید و غیر ذلک فإن صدور هذه الأفاعیل منها لیس بحسب طبائعها مخلاة و لا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمبادئها المقتضیة إیاها المقومة لوجوداتها ففاعلیتها نوع آخر مخالف للطبیعی و القسری و مخالف أیضا للإرادی من حیث إنه إرادی مثال ذلک أن النفس إذا حرکت البدن بالاختیار فهذه الحرکة لها نسبة فی الصدور إلی النفس و لها نسبة فیه أیضا إلی البدن فإذا نسبتها إلی النفس فسمها اختیاریة و إذا نسبتها إلی البدن أو آلة من آلاته فسمها تسخیریة إذ لا اختیار للبدن و قواه الطبیعیة و هذه الثلاثة أیضا مشترکة فی أنها مجبورة فی فعلها و لو

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 14

نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختیار المحض إلا الباری جل ذکره و غیره مسخرون له فیما یفعلونه سواء کانوا مختارین أو مجبورین فإن کثیرا من الفاعلین مجبورون فی عین اختیارهم و لنرجع إلی ما کنا فیه فنقول هذه القوی التی هی مبادئ الحرکات و الأفعال بعضها یقارن النطق و التخیل و بعضها لا یقارن و التی تقارن النطق لا یجب بانفرادها من حضور منفعلها و وقوعه منها علی نسبة یجب معها الفعل و لا یلزم من وجود منفعلها و لا من ملاقاتها للقوة المنفعلة أن یفعل لا محالة- کیف و کما أن المادة الجسمیة قد تکون نسبتها إلی صورتین متضادتین نسبة واحدة- فکذلک حال القوی المقارنة للنطق و التخیل قد یکون نسبتها و هی بانفرادها إلی متقابلین نفسانیین نسبة واحدة فإنه یکاد أن یعلم بقوة واحدة عقلیة الإنسان و اللاإنسان و قد یکون لقوة واحدة حیوانیة أن یتوهم أمر اللذة و الألم و أن یتخیل الملذ و المؤلم و یتصور الشیء و ضده فهی کلها[17] فی ذاتها قوة علی الشیء و ضده- و بالحقیقة لا تکون تلک القوی تامة الفاعلیة إلا إذا اقترن بها إرادة منبعثة عن اعتقاد- أو رأی فکری أو شوق منبعث عن تخیل حیوانی شهوی أو غضبی و بالجملة لا بد من داع منبعث منها إرادة جازمة غیر مائلة عن نهج المراد و هی التی تسمی بالإجماع- الموجب لتحریک

---

[17] (1) قال الشيخ في إلهيات الشفاء و التي يقارن النطق و التخيل تجانس النطق و التخيل فإنه يكاد أن يعلم بقوة واحدة الإنسان و اللاإنسان و يكون بقوة واحدة أن يتوهم أمر اللذة و الألم و كذلك هذه القوى أنفسها تكون قوة على الشيء و ضده و إنما عدل عن طريق الشيخ لأن الإدراك عند الشيخ انفعال و عنده قدس سره فعل فإن الإحساس و التخيل بالإنشاء و التعقل بالتشؤن الذاتي و القوم أيضا يقولون العقل البسيط الملكة العلمية الحاصلة في حد العقل بالفعل الغني عن اكتساب جديد، س ره

الأعصاب و العضلات حتى صار الفعل واجبا و ذلک لأن تلک القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل و غير منفک عنها الفعل لوجب أن يصدر عنها الفعلان المتضادان معا و هذا ممتنع جدا و أما القوى الفاعلة التى فى غير ذوات النطق و التخيل فهى أيضا مما قد يمكن منها الفعل و لا يجب و قد يجب و ذلک إذا كانت

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 15

تامة رفع عنها المانع و لاقت القوة المنفعلة فوجب هناک الفعل من غير تراخ و القوة الانفعالية أيضا التى تجب إذا لاقت القوة الفاعلة أن يحدث منها الانفعال و هى القوة الانفعالية التامة لأنها أيضا كالفاعلة قد تكون تامة و قد تكون ناقصة و هى البعيدة و الأولى هى القريبة و مراتب البعد مختلفة ففى المنى قوة أن يصير رجلا و كذا فى الصبى لكن التى فى المنى بعيدة لأنها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغة حد الرجولية إحداها المحركة إياها إلى الصبوية و ثانيتها المحركة إياها إلى حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التى فى الصبى فإنها يكفيها أن تلقاها قوة محركة إلى الرجلية فقط و أبعد من تلک القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لأن يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات التى دونه كما سيجىء إثباته فى موضعه إن شاء الله تعالى

فصل (5) فى تقسيم آخر للقوة الفاعلية

و هو أن القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود و قد تكون مبدأ[18] الحركة- و الإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود و مفيده و الطبيعيون يعنون مبدأ الحركة على أقسامها و الأحق باسم الفاعل هو المعنى الأول لأن مبدأ الحركة لا يخلو من تجدد و تغير عما كان أولا فهو كالآلة المتبدلة و لذلک هو محرک متحرک- فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل و إن سألت[19] الحق فالحقيق باسم الفاعل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 16

ما يطرد العدم بالكلية عن الشىء و يزيل النقص و الشر أصلا و هو البارى[20] جل ذكره لأن فعله إفاضة الخير و إفادة الوجود على الإطلاق من غير تقييد بما دام الذات و ما دام الوصف أو بشرط الوصف أو فى وقت

---

[18] (1) بل مبدأ التغير ليشمل الكون و الفساد فإنهما دفعيان عند القوم، س ره

[19] (2) قد تقدم في مباحث العلة و المعلول أن العلية و منها العلية الفاعلية دائرة في نشأة الطبيعة كما أنها دائرة بينها و بين ما ورائها و فيما ورائها ففاعل الحركة في الطبيعة هو الطبيعة كما هو مصطلح الطبيعي و فاعل الوجود أعم منه كما هو مصطلح الإلهي- و أما ما ذكره من أن الأحق باسم الفاعل هو الباري عز اسمه فمبني على تحليل معنى الفاعل و لا يوجب بطلان فاعلية الطبيعة للحركة أو سائر العلل الوجودية للموجودات كما لا يخفى، ط مد

[20] (1) فإنه معطي الوجود للمواد و الاستعداد و مخرجها من كتم العدم بخلاف الفاعل المصلح للطبيعين فإنه منشأ تغيرها بعد ما أوجدها الله تعالى ثم بعد ما تم استعدادها فاض وجود صورها عن عالم الباطن من الله الفياض للصور و هذا أحد معاني الأمر بين الأمرين- القائل به أهل الحق في

دون وقت بل ضرورة أزلية بقدر احتمال كل قابل مستحق و سعة قبول كل مستعد و أما القوى التى هى مبادئ الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها إلا الإعداد و تهيئة المواد و تخليتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضة و الإيجاد

فصل (6) فى طور آخر من التقسيم

و اعلم أنک كما ستقف فى مباحث العلة و المعلول أن العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم هاهنا أن أكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة و ذلک كالأب للأولاد و الزارع للمزروع و البانى للأبنية فليست هى عللا مفيدة لوجود ما ينسب إليها بل إنها معدات من جهة تسببها و علل بالعرض لا بالذات و المعطى للوجود فى هذه المعلومات هو الله تعالى كما أشار إليه بقوله أَ فَرَأَيْتُمْ ما تُمْنُونَ أَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقُونَ أَ فَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ أَ فَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَها أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِؤُنَ فأشار إلى أن الجمهور

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 17

ما يسمونه فاعلا ليس إلا مباشر الحركات و مبدأ التغيرات فى الموارد و محركها و أما فاعل الصور و معطى الوجودية فهو الحق عز اسمه

فصل (7) فى طور آخر من التقسيم

إن القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع و بعضها يحصل بالعادة و بعضها يحصل بالصناعة و بعضها يحصل بالاتفاق أما التى تحصل بالصناعة فهى التى تقصد فيها استعمال مواد و آلات و حركات فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة و تلک بمنزلة صورة تلک الصناعة كصورة النار للتسخين و صورة الماء للتبريد و ستعلم فى مبحث المعاد أن الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس و تبعث بتلک الصورة فى الآخرة يوم البعث و أما التى بالعادة فهى ما تحصل فى أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلک بل لشهوة أو غضب أو رأى ثم يتبعها غاية هى العادة و لم يكن بقصد و لا بتوجيه الأفاعيل إليها بالأصالة إذ لا يلزم[٢١] أن تكون العادة نفس ثبوت صورة تلک الأفاعيل فى النفس بل تكرر الأفاعيل ربما يؤدى لحصول أمر آخر فيها ليس من قبيلها لأنها

مسألة عموم القدرة فالحق تعالى هو الفاعل في الكل لأنه المعطي للوجود بقول مطلق و غيره فاعل بمعنى كونه مبدأ الحركات و التغييرات لا الموجودات حتى وجود الحركات بما هي فعليات فإن الحركة أمر بين صرافة القوة و محوضة الفعل، س ره

[21] (1) كما أن عادة الصلاة و هي حركات أفعالية و أقوالية ربما استعقبت السكون و الطمأنينة بالله و ربما استعقبت الشرك بالله و كلاهما ليسا من جنس الحركات البدنية- و الحاصل إبداء الفرق بين الفاعل بالصناعة و الفاعل بالعادة من وجوه ثلاثة.
أحدها الحاجة إلى استعمال مواد و آلات خارجية في الصناعة.
و ثانيها كون ملكة الصناعة غاية بالذات لا بالعرض.
و ثالثها كون ملكة الصناعة صورة لأفعالها و سنخا لها بخلاف العادة في المقامات الثلاثة، س ره

معدات و المعد لا يلزم أن يكون شبيها بما هو معد له فملكة الفعل غير العادة الناشئة من الفعل- و لا يلزم أيضا أن يكون عادة آلات و مواد معينة فإن عادة المشى و عادة التجارة بينهما تفاوت شديد ثم مع ذلک[٢٢] من دقق النظر يجد أنه يرجع حصول العادة و الصناعة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 18

إلى جهة واحدة و القوى التى تكون بالطبع منها ما يكون فى الأجسام الغير الحيوانية- و منها ما يكون فى الأجسام الحيوانية و ستعلم معنى الاتفاق[٢٣] و الجزاف و العبث- فى مباحث العلة الغائية

فصل (8) فى أنه هل[٢٤] يجب سبق العدم على الفعل فى كل فاعلية أم لا

اعلم أنه ليس من شرط الفعل مطلقا أن يكون مسبوقا بالعدم كما زعمه المتكلمون[٢٥] و ذلک لذهابهم أن علة حاجة الممكن إلى العلة هى الحدوث دون الإمكان فقط اللهم إلا أن يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت إحدى المقولات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 19

التسع العرضية أعنى مقولة أن يفعل و هو التأثير التجددى كتسخين المسخن ما دام يسخن و تسويد المسود ما دام يسود و أما فعل الفاعل بمعنى المعطى للوجود مطلقا- فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة إلى المؤثر فى مطلق الفعل هى الإمكان و أما الفعل التجددى الذى لا بقاء له فى زمانين كالحركة و الزمان و كذا الطبيعة السارية فى الأجسام فيصدق فيه أنه يفتقر إلى الفاعل فى الحدوث لا فى البقاء إذ لا بقاء له- و يصدق فيه أيضا أنه لا يفتقر إلا فى الإمكان لأن إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدد كما سيأتى و أما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى و لا حاموا حوله بل صرحوا بأن البارى لو جاز عليه العدم بعد إيجاده للعالم لما

---

[22] (2) ليس المراد أنهما ليسا قسمين من الفواعل و لا الأضراب من الفروق بل المراد أن مرجع كليهما إلى الكيفية الراسخة النفسانية و الفروق من باب الغايات و البدايات، س ره

[23] (1) قد مضى معنى هذه و لعل السبب في هذا و أمثاله أن المصنف س قبل أن يرتب هذه المباحث حررها متفرقة و كان في نظره أن يقدم مباحث القوة و الفعل على مباحث العلة و المعلول ثم وقع خلاف ذلك حين الترتيب، س ره

[24] (2) هذا قد مضى قبيل ذلك و أعاده تطفلا لتوجيه فرعين لأصل كلامي جميعها مشهورة أما الأصل فهو علية الحدوث للحاجة و لا توجيه له و أما الفرعان فأحدهما سبق العدم زمانا و ثانيهما عدم حاجة المعلول في البقاء و التوجيه أنهما يمكن تصحيحهما في الفعل المقولي أعني أن يفعل لأن الفعل التدريجي كالحركة و الزمان و الطبيعة على التحقيق عنده وجوده في جزئياته و جزئياته أجزاؤه و كل جزء مسبوق بالعدم الزماني و لا جزء إلا و ينقسم و لا يحتاج في البقاء إذ لا بقاء له و هذا الفعل في عين كونه فعل القوى و الطبائع فعل الله تعالى المحيط، س ره

[25] (3) و مرادهم بالقول بالعدم العدم الزماني إذ لو أرادوا ما يعم العدم الذاتي جاز وجود الفعل الدائم و لذلك ذهبوا أيضا إلى كون الزمان أمرا موهوما أو منتزعا من ذات الواجب تعالى لئلا يرد عليهم أحد أمرين إما النقض بكون الزمان نفسه فعلا قديما- أو لزوم أن يكون لكل زمان زمان إلى غير النهاية غير أنهم يلزمهم بالقول بكون الزمان أمرا موهوما بطلان أصل البحث و فساد الاشتراط و بالقول بكونه منتزعا من ذات الواجب تعالى عروض التغير للذات و ربما أجابوا بجواز المغايرة بين المنتزع و المنتزع عنه و هذا يؤدي إلى جواز المغايرة بين المفاهيم و مصاديقها و يئول إلى السفسطة و هو ظاهر، ط مد

ضر عدمه وجود العالم و الحق عند المحققين أن وجود المعلوم وجود تعلقى لا قوام له إلا بوجود جاعله الفياض عليه و ليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لأنها غير مجعولة و لا لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه و لا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضرورياته أنه بعد العدم و الضرورى غير معلل فإذن تعلق الحادث بعلته إنما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره و قصور هويته عن التمام- إلا بوجود غيره حتى يتم بوجوده فوجود علته هو تمامه و كماله و ينتهى فى سلسلة الافتقار إلى ما هو تام الحقيقة فى ذاته و به تمام كل تام و غنى كل ذى فاقة و غاية كل حركة و طلب دفعا للدور و التسلسل و هو التام و فوق التمام لما ذكرناه فكل ما سواه متعلق به مفتقر إليه و قد مر أن الافتقار إليه لما سواه كأنه مقوم لها و لو كانت الحوادث تامة القوة على قبول الإفاضة لهوياتها لكانت موجودة دائما لكنها إنما يتم إمكاناتها و استعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة و تراخ فظهر أن كل فعل مع فاعله التام و لهذا حكم المعلم الأول أن الفعل الزمانى لا يكون إلا لفاعل زمانى و قال إذا أردت أن تعلم أن الفاعل لهذا الفعل زمانى أو غير زمانى فانظر فى حال فعله فإن كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله أيضا كذلك لعدم انفكاكه عنه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 20

فصل (9) فى أن القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطباء

و بيانه أن المزاج كما سيأتى عبارة عن كيفية من جنس أوائل الملموسات- أعنى الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و هى بالحقيقة من هذه الكيفيات الأربع- إلا أنها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها و إذا كان كذلك وجب أن يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات إلا أنه أضعف منها لأنها صرفة قوية و هو فاتر ضعيف و لما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا[٢٦] أنها ليست نفس المزاج بل هى كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة إياه بإيراد ما يستحيل منه شيئا فشيئا و جبر ما يتداعى إلى الانفكاك على الالتئام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الأفعال المتخالفة الأوضاع- فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة و التدبير و الجبر و التسخير من أفق أرفع من أفق المزاج و هذا المبحث أليق بالطبيعيات

فصل (10) فى الحركة و السكون

[26] (1) كما أن هذا دليل على أن النفس أيضا ليست نفس المزاج، س ره

فإنهما يشبهان القوة و الفعل

و هما بالمعنى الأعم[27] من عوارض الموجود[28] بما هو موجود إذ لا يحتاج الموجود فى عروضهما له إلى أن يصير نوعا خاصا طبيعيا أو تعليميا.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 21

فنقول الموجود إما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه- و إما بالقوة من كل جهة و هذا غير متصور فى الموجود إلا فيما كان له فعلية القوة- فيكون فعله مضمنا فى قوته و لهذا من شأنه أن يتقوم و يتحصل بأى شىء كان- كالهيولى الأولى و إما بالفعل من جهة و بالقوة من جهة أخرى و لا محالة ذاته مركبة من شيئين بأحدهما بالفعل و بالآخر بالقوة و له من حيث هو بالفعل سبق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 22

ذاتى على ما له من حيث هو بالقوة و ستعلم عن أن جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع أنحاء التقدم ثم القسم الأول الذى هو بالفعل من كل وجه الذى لا يمكن عليه التغير و الخروج من حالة إلى حالة أصلا يجب أن يكون أمرا بسيطا حقيقيا- و مع بساطته لا بد أن يكون كل الأشياء و تمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه- و الذى هو بالفعل من وجه و بالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة أن يخرج إلى الفعل بغيره من حيث هو غيره و إلا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة و هذا الخروج إما بالتدريج أو دفعة و الخروج بالمعنى الأعم من الأمرين يعرض لجميع المقولات- فإنه لا مقولة إلا و فيها خروج عن قوة لها إلى فعل لكن المصطلح عليه فى استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهو المسمى بالحركة و عدم ذلك

---

[27] (2) أي الشامل للخروج من الليس إلى الأيس و من الإمكان إلى الوجوب و الشامل للخروج من القوة الاستعدادية دفعة أو تدريجا.
إن قلت الخروج من الليس إلى الأيس حركة على سبيل التشبيه و المجاز لا بالحقيقة- و كذا الخروج دفعة و إن كان حركة بمعنى التغير إلا أنه يحتاج في عروضه للموجود إلى التخصص الطبيعي كما في الانقلابات.
قلت هب أن الخروج من الليس إلى الأيس كما في العقول حركة مجازا و قول تقريبي و الخروج دفعة كالكون و الفساد محتاج إلى التخصص الطبيعي في الموجود لأنه من لواحق الجسم الطبيعي إلا أن الحركة الجوهرية كسيلان الطبيعة ليست من لواحق الجسم بل من مبادئه لأن وجود الطبيعة سيال و هي فصل الجسم مقدم عليه فهذا تخصص بنفس الجسمية لا بعدها، س ره

[28] (3) مراده بالمعنى الأعم كما سيفسر أخذ الحركة معنى مطلق الخروج من القوة إلى الفعل سواء كان على وجه التدريج كالحركة في الأين و الوضع أو دفعة كما في مورد الكون و الفساد عند المشاءين و مطلق الخروج من القوة إلى الفعل و عدمه عما من شأنه ذلك مما يعرض الموجود من حيث هو موجود قبل التخصص الطبيعي و التعليمي.
و فيه أن الخروج من القوة إلى الفعل إنما يتأتى فيما هو مركب مما بالقوة و ما بالفعل بنفسه أو بموضوعه و هو الجوهر الجسماني و هذا هو التخصص الطبيعي و هذا الخروج إما كون و فساد و إما حركة جسمانية أو حال المقولات التي لا حركة فيها عندهم- و الجميع من أحوال الجسم الطبيعي أي مجموع المادة و الصور و هو الجوهر الجسماني عندهم.
على أنه سيورد في فصول هذه المرحلة و التي بعدها أحكاما ليست إلا عارضة للحركة بالمعنى الأخص بما أنها من خواص الجسم الطبيعي و لا ينفع في ذلك مجرد تعميم مفهوم الحركة بما يشمل الكون و الفساد و غيره.
و الأحسن بالنظر إلى شمول ما بالقوة لكل أمر مادي غير مفارق ثم ثبوت الحركة الجوهرية لكل جوهر مادي و حركة سائر المقولات العرضية بتبع الجوهر في سيلانه أن يقسم الموجود إلى ثابت و سيال مساوقا لتقسيمه إلى ما بالفعل و ما بالقوة و البحث عند ذلك عن بعض أحكام الحركات مما يناسب العروض لمطلق الموجود، ط مد

الخروج عن الموضوع القابل هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجى- أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا أو بالتدريج أو لا دفعة و كل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة.

و ليس لک أن تقول الدفعة عبارة عن الحصول فى الآن و الآن عبارة عن طرف الزمان و الزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة و هو جزء هذه التعريف إلى الحركة فقد أخذ الشىء فى تعريف نفسه و هو الدور المستحيل- و كذلک إذا قلنا يسيرا يسيرا أو بالتدريج فإن كلا منهما لا يعرف إلا بالزمان الذى لا يعرف إلا بالحركة.

لأنا نقول كما قال بعض الفضلاء إن تصورات هذه الأمور أى الدفعة و التدريج و نحوه بديهية بإعانة الحس عليها و إن كان معرفتها بحدودها محوجة إلى مقوماتها الذاتية من الزمان و الآن فذلک هو المحتاج إلى البرهان[٢٩] فمن الجائز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان و الآن اللذين أحدهما مقدارها و الآخر طرف مقدارها و هما سببا هذه الأمور الأولية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 23

التصور و هكذا حال كثير من الأمور التى هى ظاهرة[٣٠] الإنية خفية الماهية- و حينئذ لا يلزم الدور و هذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات و استحسنه الإمام الرازى فى المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لاشتماله على دور خفى إذ لا بد أن يعتبر فى تلک الأمور الانطباق على أمر ممتد تدريجى الحصول- و لذلک قال الشيخ فى الشفاء جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا فاضطر مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلک مسلكا آخر فالقدماء عدلوا عن ذلک فقالوا الحركة ممكن الحصول و كل ما يمكن حصوله للشىء فإن حصوله كمال لذلک الشىء فإذن الحركة كمال لما يتحرک و لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث إنه لا حقيقة لها- إلا التعدى إلى الغير و السلوک إليه فما كان كذلک فله لا محالة خاصيتان إحداهما أنه لا بد هناک من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها إليه الثانية أن ذلک التوجه ما دام كذلک فإنه[٣١] بقى منه شىء بالقوة فإن المتحرک إنما يكون متحركا بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلک فقد بقى منه شىء بالقوة- فإذن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منها شىء بالقوة و بأن لا يكون الذى هو

---

[29] (1) أي إلى النظر و الكسب بالمبادئ التصورية إذ معلوم أن التصور لا يكتسب من التصديق و إنما قال ذلك لمشاركة الحد و البرهان كما مر، س ره

[30] (1) قد أشار قدس سره إلى إعانة ظهور الإنية و بداهة الهلية و البسيطة على أن تصورات هذه الأمور بوجه تمتاز عما عداها بديهية و إن كانت تصوراتها بحدودها كسبية فلا يرد أن- الكلام كان في بداهة تصورات مفاهيمها العرضية لا بداهة إنيتها و بعبارة أخرى الكلام في بداهة ماهيتها لا في بداهة إنيتها، س ره

[31] (2) فإن الحركة انتظار و طلب و أي جزء فرض منهما كذلك إذ ليس بالفعل المحض و لا بالقوة المحضة و ليس أمرا دفعيا كالمربع مثلا فإنه إذا تحقق وقع دفعة و تم في الآن، س ره

المقصود من الحركة حاصلا بالفعل و أما سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين فإن الشيء إذا كان مربعا بالقوة صار مربعا بالفعل فحصول المربعية هى من حيث هى لا يوجب أن يقتضى و يستعقب شيئا و أيضا فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 24

فإذا عرفت هذا فنقول الجسم إذا كان فى مكان و هو ممكن الحصول فى مكان آخر ففيه إمكانان أحدهما الحصول فى ذلک المكان و الثانى إمكان التوجه إليه و قد سبق أن كل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كمالا له فإذن التوجه إلى ذلک المطلوب كمال لكن التوجه إلى المطلوب متقدم لا محالة على حصول المطلوب- و إلا لم يكن الوصول إليه على التدريج و كلامنا فيه فإذن التوجه كمال أول للشيء الذى[٣٢] بالقوة لكن لا من كل وجه فإن الحركة لا تكون كمالا فى جسميته[٣٣] و إنما هى كمال له من الجهة التى هو باعتبارها كان بالقوة فإذن الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة و هذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس- و أما أفلاطون الإلهى فإنه رسمها بأنها خروج عن المساواة أى كون الشيء بحيث لا يكون حاله فى آن مساويا لحاله قبل ذلک الآن و بعده و أما فيثاغورس فإنه نقل عنه فى تعريف الحركة أنها عبارة عن الغيرية[٣٤] و هذا قريب مما ذكره أفلاطون إذ

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 25

فيه إشارة إلى أن حالها فى صفة من الصفات فى كل آن مغايرة لحالها قبل ذلک الآن و بعده.

و يمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من أخذ التدريج[٣٥] الاتصالى فيه فإن الشيء إذا كان حاله فى كل حين فرض مخالفا لحاله فى حين آخر قبله أو بعده كانت تلک الأحوال المتتالية أمورا متغايرة

---

[32] (1) الباء للمصاحبة لأن المراد بهذه القوة ما هي المضمنة في الفعل إذ الحركة أمر بين صرافة القوة و محوضة الفعل لا القوة المحضة التي كانت متقدمة على مطلق الفعلية- و إلا صدق على كل حادث مسبوق بالقوة و لو لم يرد القوة التي هي بوجه فعلية لم يحصل فائدة الخاصة الثانية في ألفاظ التعريف كما لا يخفى، س ره

[33] (2) لأن الكمال ما هو رافع نقص ما و الحركة رافعة لقوة ما فهي كمال من جهة ما كان المتحرك بالقوة و ليست كمالا في جسميته مثلا لأن الجسمية مع الحركة كما كانت قبل إنما الكمال الأول لجسمية الجسم المتحرك صورته النوعية و ما قد يقال إن هذا التعريف أخفى من الحركة نفسها فهو غلط لأن ظهور إنية الشيء غير ظهور ماهيته مع أن ما هو الظاهر خروج الشيء من حال إلى حال و أما أن ذلك الخروج على نحو التدريج الاتصالي من حال قارة إلى حال قارة بلا تخلل سكنات و لو في إبطاء ما يتصور منها و نحو ذلك فخفي و لذا أنكر صاحب الشبهة الآتية حصول الشيء بنحو التدريج الاتصالي- فقال بتتالي الآنات و الآنيات، س ره

[34] (3) ظن أنها ليست عنده تعريفا بل تبديل لفظ بلفظ كالتعبير عن الماهية بالكلي الطبيعي أو بالتعين و نحو ذلك و إلا فإن ساغ التعريف بالأعم فتعريفه بالطلب و العشق أولى من الغيرية لكن شيمة التأدب مع الأساتذة أحسن و حينئذ فلي توجيه وجيه لكلامه- و هو أن يراد أن الحركة هي ملاك الغيرية مع عالم القدس لأن أحكام السوائية تدور عليها فليس هناك حالة انتظارية و من هنا قلنا سابقا إن مناط غيرية العلم الطبيعي مع الإلهي الحركة المباين بها الموضوعان و عبر عنها بالتخصص الطبيعي و العجب أنهم لم يتفطنوا بمقصوده و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل، س ره

[35] (1) و يمكن أن يقال كان اللفظان حقيقة عرفية خاصة عندهم في التدريج الاتصالي- و ليس المراد الحقيقة اللغوية و الحقيقة العرفية العامة منهما، س ره

تدريجية على نعت الوحدة و الاتصال فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة و فيثاغورس عبر عنه بالغيرية و المقصود واحد و لا يرد عليهما أن كلا من هذين المعنيين أمر بسيط- لا يعقل فيه الامتداد و الاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة لكن الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور و قال فى الشفاء إن الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة و ذلک لاشتباه الأمر فى طبيعتها[٣٦] إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابتة بالفعل و وجودها فيما يرى أن يكون قبلها شيء قد بطل و شيء مستأنف الوجود- فبعضهم حدها بالغيرية إذ كانت توجب تغير الحال و إفادة لغير ما كان و لم يعلم أنه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 26

ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية فهو نفسه غيرية فإنه ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو إياه و لو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركا و ليس كذلک- و قال قوم إنها طبيعة غير محدودة و الأحرى أن يكون هذا إن كان صفة لها صفة[٣٧] غير خاصة فغير الحركة كذلک أيضا كاللانهاية و الزمان و قيل إنها خروج عن المساواة كأن الثبات على صفة واحدة مساواة الأمر بالقياس إلى كل وقت يمر عليه- و إن الحركة لا يتساوى نسبة أجزائها و أحوالها إلى الشيء فى أزمنة مختلفة فإن المتحرک فى الأين فى كل آن له أين آخر و المستحيل فى كل آن له كيف آخر- و هذه رسوم إنما دعا إليها الاضطرار و ضيق المجال و لا حاجة بنا إلى التطويل فى إبطالها و مناقضتها فإن الذهن السليم يكفيه فى تزييفها ما قلناه انتهى كلامه.

أقول ما ذكره الشيخ فى تزييف التعريف الفيثاغورسى من أن الحركة ليست نفس الغيرية و إنما هى مفيدة الغيرية فليس[٣٨] بذلک إذ الحركة نفس التجدد- و الخروج من حاله إلى غيره لا ما به يتجدد الشيء و يخرج بل نفس خروج الشيء عن حالة نفس غيريته لها فى التحقق و الثبوت و إن تغايرا فى المفهوم و ذلک كاف فى الرسوم- و أما الذى نقل من قوم و زيفه و هو أنها طبيعة غير محدودة فستعلم فى موضعه من إثبات تجدد الأكوان الجوهرية و تحول الطبيعة[٣٩] السارية فى كل جسم و أن تجددها و تبدلها فى ذاتها و جوهرها أصل جميع الحركات و الاستحالات الأرضية العرضية.

عقدة و حل:

---

36 (2) أي طبيعة الحركة نفسها مثار وجوه الاشتباه ذات وجوه كالآيات المتشابهة- إذ لو قلت إنها موجودة صدقت أو معدومة صدقت لأنها قوة و قوة الشيء ليست بشيء و إن كانت بوجه فعليته.
و أيضا ليست موجودة بوجود قار و إن قلت إنها واحدة صدقت لأن الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية و إن قلت إنها كثيرة صدقت لقبولها التجزيء إلى أجزاء غير متناهية و لو كانت أقل ما يتصور منها و إن قلت إنها متغيرة صدقت و إن قلت إنها ثابتة بسيطة محفوظة باعتبار التوسط صدقت و هكذا، س ره

37 (1) إشارة إلى منع كونها غير محدودة لكونها موجودا واحدا شخصيا و عدم محدوديتها باعتبار الأجزاء الوهمية التي لمقدارها الذي هو الزمان أو منطبق عليه و عدم المحدودية في الحركة المستقيمة في جانب التعقل فقط، س ره

38 (2) أقول سلمنا أن الحركة هي التغير غير الغيرية و التغاير، س ره

39 (3) فتصرف في كلامهم فحمل الطبيعة على مبدإ الحركة و السكون الذاتيين و الطبيعة في كلامهم يحتمل الماهية المرسلة، س ره

قال الإمام الرازی فی المباحث المشرقیة و شرحه لعیون الحکمة- إن لی فی خروج الشیء من القوة إلی الفعل علی التدریج

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 27

تشکیکا مع أنه اتفقت آراء الحکماء علیه فإن الشیء إذا تغیر فذلک التغیر إما أن یکون لحصول شیء فیه أو لزوال شیء عنه فإنه إن لم یحدث فیه شیء مما کان معدوما و لم یزل عنه شیء مما کان موجودا وجب أن یکون حاله فی ذلک الآن کحاله قبل ذلک فلم یوجد فیه تغیر و قد فرض ذلک هذا خلف فإذن الشیء إذا تغیر فلا بد هناک من حدوث شیء فیه أو زوال شیء عنه فلنفرض أنه حدث فیه شیء فذلک الشیء قد کان معدوما ثم وجد و کل ما کان کذلک فلوجوده ابتداء و ذلک الابتداء غیر منقسم و إلا لکان أحد جزئیه هو الابتداء لا هو فذلک الذی حدث إما أن یکون فی ابتداء وجوده موجودا أو لا یکون فإن لم یکن فهو بعد فی عدم لا فی ابتداء وجوده و إن حصل له وجود فلا یخلو إما أن یکون قد بقی منه شیء بالقوة أو لم یبق فإن لم یبق فالشیء قد حصل بتمامه فی أول حدوثه فهو حاصل دفعة لا یسیرا یسیرا و إن بقی منه شیء بالقوة فذلک الشیء الذی بقی إما أن یکون عین الذی وجد و هو محال لاستحالة أن یکون شیء واحد- موجودا و معدوما دفعة واحدة و إما أن یکون غیره فحینئذ الذی حصل أولا فقد حصل بتمامه و الذی لم یحصل فهو بتمامه معدوم و لیس هناک شیء واحد له حصول علی التدریج بل هناک أمور متتالیة فالحاصل أن الشیء الأحدی الذات یمتنع أن یکون له حصول إلا دفعة بل الشیء الذی له أجزاء کثیرة أمکن أن یقال إن حصوله علی التدریج علی معنی أن کل واحد من تلک الأفراد إنما یحصل فی حین بعد حین- و أما علی التحقیق فکل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة و ما لم یحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندی فی هذا الموضع هذا کلامه.

و أقول إن بهمنیار ذکر هذه الشبهة ناقلا إیاها عمن سبقه من الأقدمین- و أبطلها بأنها إنما تنفی وجود الحرکة بمعنی القطع و هی غیر موجودة فی الأعیان- و الموجود من الحرکة إنما هو التوسط المذکور و هو لیس إلا أمرا سیالا لا یکون متقضیا و لاحقا و جمهور المتأخرین سلکوا هذا المنهج زاعمین أنه منهج الحکمة إلا مولانا و سیدنا الأستاذ دام ظله العالی حیث أفاد أن النافین للحرکة بمعنی القطع- قائلون بأن التوسط المذکور یرسم فی الوهم أمرا حادثا تدریجیا علی نعت الاتصال

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 28

و إن اجتمعت هناک أجزاؤه الحادثة علی التدریج و إذا کان حصول الشیء الواحد- علی سبیل التدریج غیر معقول فلم یتصور ذلک سواء کان فی الأعیان أو فی الأوهام- و هذا القیاس المغالطی لو صح لکان حجة ناهضة هناک أیضا إذ لا اختصاص له بأحد الوجودین أصلا و اللازم خلف و قد اجتمعت الآراء علی بطلانها کیف و قد برهن علی اتصال الجسم[40] و عدم انفصاله إلی غیر المنقسمات الوضعیة کما سیجیء فی مباحث الجوهر و خروج الجسم من أین إلی أین آخر مشاهد محسوس و ذلک الخروج أمر تدریجی منطبق علی المسافة المتصلة فوجود کمیة متصلة غیر قارة منطبقة علی کمیة متصلة قارة و لو فی الخیال من الضروریات التی لا یمکن إنکارها فالحری قلع أساس الإشکال و تخریب بنائه بإفشاء وجه الغلط فیه و ذلک غیر متعسر علی من وفق له- بل میسر لمن خلق له فإن وجود الشیء بتمامه فی الآن غیر وجوده فی الزمان إذ قد یکون للشیء وجود فی الزمان و لیس وجوده و لا وجود جزء منه فی الآن بل وجود نهایة منه و نهایة الشیء خارجة عنه لأنه عدمه و انقطاعه و وحدة الشیء لا تأبی ذلک أصلا لأن الحرکة و الزمان و ما یجری مجراهما من الأمور الضعیفة الوجود التی وجود کل جزء منها یجامع عدم غیره[41] و التدریج فی الحدوث لا ینافی وجود الشیء- الممتد الواحد بتمامه فی مجموع الزمان الذی هو أیضا متصل واحد شخصی فی نفسه- بل إنما ینافی وجوده بتمامه أو وجود بعض منه فی الآن ثم لا یلزم أن یکون لکل حادث ابتداء آنی یوجد هو أو جزء منه فی ذلک الآن و هذا الغلط إنما نشأ من

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 29

اشتراک لفظ الابتداء بین معنیین متغایرین فإن لفظ الابتداء قد یطلق علی طرف الشیء و نهایته و قد یطلق علی الآن الذی یوجد فیه الشیء الدفعی الحدوث المستمر الذات أولا و الحرکة لیست مما یوجد دفعة ثم یستمر فلیس لها آن أول الحدوث و لا لجزء منها لأن جزء الحرکة أیضا حرکة بل لها طرف و نهایة یختص بآن هو منطبق علی طرفها و من تعاریف الحرکة ما ذکره الشیخ فی النجاة و هو أن الحرکة تبدل حال قارة فی الجسم یسیرا یسیرا علی سبیل اتجاه نحو شیء و الوصول به إلیه و هو بالقوة أو بالفعل.

فلنبین قیود هذا التعریف و احترازاته فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غیر قارة إلی حال غیر قارة أخری کانتقال من متی إلی متی أو من فعل إلی فعل أو من انفعال إلی انفعال إذ تلک الأمور أحوال غیر

---

[40] (1) إشارة إلی وقوع التدریج في العین بالنسبة إلی الحرکة التوسطیة أیضا کما یدل علیه جعله و لو في الخیال فردا خفیا نعم نفس الکون في الوسط بسیط و کذا لو کانت المسافة مرکبة مما لا یتجزأ فالکون في کل منها لا یقطع علی التدریج و أما باعتبار نسب التوسط إلی حدود المسافة المتصلة فالتدریج واقع فإن التوسط و إن کان بسیطا لکنه بسیط سیال کالآن السیال، س ره

[41] (2) هذا من ضروریات هذا الجواب فإن الحرکة کما مر إن قلت إنها وجود صدقت- إلا أنها تتشابك بالعدم لأنها حیث لیس منها لا یتجزأ فلیس فیها وجود غیر متشابك بالعدم- کما أن الهیولی فعلیتها القوة، س ره

قارة و الانتقال منها ليس حركة كما أن التلبس بها ليس بسكون[42] و قوله فى الجسم احتراز عن تبدل الأحوال القارة للنفوس المجردة[43] من صفاتها و إدراكاتها إذ ذلک لا يكون حركة- لا عن تبدل الهيولى الأولى فى صفاتها على ما قيل فإن للهيولى حركة فى استعداداتها و انفعالاتها و قد يقال إن المتحرک فى الحركة الكمية ليس إلا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه و مادته و قوله يسيرا يسيرا يخرج تبدلا لا يكون كذلک فى الجسم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 30

و تبدل الهيولى فى صورها الجوهرية فإن ذلک عند الشيخ و جمهور الحكماء لا يمكن أن يكون على سبيل التدريج و سينكشف لک الحق الذى فيه و قوله على سبيل اتجاه نحو شيء احترز به عن تبدل الجسم فى ضوئه مثلا و الانتقال عنه يسيرا يسيرا إلى الظلمة فإنه و إن كان فيه تبدل فى حال قارة تدريجا إلا أنه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء و أراد بالسببية المعبر عنها بالباء القريبة الذاتية- احترازا عن تبدل أحوال قارة تدريجا لا يكون الوصول إلى ما يترتب عليه أوليا أو ذاتيا كما ستعلم فى مباحث العلة الغائية من أن الغاية قد تكون ذاتية و قد تكون عرضية و بذلک يخرج عن الحد الانتقال من جدة إلى جدة أو من إضافة إلى إضافة- إذ كل منهما و إن كان تدريجيا إلا أن شيئا منهما ليس غاية ذاتية أو أولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل فى غيرهما و إنما عمم فى الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل- كما لا تدوم من الحركات المستقيمة و ما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية إذ ما يحصل لها إنما هو وضع تدريجى صالح لأن يفصل إلى أوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل.

و من تعاريفها ما ذكره رهط من حكماء الإسلام وفاقا للمتقدمين و هو أن الحركة زوال من حال أو سلوک من قوة إلى فعل و فى الشفاء أن ذلک غلط لأن نسبة الزوال[44] و السلوک إلى الحركة ليست كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس بل كنسبة الألفاظ المترادفة إياها إذ هاتان اللفظتان و الحركة وضعت أولا لاستبدال الشيء فى المكان ثم نقلت إلى الأحوال.

---

[42] (1) لأن عدم القرار معتبر في مفاهيم هذه الثلاثة فضلا عن وجودها، س ره

[43] (2) أي تجردا عقلانيا و المراد من صفاتها مثل الإرادات الكلية و من إدراكاتها مثل المعقولات بالذات و لو أدرجناه في الحركة كما يدل عليه قولهم الفكر حركة من المطالب إلى المبادئ ثم من المبادئ إلى إلى المطالب فكونه بالجسم باعتبار أن النفس اسم لجنبة التعلق بالجسم أو لكونها جسمانية الحدوث إلا أن يقال المراد بالحركة الفكرية مطلقا الانتقال و أما المجردة تجردا خياليا فلها حركة في الإرادات الجزئية كميول النزوعية و في الإدراكات الجزئية و غيرها و هذه التبدلات ترد عليها باعتبار الجسمية لكونها شديدة الحاجة إلى الجسم و عند الشيخ القوى الجزئية منطبعات في الروح البخاري، س ره

[44] (1) و أيضا الحركة كمال و فعلية و الزوال رفع و سلب و أما التدريج الاتصالي فلا يبعد أن يفهم من السلوك و كذا من زوال من حال إلى حال كما إذا لو كان الزوال في الدفعيات لم يكن هنا موضوع واحد يكون الزائلات أحوالا له هو مفاد التعريف و يحتمل أن يكون الزوال من المزاولة و حينئذ لا يرد عليه ما ذكرناه من تعريف النوع المحصل بالسلب، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 31

و أقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هى موافاة حدود[45] بالقوة على الاتصال- و السكون هو أن تنقطع هذه الموافاة و تلك الحدود تفترض بالموافاة و الحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذى سنذكره

فصل (11) فى تحقيق القول فى نحو وجود الحركة

قال الشيخ فى الشفاء الحركة اسم لمعنيين الأول الأمر المتصل المعقول للمتحرك- من المبدإ إلى المنتهى و ذلك مما لا حصول له فى أعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها و إذا وجدت فقد انقطع و بطل فإذا لا وجود له فى الأعيان أصلا بل فى الذهن و ذلك لأن المتحرك يستند إلى المكان الذى تركه- و إلى المكان الذى أدركه فإذا ارتسمت صورة كونه فى المكان الأول فى الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال فحينئذ يشعر الذهن بأن الصورتين معا على أنهما شىء واحد و أما فى الخارج- فلا يكون لها فى الوجود حصول قائم كما فى الذهن إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك فى الوجود و الحالة التى بينهما لها وجود قائم.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 32

الثانى و هو الأمر الوجودى فى الخارج و هو كون الجسم متوسطا بين المبدإ و المنتهى بحيث كل حد فرض فى الوسط لا يكون قبله و لا بعده فيه و هو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشىء متحركا و ليس فى هذه الحالة تغير أصلا بل قد يتغير بحدود المسافة بالعرض لكن ليس المتحرك متحركا لأنه فى حد معين من الوسط و إلا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لأنه متوسط على الصفة المذكورة- و تلك الحالة ثابتة فى جميع حدود[46] ذلك الوسط و هذه الصفة توجد فى المتحرك و هو فى آن لأنه يصح أن يقال له فى كل يفرض فى حد متوسط لا يكون قبله و لا بعده فيه.

---

[45] (1) أي موافاة بالذات كما هو الظاهر فخرج موافاة أشياء مصادفة للمتحرك في الحدود- و لم يعين المتحرك الموافي ليشمل الجسم و الهيولى كما في الحركة الجوهرية بل الكمية.
لا يقال ينبغي أن يقيد الاتصال بالتدريجي لأنا نقول فهم التدريج من تقييد الحدود بالقوة إذ علمت أن كل حد ليس فعلا محضا بل حالة انتظارية يستعقب شيئا.
لا يقال لفظ الاتصال مستدرك لغناء لفظ بالقوة عنه إذ لو كانت الحدود منفصلة كما في تتالي الآنات و الآنيات كانت الحدود بالفعل.
لأنا نقول لو تخلل السكنات بين الأفراد الزمانية من الحركة تحقق الحدود بالقوة مع الانفصال فظهر أنه لا بد من كلا القيدين و أقربية التعريف من حيث ظهوره في الاتصال التدريجي، س ره

[46] (1) فرض الحدود كتوصيفه بكونه بين المبدإ و المنتهى مجرد توصيف لتحصيل الإشارة إلى خصوصية حال الحركة و إلا ففرض الحدود و التوسط يصحح الانقسام- و الانقسام من أوصاف الحركة القطعية دون التوسطية، ط مد

و الذی یقال من أن کل حرکة فی زمان فإما أن یعنی بالحرکة الأمر المتصل فهو فی الزمان و وجودها فیه علی سبیل وجود الأمور فی الماضی و إن کان یباینها بوجه فإن الأمور الموجود فی الماضی قد کان لها وجود فی آن من الماضی- کان حاضرا فیه و لا کذلک هذا و إن عنی به المعنی الثانی فکونه فی الزمان لا علی معنی أنه یلزم مطابقة الزمان بل علی معنی أنه لا یخلو من حصول قطع و ذلک القطع مطابق للزمان فلا یخلو من حدوث زمان و لأنه ثابت فی کل آن من ذلک الزمان- فیکون ثابتا فی هذا الزمان بواسطته هذا کلامه.

و فیه موضع أبحاث نقضا و إحکاما.

الأول أنا نقول لکل ماهیة نحو خاص من الوجود

و کونها فی الأعیان عبارة عن صدقها علی أمر و تحقق حدها فیه کما ذکره[47] الشیخ فی باب المضاف

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 33

و إنه موجود فی الخارج بمعنی أنه یصدق حده علی أشیاء کثیرة فیه و لا یعنی بموجودیة الشیء إلا ذلک و من هذا القبیل ماهیة الحرکة و الزمان و القوی و الاستعدادات و غیرها و العجب أن الشیخ ذاهب إلی وجود الزمان المتصل فی الخارج[48] لأنه الذی ینقسم إلی السنین و الشهور و الأیام و الساعات و الحرکة بالمعنی الأول یطابقه- و الحرکة عنده محل الزمان و علته فالمعدوم کیف یکون محلا للموجود و علة له.

الثانی أنا نقول لعل غرض الشیخ من نفی وجود الحرکة بالمعنی الأول

أن الحرکة وصف للجسم و الجسم جوهر ثابت موجود فی کل آن من زمان وجوده- و الحرکة لا وجود لها فی الآن و لو کان ذلک المعنی نعتا للجسم یلزم وجود الحرکة فی کل آن یوجد فیه الجسم المنعوت به لاستحالة انفکاک الموصوف عن الصفة التی وصف بها عنه حین وصف بها فالموجود من الحرکة هو المعنی الآخر لاستمراره کاستمرار الجسم لا المعنی الأول لتبدله و تجدده مع ثبات الجسم لکنا نقول إن محل الحرکة و قابلها لیس الجسم بما هو أمر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله علی المادة المنفعلة- المتأثرة آنا فآنا کما أن

---

[47] (2) أقول الموجود قسمان أحدهما ما هو الموجود نفسه و ثانیهما الموجود بوجود منشإ انتزاعه و من قبیل الثاني وجود الإضافة و کذا وجود الحرکة بمعنی القطع و لو کانت الإضافة نفسها موجودة لتسلسلت إذ لو کانت موجودة لم تکن إلا عرضا کالبیاض فکان له إضافة الحالیة في المحل ثم ننقل الکلام إلی الحالیة و الفرض أنها موجودة و هکذا و لیست اعتباریة حتی ینقطع بانقطاع الاعتبار، س ره

[48] (1) أقول کما أن الحرکة قسمان کذلک الزمان أحدهما منطبق علی الحرکة القطعیة- و هو مثلها غیر موجود إلا في النفس و الآخر منطبق علی الحرکة التوسطیة و هو الآن السیال و هو موجود مثلها و ما قال الشیخ بوجوده هو هذا و کیف یکون الزمان بالمعنی الأول موجودا و الماضي معدوم و المستقبل لم یوجد بعد و لا فرق في ذلک بین ما کان ماضیه و استقباله أحقابا و ما کانا حالا عرفیا فلا وجود إلا للتوسط و الآن السیال الذي هو روح الزمان و أما الآن الذي هو طرفه فلیس بموجود و أما وجود الزمان بمعنی مقدار القطع- فهو بمعنی أن له منشأ انتزاع و بهذا صح انقسامه إلی الساعات و الأیام و غیرها و قد علمت أن هذا أیضا قسم من الوجود و کثیرا ما یختلط ما في الحس المشترک و ما في الخیال- بما في الخارج و لذا قال الشیخ محیي الدین العربي ما أعظم اشتباها في الکون من اشتباه الخیال بالحس، س ره

فاعلها أيضا سواء كانت طبيعة أو قسرا أو إرادة لا بد و أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال و الحيثيات ليصير بانضمام تلك الأحوال موجبا لحصول الحركة فی القابل كما بينه الشيخ فی موضعه لأن علة المتغير متغير و علة

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 34

الثابت ثابت لا محالة و كذلک حكم القابل للشیء

الثالث أن نفی وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح

فكيف حكم بنفيها و الأولى أن يحمل كلامه على أن ما رامه هو نفی أن يكون لوجودها صورة فی الأعيان كوجود الأمور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة و يرشدک إلى ذلک قوله لا يجوز أن يحصل بالفعل قائما حيث قيد الحصول بالقيام أعنی قرار الذات و ثباتها و كذا قوله و لا يكون لها فی الوجود حصول قائم كما فی الذهن- إذ الطرفان إلى آخره فإن ما فی الذهن منها و إن كان بحسب الحدوث تدريجی الحصول لكنه دفعی البقاء بخلاف ما فی الأعيان منها فإنه تدريجی الحدوث و البقاء جميعا.[٤٩]

الرابع أن نفی وجود الحركة بالمعنى الأول كما ينص عليه عبارة الشيخ هاهنا مناقض لما قاله فی الشفاء

فی فصل حل الشكوک المقولة فی الزمان بهذه العبارة- و أما الزمان فإن جميع ما قيل فی أمر إعدامه و أنه لا وجود له فهو مبنی على أنه لا وجود له فی الآن و فرق بين أن يقال لا وجود له مطلقا و بين أن يقال لا وجود له فی آن حاصلا و نحن نسلم و نصحح أن الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان إلا فی النفس و التوهم و أما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلک صحيح له فإنه إن لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق أن نقول إنه ليس بين طرفی المسافة مقدار إمكان لحركة على حد من السرعة يقطعها و إن كان هذا السلب كاذبا فالإثبات الذی يقابله صادق و هو أن هناک مقدار هذا الإمكان و الإثبات دلالة على وجود الأمر مطلقا و إن لم يكن فی آن أو على جهة ما و ليس هذا الوجه له بسبب التوهم فإنه و إن لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا و مع هذا

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 35

---

[49] (1) و على هذا فالأولى أن يقال إن الحركة لها اعتبار دفعية الحصول و هي الحركة التوسطية و اعتبار تدريجية الحصول و هي الحركة القطعية إن لوحظت من حيث البقاء تدريجية أيضا كالحدوث كانت موجودة في الأعيان و إن لوحظت من حيث البقاء دفعية كانت غير موجودة إلا في الذهن، ط مد

فإنه يجب أن يعلم أن الموجودات منها ما هى محققة الوجود و محصلته و منها ما هى أضعف فى الوجود و الزمان يشبه أن يكون أضعف وجودا من الحركة انتهى كلامه.

و الشيخ قدس سره أجل شأنا و أرفع محلا من أن يناقض نفسه فى كتاب واحد[50] إذ ظهر من كلامه أن الحركة أقوى فى الوجود يوصف فى الأعيان بنحو من الوجود مطلقا أعنى الزمان فيكون لها وجود فى الأعيان بالضرورة كيف و هو علة الزمان و محله فيكون أولى بالوجود كما نص عليه فعلم أن معنى ما رامه من نفى وجود الحركة هو الذى أومأنا إليه.

الخامس أن الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له فى الأعيان

لأنه كلى و الكليات بما هى كليات أى معروضة للعموم و الاشتراك غير موجودة فى الخارج فالموجود من الحركة المعينة هى الحصول فى حد معين و ذلك أمر آنى- و لهذا ذهب جمع إلى أن الحركة حصولات متعاقبة فى حدود من المسافات متتالية- فيلزم تتالى الآنات و تشافع الحدود و هو باطل كيف و لو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا أوليا بل هو الكمال الثانى لأن الحركة هو السلوك إلى الحصول فى حد معين و الطلب له لا أنه نفس ذلك الحصول إذ طلب الشىء ليس ذلك الشىء بعينه و السلوك إليه غير الحصول فيه.

و الجواب أن الحركة بهذا المعنى و إن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآنية و الزمانية التى يعتبرها العقل إلا أنها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع[51] و وحدة المسافة و وحدة الزمان و الفاعل المعين[52] و المبدأ الخاص

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 36

---

[50] (1) أقول لا تناقض فإن الزمان بمعنى الآن السيال موجود فالحركة التوسطية التي هو وعاؤها موجودة و إن لم يكن الزمان بمعنى مقدار القطع و لا القطع موجودين- إلا بمعنى وجود منشإ انتزاعهما، س ره

[51] (2) قد سلم الإبهام و عارضه بالمشخصات و لقائل أن يقول تعارضا فتساقطا فالأولى أن لا يسلم الإبهام و إبداء أن ما ذكره المشكك مغالطة من باب اشتباه ما في الذهن بما في الخارج فإن الإبهام الذي هو مناط الكلية العقلية ما في التوسط العنواني و أما في المعنون فليس إلا سعة ما و عرض ما فإن التوسط المحقق غير مرهون بحدين مخصوصين- بل كل حد من الحدين فيه حدود و هكذا لاتصاله و انقسامه إلى ما لا نهاية له فهذا التوسط في عرضه العريض مثل صورة ما في باب علية الهيولى حيث إن المراد منها ليس المفهوم الكلي و لا الفرد المنتشر بل إنما هي الموجود السعي و الكلي الطبيعي و بعبارة أخرى- ليس المراد مفهوم صورة ما بما هو مفهوم بل من حيث التحقق و من حيث الصدق على المصاديق المتصلة المتعاقبة، س ره

[52] (3) ليس وحدة الفاعل المعين معتبرة في تشخص الحركة عند القوم بل المعتبر وحدات ما سواه كما ترى وحدتها الشخصية محفوظة مع تلاحق الجواذب المتعددة في الحركة الأينية و تلاحق النيران المتكثرة في الحركة الكيفية، س ره

و المنتهى الخاص و هى أيضا كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر و إن كان فيها ضرب من الاشتراك فإن نسبة تلك الحصولات إلى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات إلى الكلى و نسبتها إلى معنى القطع المتصل- نسبة الأجزاء و الحدود إلى الكل.

السادس أن لقائل أن يقول الحركة إما مركبة من أمور كل واحد منها غير منقسم أصلا أو ليس كذلك

و الأول باطل كما بين فى مباحث الجسم و المقادير- و الثانى أى كونها قابلة للقسمة أبدا فالأجزاء الفرضية منها لا توجد بأسرها دفعة- لأنها غير قارة فلا محالة يوجد منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود منها إن لم يكن منقسما فكذلك الذى يحصل بعد انقضائه مقارنا له أيضا أمر غير منقسم فالحركة إذن مركبة من أمور غير منقسمة هذا خلف و إن كان منقسما كان بعضه قبل و بعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هذا خلف.

أقول هذه الشبهة من الإمام الرازى و هى قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالا و جوابا و الغلط إنما نشأ من الذهول عن أن وجود الشيء مطلقا أعم من وجوده فى الآن ففى هذه الشقوق نختار الشق الأخير و هو أن الموجود من كل جزء من الحركة أمر منقسم بالقوة إلى أجزاء بعضها سابق و بعضها لاحق و هكذا بالغا ما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 37

بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزئة و القسمة.

السابع أن الاتصال بين الماضى من الحركة و المستقبل منها اتصال بين موجود و معدوم.

و الجواب أن الحركة و الزمان من الأمور الضعيفة الوجود[53] التى وجودها يشابك عدمها[54] و فعليتها تقارن قوتها و حدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعى عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فإن الحركة هى نفس زوال شيء بعد شيء و حدوث شيء قبل شيء و هذا النحو أيضا ضرب من مطلق الوجود كما أن للإضافات

---

[53] (1) فبالحقيقة الجواب التزام اتصال موجود بمعدوم هذا النحو من المعدوم إذ ليس نفيا صرفا بل هو ذو وجهين فمن وجه موجود و فعلية و هذا بالنسبة إلى القوة للحركة- حيث كان الموضوع في مبدإ المسافة و لم يتحرك بعد و من وجه معدوم حيث إن الحركة حصولات بالقوة على نعت الاتصال التدريجي و إنها دائما في الانقضاء و التصرم و هما عين التكون و كذا الزمان الذي هو مقدارها فاتصال الموجود الكذائي بالمعدوم الكذائي جائز في هذه الأمور الضعيفة و ليس اتصال موجود فعلي بمعدوم هو نفي محض و هذا كاتصال الوجود بالماهية فإنه ليس اتصال موجود بمعدوم بما هو معدوم بل اتصال موجود بما ليس بموجود و لا بمعدوم، س ره

[54] (2) سنوضح مزيد إيضاح أن الحركة كون الشيء في حال يقبل أن ينقسم إلى أجزاء بعضها فعلية بالنسبة إلى بعضها الآخر و هو بقية قوة بالنسبة إلى ثالث و هكذا كلما انقسم فإذا فرضنا كيفية ما مثلا منقسمة إلى ثلاثة أجزاء ثانيها فعلية بالنسبة إلى أولها و قوة بالنسبة إلى ثالثها و كلما فرضنا انقساما جديدا كان الحال هو الحال بعينه و الانقسام طار- و الأقسام بالقوة كان الوجود فيها مشابكا للعدم و الفعل مقارنا للقوة و الحدوث عين الزوال- و تبين أن كل جزء منها يستدعي زوال جزء آخر بل هو عين زوالها فإن كل جزء منها فعلية لسابقه و لا يحدث الفعلية إلا مع زوال القوة و نفسه قوة و إمكان لفعلية الجزء اللاحق يزول بحدوثه، ط مد

ضربا من الوجود و فی وجود الحرکة شکوک و شبه کثیرة و لها أجوبة لا نطول الکلام بذکرها و نصرف عنان القلم إلی ما هو أهم من ذلک

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 38

فصل (12) فی إثبات المحرک الأول

إنک قد عرفت حد الحرکة فهی فعل أو کمال[55] أول للشیء الذی هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرک[56] بما هو متحرک بمنزلة الفصل المقوم له- و یقابله السکون تقابل العدم و العینیة فنقول الحرکة لکونها صفة وجودیة إمکانیة- لا بد لها من قابل و لکونها حادثة بل حدوثا لا بد لها من فاعل و لا بد من أن یکونا متغایرین لاستحالة کون الشیء قابلا و فاعلا فعلا و قبولا تجدیین واقعین تحت مقولتین متخالفتین و هما مقولة أن یفعل و أن ینفعل و المقولات أجناس عالیة متباینة و لاستحالة کون المفیض مستفیضا بعینه فالمحرک لا یحرک نفسه[57] بل الشیء

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 39

لا یکون فی نفسه متحرکا و المتحرک لا یتحرک عن نفسه فیکون حرکته بالفعل من جهة ما هو بالقوة و هذا محال و المسخن لا یسخن نفسه بل لأمر یکون سخونته بالقوة فلا بد أن یکون قابل الحرکة متحرکا بالقوة لا بالفعل و فاعلها لا بد و أن یکون بالفعل[58] فیما یحرک الشیء إلیه أعنی الکمال الوجودی الذی یقع فیه الحرکة و إن لم یکن بالفعل فی نفس الحرکة[59] و لا بالقوة[60] إذ لیست الحرکة کمالا لما هو موجود بالفعل من

---

[55] (1) الظاهر أن إضافة لفظ الفعل إلی حد الحرکة مع أنه حدها فیما مر بأنها کمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة تمهید لما سیذکره في البرهان الأول أن الحرکة بالنسبة إلی المحرک فعل و بالنسبة إلی المتحرک انفعال فلو کان المحرک عین المتحرک کان التحریک عین التحرک و فیه اتحاد مقولتي الفعل و الانفعال و هو محال و فیه أن اختلاف ماهیة الشيء باختلاف النسب و الاعتبارات ممتنع علی أن أخذ الفعل في حد الحرکة لا دلیل علیه و لا ینتجه التحلیل و الترکیب اللذین أوردهما لتحصیل حد الحرکة سابقا في الفصل العاشر علی أن الحرکة کما ذکره غیر داخلة تحت مقولة من المقولات فکذا التحریك و التحرك الحاصلان من مفهومها بالنسبة و الإضافة فإنهما عینها حقیقة و غیرها اعتبارا کالحصول و التحصیل و التحصل نعم هذا المعنی حق في مثل التسخین و التسخن و هما الفعل و الانفعال و السخونة من مقولة الکیف عندهم، ط مد

[56] (2) أي القوة المتشابکة بالفعلیة المصحوبة بالحرکة مقومة لهما کما أن القوة البحتة مقومة للهیولی فإنها جوهر بالقوة، س ره

[57] (3) و في بعض النسخ فالمحرك و کذا المسخن بدل المتسخن و لیس بجید أما معنی فلأن المقصود أن المتحرك لا بد له من محرك لا أن المحرك لا بد له من متحرك لأن وجود المتحرك ضروري و أما لفظا فلأن الفعلین متعدیان بنفسهما کما فیما قبل کلمة بل فلام التعدیة مستدرکة و علی النسخة الجیدة فاسم لا یکون ضمیر یعود إلی المتحرك لا المحرك- أي حتی لا یکون المتحرك في نفسه متحرکا و لا یکون الحرکة بالقوة و کذا ضمیر سخونته- یرجع إلی المتسخن لا المسخن، س ره

[58] (1) فیما یحرك الشيء إلیه فإن الطبیعة جامعة بجمیع وجودات الآثار التي یحدث منها علی المواد بالتدریج کما أن القوة المسخنة الناریة مثلا کأنها لفت وجودات الحرارات الفائضة منها هذا في المبادئ العدیمة الشعور الترکیبي بآثارها و القوة الفعلیة النفسیة النطقیة کأنها رتق العلوم و الإرادات الکیفیة و غیرها القابضة عنها و ذاتها علم و إرادة بحسب وجودها القائم بذاته، س ره

[59] (2) لأن الجوهر عندهم ثابت، س ره

[60] (3) إذ لیس فیه إمکان الحرکة أیضا عندهم و في بعض النسخ في نفسه أي ذاته حیث إنه ممکن و معنی لا بالقوة حینئذ إنه لیس کالماهیة و الهیولی و قوله إذ لیست الحرکة کمالا لها هو موجود بالفعل تعلیل للسابق، س ره

جهة ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقة[٦١] مستعلم بها و هى أنه لا بد فى الوجود من أمر غير الحركة و غير قابل الحركة و هو متحرک بذاته متجدد بنفسه و هو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم و له فاعل محرک بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشىء

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 40

و ذاتياته و ذلک لأن فاعل الحركة المباشر لها لا بد و أن يكون متحركا و إلا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته[٦٢] إلى أمر وجودى متجدد الذات لأدى ذلک إلى التسلسل أو الدور و سنرجع إلى تحقيق ذلک الأمر إن شاء الله تعالى فالآن نقول قولا مجملا إن قابل الحركة أمر بالقوة إما من هذه الجهة أو من كل جهة- و فاعلها أمر بالفعل إما من هذه الجهة و إما من كل جهة و لا محالة ينتهى جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور أو التسلسل كما أن جهات القوة ترجع إلى أمر بالقوة من كل وجه إلا كونه بالقوة لأن القوة قد حصلت فيه بالفعل و بذلک يمتاز عن العدم المطلق فثبت أن فى الوجود طرفين[٦٣] أحدهما الحق الأول و الوجود البحت جل ذكره و الآخر الهيولى الأولى و الأول خير محض و هذه شر لا خيرية فيه إلا بالعرض[٦٤] و لكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فإنه شر محض و من هاهنا ظهر أن الجسم مركب من هيولى و صورة لأن الجسم فيه قوة الحركة و له الصورة الجسمية أعنى الاتصال الجوهرى و هو أمر بالفعل ففيه كثرة إشارة إلى أن كل بسيط الحقيقة- يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل و هذا مطلب شريف لم أجد فى وجه الأرض من له علم بذاک

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 41

فصل (13) فى دفع شكوک أوردت على قاعدة كون كل متحرک له محرک

إن الموروث من الحكماء فى إثبات هذا المرام حجج متكثرة.

---

[61] (4) يعني ما قلناه إن المحرك المباشر لم يكن بالفعل في نفس الحركة كان مرافقة مع القوم المنكرين للحركة الجوهرية و أما عندنا فالطبائع سيالة فالمراد بالحركة في قوله أمر غير الحركة الحركة العرضية في المقولات الأربع و بالأمر الطبع و باللزوم الاستتباع و الاقتفاء، س ره

[62] (1) بأن يكون علة كل حركة في عرض حركة عرضية أخرى فلينته إلى حركة في أمر وجودي جوهري و لا يكفي تجدد أمر اعتباري كقربات من المكان الطبيعي مثلا- و سيأتي التفصيل إن شاء الله، س ره

[63] (2) و ثبت أيضا أن الحركة متوسطة دائما بين طرفين أحدهما أمر مجرد عن القوة و الإمكان الذي في مجرى الحركة و الآخر أمر بالقوة بالنسبة إلى جميع الفعليات التي في المسافة و ثبت أيضا أن الجسم لو كان متحركا في جوهره كان مركبا من مادة و صورة تركيبا اتحاديا، ط مد

[64] (3) و فيه الخيرية بالذات أيضا لأن الهيولى موجودة و كل موجود إما خير محض أو خير غالب على شره و قوة الوجود أيضا وجود و الظل نور إن تزنه مع الظلم كيف و هو قدس سره نص على أنها ممتازة عن العدم المطلق و إن بني على التركيب الانضمامي بينها و بين الصورة فالأمر أظهر، س ره

الأولى لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه

لأن ما بالذات يبقى ببقاء الذات و فساد التالى يستلزم فساد المقدم.

الثانية لو تحرك لذاته كان أجزاء الحركة مجتمعة ثابتة

لأن معلوم الثابت ثابت و لو كان ثابتا لم يكن حركة.

الثالثة لو كان متحركا لذاته فلا يخلو إما

أن يكون له مكان أو حالة ملائمة أو لا يكون فعلى الشق الأول لم يكن طالبا لذلك المكان أو ما يجرى مجراه فلا يكون متحركا و لا أيضا حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر فإما أن يتحرك إلى كل الجوانب و ذلك محال أو لا يتحرك أصلا هذا خلف و إن كان له ما يلائمه فإذا وصل إليه سكن فلا يكون متحركا لذاته.

الرابعة لو تحرك الجسم لأنه جسم لكان كل جسم كذلك

لاشتراك الكل فى الجسمية و هو كذب أو لأنه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية.

الخامسة ما مر ذكره فى الفصل المقدم من اختلاف جهتى القوة و الفعل

فالمحرك إذا حرك لم يخل إما بأن يحرك لا أن يتحرك أو بأن يتحرك فعلى الأول يكون هو غير المتحرك و على الثانى فمعنى أنه يتحرك[٦٥] أنه وجدت فيه الحركة التى هى بالقوة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 42

فيكون الحركة فيه بالقوة و الفعل معا هذا محال.

السادسة أن نسبة المتحرك القابل إلى الحركة بالإمكان

و نسبته من حيث هو فاعل بالوجوب و الوجوب و الإمكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك

[الجواب عن الحجج]

---

[65] (1) حاصله أن الموضوع الذي هو الحركة يرتفع من البين لأن الكمال الذي هو مأخوذ في تعريفها يتحقق بأن يكون مسبوقا بالقوة و إذا كان الجسم متحركا لذاته و الذاتي لا يتخلف لا يكون قوة الحركة سابقة فيه عليها فيكون الحركة فيه بالفعل و إذ قد فرض أنها حركة و هي كمال أول و معيار الكمال أن يكون رفع قوة فهي بالقوة أيضا، س ره

قال صاحب كتاب المباحث المشرقية معترضا على الثلاث الأول أ ليست الطبيعة محركة لذاتها مع أنها لا تحرک أبدا و لا يبقى الأجزاء المفروضة فى الحركة- و هى طالبة لمكان معين فلم لا يجوز أن يكون الجسم محركا لذاته و لم يلزم شىء مما قلتموه فلئن قلتم إن الطبيعة إنما تقتضى الحركة بشرط حالة منافية أو زوال حالة ملائمة فيتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب و البعد من تلک الحالة الملائمة- و السكون إنما يحصل عند الوصول إلى الملائم و العلة إن كانت فى إيجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلک الإيجاب لفوات ذلک الشرط فنقول إذا جوزتم ذلک فلم لا تجوزون أن يكون اقتضاء التحريک بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب و البعد من تلک الحالة المنافرة و ينقطع الحركة عند زوالها و حينئذ لا يمكن أن يدفع ذلک إلا بأن يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا و هذا هو الحجة الرابعة فإذن يحتاج فى تقرير تلک الطرق الثلاثة إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول إن كل جسم فله مقدار و له صورة و له هيولى أما مقداره فهو الأبعاد الثلاثة و لا شک أنها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلها و أما الصور الجسمية فلا بد من إقامة البرهان على أنها أمر واحد فى الأجسام كلها و ذلک لأن الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية[٦٦] لهذه الأبعاد لأنها أمر إضافى و الجسمية من مقولة الجوهر- فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلک الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 43

٦٧

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج3 ؛ ص43

هذه القابلية و إذا ثبت أن الجسمية أمر يلزمه هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون ذلک الأمر مختلفا فى الأجسام و إن كانت مشتركة فى هذا الحكم و هو قابلية هذه الأبعاد و الأمور المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد.

ثم قال و إن سلمنا أن الأجسام مشتركة فى الصورة الجسمية و لكنها غير مشتركة فى مادة الجسم فهب أن الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز أن يكون علتها هى مادتها المخصوصة.

---

[66] (1) هاهنا شق آخر و هو أن يكون عبارة عن ذات له قبول الأبعاد و القابل بهذا المعنى فصل مقسم للجوهر مقوم لجسميته و هو معنى واحد أيضا فالجسمية نوع واحد، س ره

[67] 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.

أقول كون الأجسام مشتركة فی الجوهر القابل للأبعاد[٦٨] أمر بديهی لا حاجة إلی إقامة البرهان عليه و ذلک يكفينا لإثبات المبادئ الطبيعة و المحركات الخاصة إذ يعلم أن الحركات و الأوضاع و الأيون كلها عوارض و أوصاف لذلک الأمر المشترک فإن الكون فی المكان لا يوصف به إلا الجسمية أعنی الجوهر الطويل العريض العميق و كذا الوضع أعنی نسبة أجزاء الشیء بعضها إلی بعض و إلی أمر

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 44

خارج و كذا الانتقال من مكان إلی مكان فالقابل لهذه الأوصاف و الانتقالات هو الجسم لا محالة و هو سبب قابلی فلا بد لهذه الأوصاف من سبب فاعلی أيضا لكن لهم فی إثبات ذلک السبب الفاعلی طرق بعضها يبتنی[٦٩] علی إثبات الإمكان و القوة لوجود هذه الأوصاف للجسم إذ لازم الماهية بل لازم الوجود للشیء يجوز أن يكون الفاعل و القابل فيه أمرا واحدا و بعضها يبتنی علی إثبات جهة الاشتراک بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شیء منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كموصوفه متفقا فی الكل إذ لازم الماهية لازم لجميع الأفراد و هم مع ذلک قد أقاموا البرهان علی أن الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين أنواع الأجسام و أجناسها فی موضعه كما سيأتی ذكره.

و أما قوله يجوز أن يكون الأمور المختلفة مشتركة فی لازم واحد فنقول أن ذلک إنما جاز بشرط أن يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراک لا جهة الاختلاف كما بين فی مقامه و نحن نعلم يقينا أن قابلية الأبعاد و إن كان أمرا نسبيا فإنما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف[٧٠] فيه و ذلک معنی مشترک بين الأجسام ضرورة و اتفاقا و إن كانت الأجسام متخالفة الماهيات و بعض تلک الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة فی الأجسام مبادئ للحركات و الآثار المتفننة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لأنها محض القوة و الاستعداد و ليست هی أيضا مختلفة إلا من جهة اختلاف الطبائع و الصور و بهذا يدفع قوله لم لا يجوز أن يكون علة الحركة هی المادة المخصوصة و لم يعلم أن لا معنی لتخصيص المادة إلا بصورة سابقة عليها- و ستعلم أن الفعل أقدم من القوة بحسب أصناف التقدم.

---

[68] (1) أي كالبديهي فأداة التشبيه محذوفة فلا ينافي قوله و هم مع ذلك قد أقاموا البرهان إلخ وجه المنافاة أن البديهي غير محتاج إلى الاكتساب بالبرهان أو يقال المراد بالبرهان المنبه لاحتياج البديهي بالنسبة إلى بعض الأذهان إلى تنبيه ما أقول المطلب نظري لكن البرهان عليه أن يقال أرادوا بالجسمية القابل للأبعاد الثلاثة الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم و لا شك أن مناط قبول الخطوط المذكورة هو الامتداد فلو كان مختلفا بالنوع فإما أن يريد الاختلاف بالفلكية و العنصرية و النارية و الهوائية و نحوها فذلك الاختلاف لا دخل له في مناطية القبول لها و أيضا هذا الاختلاف قد يصحح القبول فلا دخل له في مناطيته و إما أن يريد الاختلاف في ذات الجوهر القابل للخطوط المذكورة فهذا لا يمكن بل لا يتصور مع كون الكل مشتركة في قبول الخطوط إذ فرض الاختلاف الذاتي في نفس ذلك الجوهر بأن يكون أحد أنواع الامتداد و الآخر جوهرا مجردا و الآخر هيولى أولى و الآخر جوهرا فردا أو جواهرا أفرادا و شيء مما سوى الامتداد لا يكون مصححا و مناطا لقبول الخطوط حتى الأخير 43 كما قال الرئيس في الرسالة العلائية جسم در حد ذات پيوسته است كه اگر گسسته بودى غير قابل ابعاد نبودى فظهر أن ما ذكره الإمام كلام باطل و عاطل، س ره

[69] (1) كالخامس و السادس و مثله الكلام في بعض تلك الطرق الدافع كون الهيوليات إلخ، س ره

[70] (2) أي بالفلكية و العنصرية ثم العنصرية بحسبها و مثله الكلام في قوله متخالفة الماهيات، س ره

ثم قال إن الفلک غیر قابل للکون و الفساد

فیکون ما له من الشکل و الوضع

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 45

و المقدار واجب الحصول له فذلک الوجوب إن کان لجسمیته مع أنه لم یلزم أن یکون کل جسم کذلک فلتکن الحرکة أیضا لجسمیته و إن لم یکن کل جسم متحرکا- و إن کان لأمر[71] موجود فی الجسمیة فذلک الأمر إن لم یکن ملازما لها لم یکن اللازم بسببه ملازما لجسمیته و إن کان ملازما عاد التقسیم و لا ینقطع إلا بأن یقال- تلک الأوصاف غیر لازمة لجسمیة الفلک ففیه تجویز للخرق و الفساد أو إنها لازمة للجسمیة المطلقة إما بغیر واسطة أو بواسطة ما یلازمها مع أن تلک الأوصاف غیر مشترکة فی الجمیع فلتکن الحرکة أیضا کذلک و إن قیل إن تلک الملازمة لما حلت فیه الجسمیة و هو المادة فإن الأفلاک لکون مادتها مخالفة لسائر المواد و کانت مقتضیة لتلک الأشکال و المقادیر الجسمیة أیضا حصلت الملازمة بین الجسمیة و تلک الأمور فعلی هذا نقول لم لا یجوز أن یکون لبعض الأجسام مادة مخصوصة- مخالفة لسائر المواد و هی لذاتها تقتضی حرکة مخصوصة و لا یلزم منه اشتراک الأجسام فی ذلک.

أقول أما الذی ذکره فی الفلک فمبناه علی الغفلة عن أحوال الماهیة و کیفیة ارتباط الجنس بالفصل المحصل إیاه فی النوع المحصل فی الذهن[72] و عن کیفیة الملازمة بین مادتها و صورتها فی النوع المرکب فی الخارج و عن معرفة أن الصورة الفلکیة بل کل صورة من الصور المخصوصة التی فی الأجسام محصلة لجسمیتها لا أن الجسمیة فیها و فی غیرها مقتضیة للفلکیة أو الناریة أو المائیة و بالجملة للخواص و اللوازم المخصوصة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 46

فی نوع نوع کما سیأتی فی مباحث الصور و أما الذی ذکره من تجویز کون المادة مقتضیة للحرکة المخصوصة و سائر الخواص فهذه المسماة بالمادة هی بالحقیقة و المعنی صورة فلم یبق لها من معنی المادة إلا اسمها دون معناها فإن المعنی المذکور هو معنی الصورة بعینها إذ لا نعنی بالصورة إلا مبدأ الآثار المختصة

---

[71] (1) کالطبیعة، س ره

[72] (2) حاصل الجواب أن المورد قد جعل الجنس في التركيب الذهني و المادة أعني الهيولى المجسمة في التركيب الخارجي محصلين مستقلين و الفعل و الصورة النوعية لم توجدا بعد ثم طالب علة لحوق الآثار الخاصة فردد الكلام بأنها الجسمية أو أمر آخر- و لم يعلم أن الجنس و المادة فانيان في الفصل و الصورة و ليسا ملحوقين في الخارج لهذين- حتى يكونان علتين لهما أو للآثار المختصة بل الفصل و الصورة علة للجنس و المادة و لهما الإبهام و لذينك التعيين فالجسمية لازمة أعم للطبائع الخاصة لا العكس اللهم إلا أن يراد العروض العقلي فإن الفصل خاصة للجنس عقلا و قد مر في مباحث الماهية في فصل كيفية تقوم الجنس بالفصل ما يوضح هذا فارجع، س ره

و لا نعنى بالطبيعة إلا مبدأ الحركة الذاتية و لا حاجة بنا إلى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان- ثم قال فالحاصل أن الحجة المذكورة لا تدل على إثبات القوى و الطبائع إلا إذا بينا أن المادة مشتركة و متى تعذر ذلک لم تكن الحجة منتجة.

فإن قيل إن المادة لا تصلح أن تكون مبدأ الحركة لأنها من حيث هى هى قابلة و الشيء الواحد لا يكون قابلا و فاعلا.

قلنا قد ثبت فى باب العلة فساد هذا الأصل و بتقدير صحته[٧٣] يكون كافيا فى إثبات المطلوب و هو الطريقة الخامسة و ليكن البيان فيه و أقوى ما يتوجه عليه- أن الماهيات فاعلة للوازمها و قابلة لها و ذلک يبطل ما قالوه.

أقول قد علمت بيان اختلاف جهتى أن يفعل و أن ينفعل و اختلاف جهتى القوة و الفعل أعنى الإمكان الوقوعى و الإيجاب بلا مرية و أما النقض بلوازم الماهيات فغير وارد إذ مبنى الإيراد على المغالطة الناشئة من اشتراک لفظ القابل و وقوعه تارة- بمعنى الانفعال التغيرى و تارة بمعنى الاتصاف اللزومى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 47

فصل (14) فى تقسيم القوة المحركة و فى إثبات محرک عقلى

إن من المحرک ما يحرک بالذات[٧٤] و منه ما يحرک بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم و منه ما يحرک على سبيل المباشرة و أن يفيد صفة الحركة و منه ما يحرک لا على سبيل المباشرة بل بأن يفيد الذات المتحركة لا حركتها فقط كما ستعلم و أيضا منه ما يحرک بأن يتحرک و منه ما يحرک لا بأن يتحرک كالمعشوق إذا حرک العاشق و المعلم إذا حرک المتعلم و لاستحالة وجود أجسام بلا نهاية يستحيل أن يتحرک متحركات معا إلى غير نهاية و بيان ذلک أما أولا فإن المتحرک يحب أن يكون جسما أو ماديا- و يلزم لا تناهى الأجسام و أما ثانيا فلأن العلل يجب أن تتناهى و ذلک لأنه[٧٥] إن كان متحرک أخير و يحركه محرک و هو

---

[73] (1) بعد تسليم الإمام صحة عدم كون الشيء الواحد فاعلا و قابلا كان قول الإمام- و أقوى ما يتوجه عليه إلى قوله و ذلك يبطل ما قالوه باطلا إذ فيه تهافت اللهم إلا أن يجعل قوله و أقوى ما يتوجه معارضة لا نقضا و يجعل لفظ النقض في كلام المصنف قدس سره بمعناه اللغوي و بعد ففيه ما فيه، س ره

[74] (1) ما بالذات مقابل ما بالعرض و لم يذكر و اختصر المصنف قدس سره و الشيخ في أواخر السماع الطبيعي من الشفاء فصل ذلك فقسم المحرك إلى المحرك بالعرض و المحرك بالعرض إلى المحرك بالعرض لذاته و لغيره فالمحرك بالعرض لذاته ما سيشير إليه المصنف قدس سره بقوله و معلوم أن كل قوة في جسم تحرك فإنها تتحرك أيضا بالعرض و ما لغيره مثل المحرك لجالس السفينة المتحرك بالعرض لحركة السفينة فإن الريح تحركها بالذات و تحركه بالعرض و قسم المحرك بالذات إلى المحرك بغير واسطة و المحرك بواسطة و المحرك بوسائط و الواسطة إن كانت متصلة بذي الواسطة كاليد يسميها أداة و إن كانت منفصلة كالقدوم يسميها آلة و ربما لا يلاحظ هذا الفرق، س ره

[75] (2) برهان مأخوذ من برهان الوسط و الطرف الذي أورده الشيخ لإبطال التسلسل في العلل يثبت به وجوب انتهاء الحركات إلى محرك عقلي غير متحرك بذاته، ط مد

أيضا متحرک فمحال أن يتحرک إلا بعد أن يحركه محرک آخر فالمتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان و له من بينها هذه الخاصية و هو أنه يحرک و يتحرک و سواء كانت هذه الواسطة واحدة أو كثيرة متناهية أو غير متناهية فإنه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة فيجب أن ينتهى إلى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 48

محرک لا يكون حكمه حكم الواسطة و هذا مخرج الأمور من القوة إلى الفعل- و الموجد ينتهى إلى أمر بالفعل فيجب أن يكون أمرا بالفعل و موجودا بذاته فالمحرک الذى لا يتحرک إما أن يحرک بأن يعطى للجسم المتحرک المبدأ القريب الذى به يتحرک أو يحرک على أنه غاية يتم بها و خير يتوجه إليه و معشوق و معلوم أن كل قوة فى جسم يحرک فإنها تتحرک أيضا بالعرض فالمحرک الذى لا يتحرک لا يصلح أن تكون قوة جسمانية و قد علمت إثبات أن كل جسم يفعل فعلا خاصا أو حركة مخصوصة ليس بعرض و لا باتفاق أو قسر فإنه بقوة زائدة على الجسمية فهى إما طبع أو إرادة نفسانية متعلقة و على التقديرين لا بد أن يكون لتلک القوة تعلق بالجسم- و لا تكون مفارقة عنه بالكلية فإن الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلية غير مخالط للأجسام وجب أن يكون المفارق يطلب بالحركة أمرا ليس له و هذا باطل كما علمت فإذن إن كان مفارق مشاركا له فى التحريک فإنه يحرک على أحد الوجهين المذكورين لا غير كالحال فى الحركات الفلكية

فصل (15) فى أن المبدأ القريب لهذه الأفاعيل و الحركات المخصوصة ليس أمرا مفارقا عن المادة

فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق لا يخلو إما لأنه جسم أو لقوة فيه أو لقوة فى المفارق[٧٦] أما الأول فيلزم أن يشاركه فيه كل جسم كما عرفت

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 49

و ليس الأمر كذا و أما الثانى و هو أن يكون بقوة فيه فهو المطلوب و أما الثالث فتلک القوة فى المفارق إما أن يكون نفسها يوجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه كالكلام فى المفارق و قد مر و إن كان على سبيل الإرادة فلا يخلو إما أن يكون الإرادة ميزت هذا الجسم بخاصية فيه أو لا بل أثر فيه جزافا فإن كان تأثيره جزافا كيف

---

[76] (1) كالقوى الثلاث العقلية للعقل النظري بل كالعقل المستفاد له كالقوى الجزئية للنفس الحيوانية و هو ظاهر و لهذا قال قدس سره في الثالث أن الكلام فيه كالكلام في المفارق و لو أريد القوى الجزئية المدركة بأن يكون الإضافة لأدنى ملابسة أبطل بأن نسبة المنفصل إلى الشيء و غيره على السواء لكن ذهب عليه شق آخر كان عليه التعرض لإبطاله و هو أن يكون للذات المفارق بذاته و ليبطل بأن نسبة المفارق إلى الكل على السواء و لعله لوضوحه لم يتعرض له و لكن أشار إليه بلفظ الحركات مخصوصة فأين المفارق من مباشرة الحركة ثم أين استواء النسبة منه من الحركة المخصوصة، س ره

اتفق لم يستمر أوضاع العالم سيما الأفلاک على هذا النظام الدائمى أو الأكثرى- إذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة و لا أكثرية لكن الأمور الطبيعية أكثرية أو دائمة و ليس فيها شيء بالاتفاق و الجزاف كما ستعلم أن جميعها متوجهة نحو أغراض كلية فليست إذن باتفاقية فبقى أن يكون بخاصية فيه و يكون تلک الخاصية لذاتها موجبة للحركة و هى القوة و الطبيعة و هى التى بسببها يطلب الجسم بالحركة- كمالاتها الثانية من أحيازها و أشكالها و غير ذلک و سنتكلم فيها فى باب الصور الجسمانية و مثل هذه الطبيعة إذا عرضت للأجسام حالة غريبة كالماء إذا سخن و الأرض إذا ارتفعت و الهواء إذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال المبدإ الغريب- و القاسر إلى حالتها الطبيعية و حفظت عليها تلک الحالات فردت الماء إلى برودته- و الأرض إلى مكانها الأسفل و الهواء إلى قوامه و رقته و كذا الأبدان إذا انحرفت أمزجتها و مرضت باستيلاء بعض العناصر فإذا قويت الطبيعة المدبرة إياها ردتها إلى المزاج الموافق و من هاهنا أيضا يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج المعدوم لا يعيد ذاته إلى الحالة الأصلية لاستحالة إعادة المعدوم

فصل (16) فى أن كل حادث يسبقه قوة الوجود و مادة تحملها

كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه

و كل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فإنه يسبقه مادة و ذلک لأنه[77] قبل وجوده يكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 50

ممكن الوجود لذاته إذ لو كان ممتنعا[78] لم يكن يوجد أصلا و لو كان واجبا لم يكن معدوما فإمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه[79] لأن كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه فإذن لإمكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلک الممكن و هذا الإمكان عرض فى الخارج ليس من الأمور العقلية المحضة[80] و الاعتبارية الصرفة لأنه إضافة ما منسوبة[81] إلى ما هو إمكان وجوده[82]

---

[77] (1) البرهان مأخوذ من كلام الشيخ مع تغيير يسير في التقرير، ط مد

[78] (1) إن قلت لا يلزم من نفي الامتناع و الوجوب إلا الإمكان الذاتي و حامله الماهية- فلا يحوجنا إلى المادة.
قلت الإمكان الاستعدادي الذي حامله المادة إنما لزم من القبلية الزمانية التي لا تجامع البعدية لا من مجرد نفي الامتناع و الوجوب على أن المراد نفيهما عن المادة السابقة- و إثبات الإمكان فيها و الماهية لا سبق زماني لها على وجودها، س ره

[79] (2) و أيضا يلزم تقدم الشيء على نفسه لأن قدرة الفاعل على شيء تتوقف على إمكانه لعدم القدرة على الممتنع و بالجملة هذا القول لدفع وهم كلامي ينثلم به لو لم يدفع حاجة الكائن إلى المادة السابقة إذ لا يحتاج عند ذلك إلى موضوع سوى الفاعل و خلاصة الدفع الذي ذكره أن إمكان الشيء صفة ذلك الشيء المنفعل و القدرة صفة الفاعل و هذا نظير قول من يصحح الصحة في تفسير قدرة واجب الوجود بالذات الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات بأن الصحة و هي الإمكان معتبرة في جانب المفعول و هو العالم فيدفع ذلك العذر هناك أيضا بأن تفسير صفة الفاعل بصفة المفعول غير صحيح فقدرة الواجب تعالى صدور الفعل عنه مسبوقا بالعلم و المشيئة، س ره

[80] (3) أي بخلاف الإمكان الذاتي فإنه مركب من السلبين و السلب محض و موصوفه الماهية المطلقة التي هي اعتبارية محض لهذا الاعتبار اتفاقيا، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 51

فيكون الإضافة مقومة له و ليس إمكان الوجود المطلق[٨٣] جوهرا و لا عرضا غير نفس الإضافة و لو كان الإمكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافة و لو كان كذلک لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لإمكانه و كذا لو كان عرضا قارا[٨٤] فقد علم[٨٥] أنه ليس لإمكان الوجود مطلقا وجود فى الخارج ثم يعرض له الإضافة من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانات المخصوصة حتى يكون مضافا مشهوريا[٨٦] لا حقيقيا فهى أعراض لموضوعات و الإضافة مقومة لإمكان وجود كذا و الجوهر لا يقومه العرض فهو عرض[٨٧] فيجب أن يكون موجودا فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 52

موضوع فلنسم هذا الإمكان قوة الوجود[٨٨] و حامله موضوعا و مادة و هيولى باعتبارات فهذا الإمكان أمر وجودى و أن صحبة العدم و هو عام عموم التشكيک- مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هى إمكانات مجهولة الأسامى يعبر عنها بإمكان وجود كذا و كذا فإذن كل حادث قد سبقه المادة و المادة هى سبب من أسباب الحدوث و حيث يكون حدوث و كون و فساد يجب أن يكون الهيولى للكائن و الفاسد واحدة و إلا لكان يلزم حدوث الهيولى رأسا و هذا محال لأنه يلزم أن يكون الهيولى الحادثة يسبقها إمكان الوجود فيكون

---

[81] (4) و لاتصاف هذا الإمكان بالشدة و الضعف المستعقب لقرب الممكن من التحقق و عدمه و هذا شأن الأمور الخارجية دون الاعتبارات العقلية، ط مد ظله

[82] (5) أي المستعد له و بهذا الاعتبار إمكان استعدادي و أما باعتبار نفس المادة و الموضوع و المتعلق فهو استعداد لا إمكان استعدادي فالإضافة معتبرة في هذا الإمكان، س ره

[83] (1) المراد بالوجود المطلق هنا الوجود الذي هو محمول الهلية البسيطة و الوجود المقيد محمول الهلية المركبة كالكتابة و نحوها لزيد و الإطلاق بالنسبة إلى الصور و العرض و النفس، س ره

[84] (2) أي يكون الاستعداد حينئذ ممكنا لا إمكانا و ليس التشبيه في القيام بالذات و هو ظاهر و إنما قال لا منشأ و لم يقل لا إمكانا لأن الاستعداد منشأ و راسم للإمكان لا نفسه كما عرفت أنه مضافا إلى المستعد له إمكان له فما هو الإمكان ليس إلا الإضافة و لهذا قال إنه مضاف حقيقي لا مشهوري و إلا فنفس الاستعداد مما يعرض له الإضافة فهو مضاف مشهوري و كيفية و أراد بالقار العرض المتأصل المتقرر في المحل لا ما يقابل المتجدد ثم المراد أن الإمكان الاستعدادي بما هو مأخوذ في قوامه الإضافة ليس عرضا متقررا و لا ينافي أن يكون بما هو ملزوم الإضافة عرضا متقررا و مضافا مشهوريا و صيرورته ممكنا لا إمكانا ممنوع بل يكون إمكانا لما بعده لا بالنسبة إلى ما قبله و التسلسل تعاقبي مجوز كما سيأتي عند قوله و مما يجب أن يعلم أن الإمكان إلخ كيف و هو أمر يقبل الشدة و القرب و البعد و هذا دليل الوجود، س ره

[85] (3) و ذلك لأن الإمكان الاستعدادي نفس الإضافة لما عرفت من الفرق بينه و بين الاستعداد نفسه و قيد الإطلاق ليشمل النفس و العرض و الصورة جميعا، س ره

[86] (4) متعلق بما قبل كلمة بل، س ره

[87] (5) و محصله أن هذا الإمكان هيئة في الموضوع تربطه بالممكن إذا لاحظها العقل وجدها نسبة متكررة قائمة بطرفين هما الموضوع و الممكن فالذي يقوم بالموضوع هو إمكان أن يصير هو الممكن الآتي وجوده و الذي يقوم بالممكن هو إمكان أن يوجد في الموضوع، ط مد

[88] (1) و على هذا يكون تسمية هذه الهيئة الاستعدادية بأنها وجود للشيء بالقوة في مقابل وجوده بالفعل إنما هو بنوع من التجوز و يكون أيضا معنى انقسام الموجود المطلق إلى ما بالفعل و ما بالقوة أن الموجود إما قائم بذاته لا نسبة له إلى شيء و إما هيئة استعدادية لها نسبة إلى موجود من شأنه أن يوجد لموضوع هذه الهيئة فافهم ذلك، ط مد

لإمكانها هيولى أخرى فيتسلسل[89] و هذا محال إلا على وجه ستقف عليه[90] من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال

و اعلم أن موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعا

و إلا يسبقه موضوع آخر و كذلك إلى ما لا نهاية له لأنه متى فرض كذلك يلزم أن يسبق للإمكان إمكان- و مما يجب أيضا أن يعلم أن الإمكان الذى يعدم مع الفعل فله سبب و لا محالة يكون حادثا و يسبقه لا محالة إمكان آخر سبقا زمانيا إلى ما لا نهاية ثم الهيولى و كذا كل مادة بما هى مادة لها قوة أن يصير بالفعل شيئا لا على أن يوجد و إمكان الصورة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 53

هو أن يوجد لا على أن يصير بالفعل شيئا فإنها هى فعل فنقول إن إمكان وجود الصورة صفة موجودة فى هيولاها إذا عقلت تلك الصفة عقلت إنها إمكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فإنها صفة للحوض فإذا أحضره الذهن و أحضر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء و كذا صحن الدار صفة الدار فإذا عقل و عقل ما يسعه من الرجال كان إمكان وجودهم فبهذا ينحل شبهة من يقول[91]

---

[89] (2) و أيضا بالهيولى الباقية في الأحوال يصح أن يقول هذا الكائن ذاك الفاسد أو بالعكس لأن صورة لا تنقلب إلى صورة و إحداهما غير الأخرى و هيولاهما مشتركة- فإذا لم تبق الهيولى أيضا لم يصح ذلك ثم إن قيل هذا التسلسل تعاقبي ليس محالا عندهم- لأن سبق هذا الإمكان سبق زماني قلت الإمكان الاستعدادي و إن كان سابقا بالزمان إلا أن حامله يجتمع مع الشيء الحادث، س ره

[90] (3) يشير إلى ما سيجيء في الكلام على الحركة الجوهرية أن المادة متحدة مع الصورة تابعة لها في الحدوث و التجدد، ط مد

[91] (1) محصله أن ملاك الشبهة هو دوران النسبة بين الموجود و المعدوم و لا ضير فيه فإن هذا الدوران في المضاف إنما هو في العقل فقد قيل إن المضاف ماهية إذا عقلت عقلت بالقياس إلى ماهية أخرى معقولة بالقياس إليها أو ماهية إذا عقلت عقلت مع ماهية أخرى معقولة معها فدوران النسبة و تكررها إنما هو في العقل و إن كانت نفس الإضافة التي لها هذه الماهية في الخارج فلا مانع من إضافة الموجود بنحو إلى المعدوم كإضافة الهيولى الموجودة بنحو إلى الصورة المعدومة بعد.

و الحق أن الإشكال غير ناش من تكرر النسبة الإضافية بين الموجود و المعدوم- حتى يندفع بأنه في مرحلة ماهية المضاف بل من حيث إن هذه النسبة الموجودة خارجا القائمة بالمادة نوع قيام لها رابط قائم بطرفين و لا معنى لتحقق الوجود الرابط بين موجود و معدوم و لذا كان من الواجب اجتماع طرفي الوجود الرابط في الظرف الذي تحقق هو فيه من ذهن أو خارج أو حقيقة أو اعتبار كما تقدمت الإشارة إليه في بحث الوجود الرابط- في أوائل الكتاب فلا معنى لوجود هذه النسبة المسماة بالإمكان و القوة بين المادة الموجودة و الصورة المعدومة بعد حتى إذا وجدت الصورة انعدمت النسبة.

و الأولى أن يقال في تقرير البرهان إن كل حادث زماني يتبدل إليه أمر آخر سواء كان من الصور أو الأعراض كالنار التي يتبدل إليها الهواء و الهواء الذي يتبدل إليه الماء و الكيفيات و المقادير التي توجد في الأجسام بعد ما لم تكن فله إمكان في المحل الذي يتبدل إليه و هو أمر وجودي قائم بالمحل يربطه بالحادث المترقب و إذ كان بذاته رابطا للأول بالثاني و ليس هو نفس الأول بل أمرا قائما به يربطه بالثاني فهو وجود رابط و إذ كان الثاني غير موجود مع الأول و قيام الرابط بهما معا يقضي بوجودهما معا في ظرف تحقق الرابط فللثاني وجود مع الأول لا يترتب عليه جميع آثار الثاني و هو قبل وجود الثاني الذي يترتب عليه جميع آثاره بالفعل و هذا هو السر في اجتماع هذا الذي نسميه بالإمكان مع الأول الذي هو فعلية مباينة بل اتحاده معه وجودا من غير أن يؤدي ذلك إلى التدافع بين المتباينين لكونه وجودا لا يترتب عليه الآثار لأن التدافع بين المتباينين إنما هو في مرتبتها و هو السر أيضا في زوال الإمكان و القوة مع تحقق الفعلية فإنما هو من باب اندماج مرتبة مع عدم ترتب الآثار في مرتبة ترتبها لا من باب انتفاء شيء من أصله عند ثبوت آخر و بذلك يظهر أن الحامل لهذا الإمكان ليس هو الصورة الأولى بل جوهر آخر معه متحد به يحمل الإمكان و يتحد مع الصورة الثانية لمكان التبدل القاضي بوجود أمر مشترك بين المتبدل و المتبدل إليه و إذ كانت الصورة الأولى حاله في سبق الإمكان حال الصورة الثانية في سبق إمكانها عليها فهذا الجوهر المتحد مع الثانية الحامل لإمكانها هو بعينه حامل لإمكان الأولى قبلها و متحد بها كذلك و هكذا الحال بالنسبة إلى الصورة التي قبلهما فهناك جوهر واحد مستمر يتعاقب عليها الإمكانات و الصور و هو متحد مع كل صورة عند فعليتها و مع إمكانها قبل فعليتها عند فعلية الصورة السابقة و هو الذي نسميه بالمادة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 54

إن الموجود كيف يكون مضافا إلى المعدوم فإن حد المضاف كون الشيء بحيث إذا عقل عقل معه انضاف إليه و إن قيل إن سعة الحوض و صحن الدار كل منهما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 55

معنى وجودى و القوة معنى عدمى[٩٢] كان كل منهما بالقياس إلى ما يسعه و هو الماء مثلا لا إلى الوجود هو معنى عدميا و القوة التى هى بالإطلاق معنى عدمى هى ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقا.

تنبيه إن بعض الحوادث[٩٣] يكون إمكان وجوده

بأن يكون موجودا فى المادة و بعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها فالأول كالصور الجسمية و الثانية كالنفوس الإنسانية ليس وجودها فى المادة و لكن مع المادة- كما ستعلم فى علم النفس و المادة هى المرجحة لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود و العدم سواء فيجب أن يكون له سبب مرجح يميله إلى أحد الطرفين لأن الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود و العدم فتبين لك أن المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير إذ المادة يحتاج إليها لوجهين أحدهما لأن يتقوم بها الموجود عنها و هذا ليس للنفس النطقية و الثانى لأن يرجح وجود الشيء على عدمه و المحتاج إليها من المادة فى النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لأن يحمل إمكان الوجود ليرجح وجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 56

فهناك مادة مستمرة الوجود يتعاقب الصور عليها تحمل في نفسها إمكان جميع الصور- و تحمل قبل كل صورة إمكانها الخاص بها و يتبدل الإمكان إلى الفعلية بفعلية الصورة- و تعاقب الصور على نحو الاتصال لا بحسب الفرض العقلي و لو كان هناك انقطاع خارجي لبطلت المادة ببطلان الصورة الأولى و بطل بذلك معنى التبدل و النسب الموجودة بين السابق و اللاحق.

و بذلك ينطبق حد الحركة على حال الصور في تعاقبها على المادة و يعود حقيقة كل صورة إلى قطعة من امتداد هذه الحركة و هذه هي الحركة الجوهرية التي تتحرك بها المادة في صورها فافهم ذلك و يظهر به أن وجود الشيء بالقوة مرتبة من وجوده لا يترتب عليه جميع آثاره التي تترتب على وجوده بالفعل و أن القوة وجود له حقيقة كالفعل و بذلك يستقيم انقسام الموجود مطلقا إلى ما بالقوة و ما بالفعل من غير أن يعود إلى تقسيم الموجودية العامة الإمكان الاستعدادي و مطلق الفعلية التي غيره و يظهر به أيضا أن مقارنة المادة الصورة اتحادية لا انضمامية و أن نسبة المادة إلى الاستعداد الذي هو بوجه إمكان استعدادي نسبة الجسم الطبيعي إلى الجسم التعليمي فإمكان صورة كذا تعين للمادة المبهمة كما أن الجسم التعليمي تعين الجسم الطبيعي المبهم و لهذا البيان نتائج و فروع كثيرة أخرى سنتعرض لبعضها إن شاء الله تعالى فيما يناسبه من المورد، ط مد

[92] (1) هذا جواب الشرط يعني كونهما وجوديين لا ينافي كونهما قوة إذ المستعد له أمر مخصوص كالماء و القوة التي هي صرف القوة و معنى عدم مطلقا ما كان قوة على الوجود مطلقا كما في الماهية، س ره

[93] (2) يشير رحمه الله إلى أن حكم المسبوقية بالمادة في النفوس الإنسانية المتعلقة بالمادة- تعلق التدبير و إن لم تكن منطبعة في المادة كالصور النوعية المادية فالبرهان السابق جار في النفوس كجريانه في الصور هذا على قول المشاءين بتجرد النفوس الإنسانية في أول وجودها و أما على قوله رحمه الله من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فالأمر أوضح- و كذلك يجري البرهان في النفوس غير الإنسانية سواء قيل بماديتها أو بتجردها و كذا في الأعراض المادية كما لا يخفى، ط مد ظله

ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الأمر الممكن هو صورة فبأن فى بعض الصور أنها توجد فيها فيحتاج إليها لمعنيين أحدهما للحدوث و ثانيهما لأن يتقوم بها وجود الصورة و أما النفس الإنسانية فإنما يحتاج إليها للحدوث و زيادة التحقيق فى هذا المعنى و حل الشبهة فى سببية المادة للنفس مما سنذكره فى باب بيان بقائها بعد الموت و اعلم أن المفارق المحض لا إمكان له بحسب الواقع و إلا لكان لوجوده حامل- و إنما إمكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهية كلية له فيجد نسبتها إلى الوجود بالإمكان كما مر

فصل (17) فى أن الفعل مقدم على القوة

إن الفصول الماضية أوهمت أن القوة متقدمة على الفعل مطلقا و هذا مذهب أكثر الناس و جلهم حيث زعموا أن المادة قبل الصورة و الجنس قبل الفصل و لا نظام العالم قبل نظامه و ماهية الممكن قبله وجوده و ليس الأمر كذلك.[٩٤] و الشيخ حكى فى الشفاء مذاهب أقوام زعموا أن القوة قبل الفعل و هم تفرقوا فى هذا فرقا و تحزبوا أحزابا.

فمنهم من جعل للهيولى وجودا قبل الصورة ثم[٩٥] ألبسها الفاعل كسوة الصورة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 57

إما ابتداء أو لداع دعاه إليه كما ظنه بعض عامة القدماء فقال إن شيئا كالنفس وقع له فلتة إن اشتغل بتدبير الهيولى و تصويرها فلم يحسن التدبير و التصوير فتداركها البارى فأحسن تصويرها.

و منهم من قال إن هذه الأشياء كانت فى الأزل تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فأعانها البارى طبيعتها فأخرجها من لا نظام إلى نظام.

و منهم من قال إن القديم هو الظلمة أو الهاوية أو خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك.

---

[94] (1) فإن سبق المادة الجنس باطل و العلية كما نقل عن الإمام من علية الجنس بما هو جسم للحركات المخصوصة أو المبادئ المخصوصة، س ره

[95] (2) إن أرادوا القبيلة الزمانية للهيولى أو الظلمة و الهاوية و الخلاء مما هي مؤولة إلى الهيولى فهي باطلة فإنها مستلزمة للهيولى المجردة عن الصورة بأجمعها و هذا باطل- و في قوة القول بإمساك الله تعالى عن الجود و انقطاع الفيض و أفول النور و حدوث التكلم و غير ذلك من المحذورات و إن أرادوا القبيلة الذاتية الوجودية كما نقل فهو أيضا باطل لأن الأمر بالعكس كما علمت من فناء الجنس في الفصل و المادة في الصورة- و الماهية في الوجود و إن أرادوا القبيلة بالرتبة العقلية فلا بأس بها إذا جعل الجنس الأقصى الطبيعي و الهيولى الأولى مبدأ محدودا في السلسلة الطولية الصعودية فيكون إشارة إلى التغيرات الاستكمالية بالنظام و الترتيب من الأخص إلى الأشرف إلى أن ينتهي إلى الفناء المحض و الانمحاق في سطوع نور الأنوار و قد نقل أن العالم كان أولا مظلما- ثم قاعا صفصفا ثم آجاما ثم مملوءا من الضفادع ثم من الأفراس ثم من بني الجان ثم من بني آدم فتفطن، س ره

و منهم من قال بالخليط الذى يقول به أنكساغورس[٩٦] و ذلک لأنهم قالوا إن القوة قبل الفعل كما فى البزور و النطف و فى جميع ما يصنع.

فنقول إن الحال فى الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال فى المنى و الإنسان من أن للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان و التقدم بالزمان غير معتد به ثم القوة مطلقا متأخرة عن الفعل بوجوه التقدم فإنها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به و ذلک الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا لشىء فإن ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا أن يقبل شيئا- ثم إن فى الوجود أشياء بالفعل لم يكن و لا يكون بالقوة أصلا كالأول تعالى و العقول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 58

الفعالة ثم القوة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل و ليس ذلک الفعل مما يحدث- فإنه يحتاج إلى مخرج آخر و ينتهى لا محالة إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين فى تناهى العلل و أيضا فإن الفعل يتصور بذاته و القوة يحتاج تصورها إلى تصور الفعل و أيضا فإن الفعل قبل القوة بالشرف و الكمال كيف و الفعل كمال و القوة نقص و كل قوة على فعل[٩٧] فذلک الفعل كمالها و الخير فى كل شىء إنما هو مع الكون بالفعل و حيث يكون الشر فهناک ما بالقوة و الشىء لا يكون من كل وجه شرا و إلا لكان معدوما و كل شىء من حيث هو موجود ليس بشر و إنما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل أو لأنه يوجب فى غيره عدما كالظلم- فالقوة لأن لها فى الخارج ضربا من الكون يتقوم ماهيتها بالوجود إذ الوجود كما علمت[٩٨] مقدم على الماهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هى قوة لها تحصل بالفعل عقلا- فقد بان أن الفعل مقدم على القوة تقدما بالعلية و بالطبع و بالشرف و بالزمان[٩٩] و بالحقيقة كما أومأنا إليه.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 59

وهم و اندفاع

---

[96] (1) ذكر هذا هنا مع أن ظاهر هذا القول ينفي القوة و الانقلاب و الاستحالة إذ كل شيء بالفعل عنده و لها كمون و بروز بمناسبة سبق اللانظام على النظام، س ره

[97] (1) هذا الكلام لو أجري على الحقيقة كان مؤيدا لما قدمناه أن القوة مرتبة ضعيفة من الفعل لا يترتب عليها آثاره و أما مع الغض عن ذلك فلا معنى لجعل صورة جوهرية كمالا لكيفية استعدادية قائمة بالمادة تبطل بحدوث الصورة اللاحقة، ط مد

[98] (2) الأولى و الوجود بحذف كلمة إذ و المقصود بيان التقدم بالحقيقة بأن القوة ليست عدما بل لها ضرب من الوجود و الوجود متقدم بالحقيقة على الماهيات و من جملتها ماهية القوة و وجودها فعل فالفعل أي وجود القوة متقدم بالحقيقة على القوة أي ماهيتها- و أما بيانه بأن ما بالفعل و هو الوجود مطلقا متقدم بالحقيقة على ما بالقوة و هو الماهية مطلقا فغير جائز لأن الكلام في القوة الاستعدادية لا الإمكان الذاتي، س ره

[99] (3) المستنبط كذلك من فحوى كلامه فإنه إذا نظرنا نظرا جزئيا فكما أن للقوة الجزئية في الزمانيات تقدما على فعل جزئي كذلك لفعل جزئي آخر تقدم على تلك القوة فيها بل داخل في إطلاق قوله قدس سره فإنها لا تقوم بذاتها بل تحتاج إلى جوهر تقوم به إلخ فإن ذلك البيان لمطلق تقدم الفعل على القوة و بعد ما أطلق البيان خصص بيانات أخرى بكل من أقسام التقدم، س ره

فإن قلت إن القوة فی بعض المواضع خیر من الفعل و الفعل شر من القوة فإن القوة علی الشر خیر من الفعل الذی بإزائه و الکون بالفعل شر أشر من الکون بالقوة شرا کما أن الکون بالفعل خیر أخیر من الکون بالقوة خیرا إذ لا یکون الشریر شریرا بقوة الشر فیه بل بملکة الشر قلنا صدقت و لکن هذا أمر عارض بالقیاس فقوة الشر بما هو قوة و القوة عدم ما فهی شر کما أن الفعل الذی بإزائها کالظلم و المرض و أشباههما من حیث هو بالفعل و الفعل وجود خیر لکن الفعل من حیث یؤدی إلی عدم ما عرض له أنه شر فالقوة علی ذلک الفعل من جهة أنها عدم أمر یؤدی وجوده إلی عدم شیء آخر کانت خیرا من فعله حیث إن عدم العدم یلزمه وجود فجهة الخیریة فی القوة علی الشر رجعت أیضا إلی الفعل کما أن جهة الشریة فی فعل الشر رجعت إلی القوة

فصل (18) فی تحقیق موضوع الحرکة و أن موضوعها هل الجسم أم غیره

لما علمت أن الحرکة حالة سیالة لها وجود بین القوة المحضة و الفعل المحض- یلزمها أمر متصل تدریجی قطعی لا وجود له علی وصف الحضور و الجمعیة إلا فی الوهم یجب أن یکون شیء ثابت بوجه حتی یعرض له الحرکة فأما أن یکون هذا الثابت أمرا بالقوة أو أمرا بالفعل و محال أن یکون بالقوة[100] إذ ما لا وجود له بالفعل لا یوصف بشیء أصلا لا بالقوة و لا بالفعل فبقی أن یکون موضوعها أمرا ثابتا

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 60

بالفعل و ذلک إما أن یکون بالفعل من کل وجه أو لا یکون کذلک و الأول محال- إذ الذی یکون بالفعل من کل الوجوه یکون مفارقا لا علاقة بینه و بین المادة أصلا- و کل ما کان کذلک فلا معنی لکونه خارجا من القوة إلی الفعل فلا معنی لکونه متحرکا إذ قد حصل له بالوجوب جمیع ما یمکن له بالإمکان العام فکل ما هو بالفعل من جمیع الوجوه یمتنع علیه الحرکة و بعکس النقیض کل ما یصح علیه الحرکة ففیه ما بالقوة إذ کل طالب للحرکة یطلب شیئا لم یحصل له بعد فلا یصح أن یکون المجرد عن المادة یطلب بالحرکة أمرا و أیضا الحرکة أمر طار علی الشیء المتحرک- و یجب أن یکون فی الشیء الذی یطرأ له شیء معنی ما بالقوة فیجب فیما یفرض له الحرکة معنی ما بالقوة و المفارق بریء من ذلک فموضوع الحرکة یلزمه أن یکون جوهرا مرکب الهویة مما بالقوة و مما بالفعل جمیعا و هذا هو الجسم.

و اعلم أنه لا یجوز أن یکون الحرکة صورة لنوع من الجواهر الجسمانیة لوجوه من البیان.

---

[100] (1) إن قلت الموضوع في الحركة الجوهرية هو الهيولى بل في الكمية أيضا.
قلت أولا هذه المذكورات على مذهب القوم كما سيصرح و ثانيا أن الهيولى بصورة ما موضوعة للحركة في الصورة المعينة كما أنها بمقدار ما تتحرك في المقادير المخصوصة، س ره

الأول لأن الحركة عرض بل أضعف الأعراض لأنها متحركية الشيء بالمعنى النسبى لا ما به يتحرك الشيء فلا يصح أن يكون صورة لموجود جوهرى و لا يتحصل الشيء بما هو أنقص وجودا منه.

و الثانى لأنک علمت أن موضوعها الجسم بالفعل و لا يصح أن يوجد جسم عام مبهم إلا فى العقل[101] بل الموجود من الجسم ما قد تحصل نوعا خاصا.

و الثالث لأن[102] الحركة لا توجد أنواعها بالفعل مستقرة و ما يوجد بالفعل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 61

لا ينوع أمرا بالفعل.

و الرابع أن الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون و لعدم بعدم أجزاء تلک الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج إلى ثابت بالفعل فثبت أن الحركة تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل فى هذا المقام و ستسمع كلاما فيه تنوير القلب

فصل (19) فى حكمة مشرقية

اعلم أن الحركة لما كانت متحركية الشيء لأنها نفس التجدد و الانقضاء- فيجب أن يكون علته القريبة أمرا غير ثابت الذات و إلا لم ينعدم أجزاء الحركة[103] فلم تكن الحركة حركة و التجدد تجددا بل سكونا و قرارا فالفاعل المزاول لها أمر تكون الحركة لازمة له فى الوجود بالذات و كل ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهية غير الحركة لكن الحركة لا تنفک عنه وجودا و كل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجى فلم يتخلل الجعل بينه و بين ذلک اللازم- بحسب نحو وجوده الخارجى فيكون وجود الحركة[104] من العوارض التحليلية- لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد أن يكون ثابت الماهية[105] متجدد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 62

---

[101] (1) بل يوجد في الخارج أيضا و لكن مرتبا لا مكافئا للصور النوعية و حاصل الوجه الثاني أن الحركة لو كانت صورة منوعة قامت مقام الطبائع المنوعة و معلوم أن الجسم المطلق لا وجود له مكافئا للطبائع فكذا بالنسبة إلى الحركة حينئذ فكيف يكون الجسم موضوعا لها حينئذ فوجب تنوع الجسم قبل الحركة، س ره

[102] (2) هذا نظير الأول بناؤه على أن العرض لا يقوم الجوهر النوعي و لا يقسم الجوهر الجنسي و الثالث بناؤه على أن ما بالقوة لا ينوع ما بالفعل، س ره

[103] (1) البيان كما ترى مبني على كون الحركة القطعية موجودة في الخارج و إلا أمكن منعه مستندا إلى أن الذي في الخارج هو الحركة التوسطية و هي لثباتها و استمرارها- يمكن أن تتقوم بأمر ثابت نظير ما ذكروه في ربط الحادث بالقديم، ط مد

[104] (2) أي تجدد وجود الطبيعة من العوارض التحليلية أي اللوازم الغير المتأخرة في الوجود عن وجود الطبيعة و هو المراد بوجود فاعلها القريب لكن ضمير فاعلها يعود إلى الحركة العرضية التي هي من العوارض المفارقة المتأخرة في الوجود عن وجود معروضها- فالكلام من باب الاستخدام و ذلك لأن الحركة الجوهرية التي للطبيعة ذاتية لا تعلل و قد صرح بأنه لا يتخلل الجعل بين وجود الطبيعة و ذلك اللازم، س ره

[105] (3) المراد هنا و فيما بعد من ثبات الماهية أن ليس التجدد في مرتبة الماهيات الطبائع- لا أن الثبات في المرتبة ليرد أنها في المرتبة لا ثابتة و لا متجددة، س ره

الوجود و ستعلم أن العلة القريبة فى كل نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة و هى جوهر يتقوم به الجسم و يتحصل به نوعا و هى[١٠٦] كمال أول لجسم طبيعى من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت و تحقق من هذا أن كل جسم أمر متجدد الوجود سيال الهوية و إن كان ثابت الماهية و بهذا يفترق عن الحركة لأن معناها نفس التجدد و الانقضاء و بهذا ثبت حدوث العالم الجسمانى و جميع الجواهر الجسمانية و سائر أعراضها[١٠٧] فلكية كانت أو عنصرية فما ذكر فى الفصل السابق من أن موضوع الحركة لا بد و أن يكون أمرا ثابت الذات صحيح إذا عنى بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لأن موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته و ماهيته غير متجدد أو عنى به موضوع[١٠٨] الحركات الغير اللازمة فى الوجود كالنقلة و الاستحالة و النمو و ما ذكر أيضا فيه من أن موضوع الحركة مركب من ما بالقوة و ما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل و هو أن الموضوعية و العروض إن كانا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 63

فى الوجود كما فى الحركات العارضة للجسم فحق أن موضوعها[١٠٩] مركب فى الخارج- من أمر به يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا فى كل زمان الحركة و من أمر يكون[١١٠] بالقوة متحركا لأن كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن- و يزول عنه و هو هو بحاله و إن كان العروض بحسب التحليل العقلى[١١١] كما فى اللوازم فالقابل و الفاعل هناك أمر واحد و القوة و الفعلية جهة واحدة أى ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للآخر و كما أن ثبات الحركة عين تجددها- و قوتها على الشىء عين فعلية القوة على ذلك الشىء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة- و هى الطبيعة الكائنة فى الأجسام فإنه عين تجددها الذاتى و تحقيق هذا المقام أنه لما كانت حقيقة الهيولى هى القوة و الاستعداد كما علمت و حقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجددى كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فللهيولى فى كل آن صورة أخرى بالاستعداد و لكل صورة

---

[106] (1) فما ذكره في الفصل السابق أن الحركة لا تنوع جوهرا جسمانيا يصح في الحركات العرضية لا الجوهرية فإن الصورة النوعية للبسائط لما كانت الحركة من ذاتيات حيثيتها الوجودية و إن لم تكن ذاتية لشيئية ماهيتها صح أن الحركة الجوهرية منوعة لها، س ره

[107] (2) هذا و ما سيجيء من قوله أو عنى به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود- كالنقلة و الاستحالة و النمو يدلان على أنه رحمه الله قائل بأن جميع المقولات متحركة بحركة الجوهر الموضوع لها و لازم ذلك كون الحركات غير اللازمة التي في المقولات الأربع الأين و الوضع و الكم و الكيف غير مستند إلى محض طبيعة الجوهر المتحرك و لهذه المسألة فروع عجيبة سنوضح لك بعضها كغايات هذه الحركات الأولية اللازمة و مسألة الحركة في الحركة و كون الحركات اللازمة غاية الحركات غير اللازمة و كون جميع الماديات في صراط التجرد، ط مد

[108] (3) و لكن عنى بالثبات ما هو بالإضافة إلى أعراضه فإن الجسم المتحرك في الأين أو الكيف مثلا ليس معه متجددا مثلهما كما أن سخونة النار ثابتة بالنسبة إلى تجدد سخونة الماء التدريجية، س ره

[109] (1) مراده قدس سره بالموضوع هو الموصوف بالحركة و بالمركب مجموع الموصوف و الصفة و بالثابت المستمر مع أنه لا ثابت عنده الجسم النوعي من جهة الوجود و الأصل المحفوظ و اتصال الحركة إذ الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية و لما مر، س ره

[110] (2) أي يكون به الجسم بالقوة متحركا، س ره

[111] (3) هذا في الحركة الجوهرية و تجدد الطبيعة و أراد بالاتحاد الاكتفاء بالقابل أي الموصوف لأن الذاتي لا يعلل، س ره

هيولى أخرى[112] يلزمها بالإيجاب لما علمت أن الفعل مقدم على القوة و تلك الهيولى أيضا مستعدة لصورة أخرى غير الصورة التى توجبها لا بالاستعداد و هكذا لتقدم الصورة على المادة ذاتا و تأخر هويتها الشخصية عنها زمانا فلكل منهما تجدد و دوام بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل كما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 64

يستبين عليك كيفيته فى مباحث التلازم بينهما و لتشابه الصور فى الجسم البسيط- ظن فيه صورة واحدة مستمرة لا على وجه التجدد و ليست كذلك بل هى واحد بالحد و المعنى لا بالعدد الشخصى لأنها متجددة متعاقبة[113] فى كل آن على نعت الاتصال لا بأن يكون أمور متباينة متفاصلة ليلزم ما يلزم على أصحاب الجزء

فصل (20) فى إثبات الطبيعة لكل متحرك و أنها هى المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية أو قسرية أو إرادية

أما إذا كانت الأولى فظاهر أن فاعلها الطبيعة و أما إذا كانت قسرية فلأن القاسر العلة المعدة و المعد علة بالعرض و لذلك يزول القسر و الحركة غير منقطعة بعد و أيضا لا بد من انتهاء القواسر إلى الطبيعة أو الإرادة و أما إذا كانت إرادية- فإن النفس إنما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة و كثير من أولى البحث[114] و إن زعموا أن النفس هى الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة إلى الإرادة لكن التحقيق أن المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل و الإرادة و الشوق هو القوة المحركة للعضلة و الأوتار و الرباطات و تلك القوة هى بعينها طبيعة تلك الأعضاء و الآلات جعلت مطيعة إياها لأنها منبعثة عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها و نحن نتيقن بالوجدان فضلا عن البرهان أن الأمر المميل للجسم و الصارف له من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة لا يكون إلا قوة فعلية قائمة به و هى المسماة بالطبيعة- فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم إذ الأعراض كلها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 65

---

[112] (4) لكن فرق بين الأخرى في الموضعين فإن الصورة الأخرى مغايرة بالذات للصورة الأولى بمقتضى كون الصورة ما فيه التجدد و أما الهيولى الأخرى فمغايرتها للهيولى السابقة باعتبار مغايرة الاستعدادات و كذا ما به الاستعدادات لأن هيولى العناصر مشتركة و هي الباقية في التبدلات و لأن موضوع الحركة لا بد من بقائها، س ره

[113] (1) و لازم ذلك أن هناك وجودا مستمرا واحدا سيالا ينتزع من حدوده المفروضة ماهيات عقلية كالإنسان و الحيوان و النبات و نحو ذلك، ط مد

[114] (2) و المصنف قدس سره أيضا يقول إن النفس هي الفاعلة لكل الأفاعيل و المدركة لكل المدركات لكونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء و لها مراتب إلا أن هؤلاء مبطل القوى و الطبائع بخلاف المصنف قدس سره، س ره

تابعة للصورة المقومة و هى الطبيعة و لهذا عرفها الحكماء بأنها مبدأ أول لحركة ما هى فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و قد برهنوا أيضا على أن كل ما يقبل الميل من خارج[115] فلا بد و أن يكون فيه ميل طباعى فثبت أن مزاول الحركة مطلقا لا يكون إلا طبيعة و قد علمت أن مباشر الحركة أمر سيال متجدد الهوية و لو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت و الحكماء كالشيخ الرئيس و غيره معترفون بأن الطبيعة ما لم تتغير لا يمكن أن تكون علة الحركة- إلا أنهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب و بعد من الغاية المطلوبة فى الحركات الطبيعية و كتجدد أحوال أخرى فى الحركات القسرية- و كتجدد الإرادات و الأشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعى الباعثة لها على الحركة.

أقول ما ذكروه غير مجد فى صحة ذلک فإن تجدد هذه الأحوال و تغيرها فى آخر الأمر ينتهى لا محالة إلى الطبيعة لما قد عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعة- و علمت أن النفس لا تكون مبدأ الحركة إلا باستخدام الطبيعة فالتجددات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلولة لها فتجدد ما هى مبدأ له يستدعى تجددها البتة.

فإن قيل إنهم صححوا[116] استناد التغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة على زعمهم بأن أثبتوا فى كل حركة سلسلتين إحداهما سلسلة أصل الحركة و الأخرى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 66

سلسلة منتظمة من أحوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب و بعد من الغاية قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من إحدى السلسلتين علة لشطر من الأخرى و بالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا فى ربط الحادث بالقديم.

أقول هذا الوجه غير كاف فى استناد المتغير إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم- فإن الكلام فى العلة الموجبة للحركة لا فى العلة المعدة لها و لا بد فى كل معلول من علة مقتضية ففرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصصة لأجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها و كلامنا فى العلة الموجبة لأصل الحركة فإن الحركة معلولة و كل معلول لا بد له من موجب لا ينفک و لا يتأخر عنه زمانا و لو كان كل من السلسلتين علة للأخرى يلزم تقدم الشىء على نفسه و لا مخلص عن هذا إلا بأن يذعن بأن الطبيعة جوهر

---

[115] (1) خرج الميل لأنه مبدأ ثان، س ره

[116] (2) الفرق بينه و بين سابقه غير خفي إذ في السابق جعل مراتب القرب و البعد علة مطلقا لمراتب الحركة و أما في حديث السلسلتين فقد جعل كل شطر من إحدى السلسلتين علة من وجه لشطر من الأخرى و معلولا له من وجه و الشارح المحقق لمقاصد الإشارات- صحح ذلك بأن الطبيعة و إن كانت أمرا ثابتا إلا أن الميل أمر يقبل الشدة و الضعف فهو برزخ بين الطبيعة و الحركة لكن ما ذكره قدس سره يرد على المحقق قدس سره من أن تجدد الميل أيضا يستند إلى الطبيعة، س ره

سيال إنما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة و الزوال و فاعل محض شأنه الإفاضة و الإفضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر و ينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بإيراد البدل على الاتصال و أيضا من راجع إلى وجدانه فى حال السلسلتين معا بجميع أجزائهما و لا محالة أنهما جميعا متأخرتان فى وجودهما عن وجود الطبيعة علم أن الكلام فى لحوقهما معا بأمر ثابت عائد من رأس من أنهما من أين حصلتا بعد ما فرض الأصل ثابتا و الأعراض تابعة و هذا على قياس ما ذكر فى البرهان المسمى بالوسط و الطرفين على بطلان اللاتناهى فى تسلسل العلل من أنه إذا كان جميع الآحاد- ما سوى الطرف الأخير أوساطا من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول هاهنا إذا لم يكن هاهنا وجود أمر شأنه التجدد و الانقضاء لذاته- فمن أين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة أو سلاسل و مم حصل تجدد السلسلتين على أن مراتب القرب و البعد التى فرضوها سلسلة أخرى هى ليست غير نفس الحركة فإن تجدد القرب و البعد ليس أمرا غير الحركة جعلا وجودا فقد وضح أن تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته و ذاته متبدلة سيالة فى ذاتها و حقيقتها و هى الطبيعة لا غير لأن الجواهر العقلية هى فوق التغير و الحدوث و كذا النفس من حيث ذاتها العقلية و أما من حيث تعلقها بالجسم فهى عين الطبيعة كما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 67

سيجىء و أما الأعراض فهى تابعة فى الوجود لوجود الجواهر الصورية و أما نفس الحركة[117] فقد علمت أنه لا هوية لها إلا تجدد أمر و تغيره لا المتجدد فهى نفس نسبة التجدد لا الذى به التجدد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 68

فصل (21) فى كيفية ربط المتغير بالثابت[118]

---

[117] (1) أي الجوهرية و هي تجدد الطبيعة و إنا حملنا على الجوهرية لأن الحركة العرضية نفس المعلول فلا يحتمل كونها علة لنفسها.
إن قيل لم لا يجوز أن يقال التجدد ذاتي للحركة الوضعية و الذاتي لا يعلل كما تقولون أنتم في تجدد الطبيعة فلا يثبت تجددها.
قلت ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات و الأعراض كلا تابعة محضة و منها الحركة العرضية و التجدد العرضي بل هي أشد تبعية لكونها أضعف فكما أن الأعراض المقام بعضها ببعض انتهت بالآخرة إلى جوهر كذلك التجددات العرضية تنتهي بالآخرة إلى جوهر- هو الطبيعة لأنها مبدأ الصفات و الأعراض و الصور النوعية مبادئ الآثار اللواتي تختلف- و قد عرفوا الطبيعة بالمبدإ الأول للحركة و السكون الذاتيين.
إن قلت أرادوا أنها المبدأ لوجودها.
قلت مبدأ الوجود هو الله تعالى و هو الفاعل الإلهي و الطبيعيون لا يعنون بالفاعل إلا مبدأ الحركة و الفواعل المباشرة ليست إلا القوى و الطبائع عندهم فلو كان التجدد ذاتيا للحركة العرضية و كان وجودها من الطبيعة كانت الطبيعة فاعلا إلهيا و هذا باطل بل هي فاعل طبيعي و من المبرهنات و المتفق عليها بل كاد أن يكون من البديهيات استناد الحركات إلى الأمر الداخل المختص بنوع نوع من الجسم فنفس الحركات مستندة إلى الطبيعة و الوجود أجل من الاستناد إليها بخلاف ما إذا كان التجدد ذاتيا للطبيعة و وجود الطبيعة من الله إذ لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى.
و أيضا قسموا المحرك إلى محرك هو مفيد نفس الحركة و هو الطبيعة و إلى محرك هو مفيد وجود الذات المتحركة و وجود الذات المحركة و هو الفاعل المفارق و بالجملة يناخ راحلة الذاتية بباب الطبيعة و لدى فناء الجواهر، س ره

[118] (1) أي ربط الطبيعة المتجددة به فاللام للمتغير للعهد الذكري و إنما حملنا على ذلك لأن كيفية ربط المتغير مطلقا بالثابت و ربط الحادث بالقديم قد مضى بالتفصيل، س ره

لقائل أن يقول إذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة تجدده فالكلام عائد فى تجدد علته و هكذا فى تجدد علة علته فيؤدى ذلک إما إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير فى ذات المبدإ الأول تعالى عن ذلک علوا كبيرا لكنا نقول إن تجدد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففى تجدده يحتاج إلى مجدد و إن كان صفة ذاتية له ففى تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجددا بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول و مجعول إليه و لا شک فى وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدد و السيلان و هو عندنا الطبيعة و عند القوم الحركة و الزمان و لكل شيء ثبات ما و فعلية ما و إنما الفائض من الجاعل نحو ثباته و فعليته فإذا كان ثبات شيء ثبات تجدده و فعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفائض من الأول عليه- هذا النحو من الثبات و الفعلية كما أن لكل شيء نحوا من الوحدة و هى مساوقة للوجود و عينه فإذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة أو بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة بأحد الوجهين و الذى من الموجودات ثباته عين التجدد هى الطبيعة و الذى فعليته عين القوة الهيولى و الذى وحدته عين الكثرة بالفعل هو العدد و الذى وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم و ما فيه فالطبيعة بما هى ثابتة مرتبطة إلى المبدإ الثابت و بما هى متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات- و حدوث الحادثات كما أن الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدإ الفعال بانضمام الصورة إبداعا و من حيث إنها قوة و إمكان يستصح بها الحدوث و الانقضاء و الدثور و الفناء فهذان الجوهران بدثورهما و تجددهما الذاتيتين واسطتان للحدوث

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 69

و الزوال فى الأمور الجسمانية و بهما يحصل الارتباط بين القديم و الحادث و ينحسم مادة الإشكال التى أعيت الفضلاء فى دفعه

فصل (22) فى نسبة الحركة إلى المقولات

إذا قلنا حركة فى مقولة كذا احتمل وجوها أربعة أحدها أن المقولة موضوع حقيقى لها[119] و الثانى أن الموضوع و إن كان هو الجوهر و لكن بتوسط تلک المقولة- الثالث أن المقولة جنس لها الرابع أن الجوهر يتبدل و يتغير من نوع تلک المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبدلا و تغيرا على التدريج و الحق هو[120] هذا القسم الأخير دون البواقى.

---

[119] (1) لو ذهب وهم إلى ذلك أو إلى الثالث كان من استعمال كلمة في فإن قولنا الحركة في الكيف من قبيل قولنا البياض في العاج أو الإنسان في الحيوان فإن كل نوع تحت جنسه لكن لعلك كنت مقروع السمع أن استعمال كلمة في المواضع مختلفة فإن كون الشيء في المحل بنحو و في المكان بنحو آخر و في الزمان بطور و الزمان في الحركة بطور آخر و الحركة في الزمان بنهج آخر و هكذا الوجود في الماهية و الماهية في الوجود و هو الله في السماوات و الأرض و قس عليها، س ره

[120] (2) هو حق بمعنى أنه ينتزع من مورد الحركة في كل آن مفروض نوع من أنواع المقولة التي فيها الحركة أو صنف أو فرد آخر فإن كانت الحركة في مقولة عرضية كان المتحرك الذي هو الجوهر متغيرا فيها بورود نوع بعد نوع مثلا من المقولة عليه في كل آن و إن كانت الحركة في الجوهر كان المتحرك و الحركة واحدا فإن هذه الحركة لكونها في الجوهر قائمة بنفسهما فنفسها أعني الحركة قائمة بنفسها أعني الجوهر فهو حركة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 70

أما الأول

فنقول التسود ليس هو أن ذات السواد يشتد فإن ذات السواد إن بقيت بعينها و لم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هى كما كانت و إن حدثت فيه صفة زائدة و ذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل فى ذات السواد بل فى صفاته و صفاته غير ذاته[121] و قد فرضنا التبدل فى ذاته هذا خلف و إن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم و حدث سواد آخر و هذا ليس بحركة فعلم أن موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه و الاشتداد يخرجه من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف فله فى كل نوع آخر أو صنف آخر و كذا الحركة فى المقدار فإن الشيء إذا تزايد مقداره فإما أن يكون هناک مقدار واحد باق فى جميع زمان الحركة أو لا يكون فإن كان فالزيادة إما أن تداخله أو تنضم إليه من خارج الأول باطل لاستحالة التداخل و لأنه على فرض ذلک لم يزد المقدار على ما كان و كلامنا فيه و الثانى أيضا باطل لأن ذلک كاتصال خط بخط ما زاد شيء منهما و لا المجموع على ما كان أولا[122] و إن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله أعنى الهيولى فقط أو مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناک مقادير متعاظمة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة.

و اعلم أن الإمام الرازى لما نظر فى قولهم إن التسود يخرج سوادا من نوعه- زعم أن معناه أنه يخرجه إلى غير[123] السواد و لأجل ذلک قال فى بعض تصانيفه إن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 71

اشتداد السواد يخرجه من نوعه و يكون للموضوع فى كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا و جميع الحدود المقاربة من البياض بياضا و السواد المطلق فى الحقيقة واحد و هو طرف خفى و البياض كذلک و المتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن

و متحرك معا فإن شئت قلت إن الحركة و موضوعها في الجوهر واحد و إن شئت قلت إن الحركة في الجوهر لا تحتاج إلى موضوع فإن الحركة في الجوهر نحو من الوجود الجوهري و لا موضوع للجوهر و بالجملة معنى الحركة في مقولة الجوهر أن ينتزع من المورد في كل آن نوع خاص مثلا من الجوهر غير ما ينتزع في الآن الآخر، ط مد

[121] (1) و إن كان الأصل و الخصوصيات كلها سوادات لزم اجتماع المثلين و التركيب في الأعراض مع أنها بسائط خارجية، س ره

[122] (2) بل لا يبقى المقدار حينئذ فيكون من الشق اللاحق و ذلك الفصل و الوصل في المقدار يعدمه فذلك الخط الموصول شخص آخر لم يبق الأول إلا باعتبار الموضوع و الهيولى فهي الموضوع لا المقدار إلا أن يرد الاتصال مع مفصل، س ره

[123] (3) و الحال أن مراده من أن التسود يخرج السواد من نوعه أن السواد المطلق جنس و له عرض عريض فيخرج الموضوع من نوع منه إلى نوعه الآخر و هكذا و الكل سوادات.

ثم لا يخفى بطلان قول الإمام من وجه آخر و هو أن التسود و اشتداد السواد لما كان معناه التوجه إلى السواد الشديد كان الخروج خروجا إلى السواد لا منه إلى غيره و الطرف الخفي الذي عنده سواد ينبغي أن يكون هو الحد الأخير من السواد لأنه في غاية البعد عن البياض فهو السواد المضاد للبياض عنده فالخروج من غير نوعه إلى نوعه لا بالعكس، س ره

ينسب إليه و الحس لا يميز فيظن أنها نوع واحد انتهى ما ذكره و قد صوبه بقوله هذا كله حق و صواب لكن يجب طرد القول به فى الحركة المقدارية.

أقول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث و لست أدرى أى حد من حدود السواد سواد عنده[124] و البواقى كلها غير سواد مع أن كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات و السكون و إذا لم يكن سواد فأى شيء كان.

ثم اعترض على قولهم إن للمتحرك فى المقدار فى كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما فى زمانين و إلا لم تكن الحركة فيه بأنه يلزم عليهم القول بتتالى الآنات قال و الذى وجدنا فى التعليقات جوابا عن ذلك من أن تلك الأنواع بالقوة فيه نظر لأن الأنواع إن لم يكن لها وجود فى الخارج لم يكن لحركة الجسم فى كيفية واحدة وجود فى الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 72

ممكنا أن يتحرك و إن كانت موجودة بالفعل و قد دل الدليل على تخالفها بالنوع- و أن كلا منها لا يوجد فى غير آن و هى متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرناه و التى هذا شأنها كيف يقال إن وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعى حلا أصفى و أشفى من هذا الكلام[125] و سيكون لنا إليه عود عن قريب انتهى أقول إن الموجود من السواد مثلا فى أثناء الحركة أمر وحدانى متوسط بين الحدود و ذلك مستمر و له فرد زمانى متصل تدريجى منطبق على زمان الحركة و لها أفراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل و الوجود قد علمت أنه متقدم على الماهية فهاهنا لمطلق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 73

---

[124] (1) مع أن الكل سواد و مع أنه لا طرف حقيقي للسواد السيال كما علمت سابقا أن الممتدات قارة كانت كالخط أو غير قارة كالحركة و الزمان لا جزء أول لها كان أولا بتمامه و كان أولا حقيقيا أو ما دام صدق الممتد عليه يتجزأ فالسواد المتجدد كالحركة لا جزء أخير له يكون طرفا خفيا بل ينحل ما فرض جزءا أخيرا له إلى أجزاء فأي جزء يعد سوادا من ذلك الجزء ترجيح بلا مرجح ثم ذلك الجزء من الجزء لا إلى حد يقف كما حقق في موضعه و ينقل الكلام إليه، س ره

[125] (1) هذا من طريقة هذا الإمام و إلا فلا شك لأهل الحق و الدفع بوجوه منها غير ما ذكر المصنف قدس سره و هو أن يقال أ لم يقرع سمعكم قول الحكماء إن الحركة أمر بين صرافة القوة و محوضة الفعل فنختار كما قال الشيخ في التعليقات إن أنواع ما فيه الحركة بالقوة لكن ليست بالقوة الصرفة كما في المبدإ حيث لم يتحرك بعد حتى يقال فلا يكون ما فرض متحركا متحركا بل إنما كانت بالقوة لأنها متصلة و لأن كل حد من حدودها يستعقب شيئا كما مر و منها أنها بما هي ذوات مفاصل بالقوة و أما ذاتها من حيث ذاتها بالفعل و منها ما ذكره المصنف قدس سره أن هاهنا فردين مما فيه الحركة تلبس بهما بالفعل فعلية زمانية و لكن أحدهما زمانية لا على وجه الانطباق على الزمان بل آنية سيالة- و الآخر زمانية على وجه الانطباق فالأول في الحركة الكيفية مثلا كالسخونة البسيطة السيالة الواردة على الماء المسخن تدريجا و هي بمنزلة الحركة التوسطية و هي التوسط بين السخونات و الثاني فيها السخونة المتصلة من المبدإ إلى المنتهى أي من السكون إلى السكون و هي أيضا بالفعل فعلية مترقبة من الأمر الزماني و بحسبه و الأفراد الآنية التي التزم أنها بالقوة و إن أرجع القوة و الفعل إلى الجمع و التفصيل هي الأفراد التي هي معيار التبدل أو كل فرد في آن مغاير لفرد في آن آخر و هنا أفراد أخرى أيضا بالقوة و هي أبعاض ذلك الفرد المتصل بعد فرض القسمة فيه الواقعة بين كل آنين و منها أن المفاهيم المنتزعة التي في المواضع الأخرى و قد وجدت هناك بوجودات متفرقة هنا بالقوة إذ بحسب مراتب الضعف و الشدة و الأشدية و مراتب كل مرتبة منها يمكن أن ينتزع منها- مفاهيم مجهولة الفصول و التعينات و هذا معنى ما قال إن الوجود مقدم على الماهية، س ره

السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح أن ينتزع العقل منه فی کل آن نوعا آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمایزة آنیة و لا فساد فی ذلک بل هذا الوجود للسواد أقوی من الوجودات الآنیة حیث یکون مصداقا لأنواع کثیرة و هذا کما أن وجود الحیوان أقوی من وجود النبات لأنه مع وحدته یکون مصداقا لجمیع المعانی الموجودة فی النبات و الموجودة فیه التی کل منها یوجد علی حدة فی موضوع آخر و هکذا حکم الشدید من السواد حیث یوجد فیه کل ما یوجد فی السوادات الضعیفة من المعانی بالقوة و کذا المقدار العظیم هذا حکمه و معنی بالقوة و بالفعل هاهنا یرجع إلی الجمع و التفصیل ثم إن الحل الذی اعتمد علیه فی هذا المقام أن للسواد فی اشتداده تبدلات دفعیة للموضوع کل منها یبقی زمانا قلیلا لا یدرک بالحس بقاؤه لصغر زمانه فیظن أن له فی کل آن فردا آخر و هکذا فی الکم- و بالجملة لا بد عنده من القول بنفی الحرکة بالحقیقة فی هاتین المقولتین.[126] أقول و هذا مما لا فائدة فیه لدفع الإشکال المذکور لأن مثله یرد علی وقوع الحرکة فی الأین و فی الوضع أیضا إلا[127] أن یرتکب فیه وجود الطفرة التی یکذبها

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 74

الحس أیضا فالمصیر إلی ما ذکرناه فقد ظهر بطلان القسم الأول.

و أما بطلان القسم الثانی

فهو أیضا یعلم مما ذکر لأنه إذا لم یجز کون شیء موضوعا لعارض لم یجز کونه واسطة فی العروض إلا أن یعنی بکونه واسطة معنی آخر و هو کون الطبیعة المطلقة باعتبار وحدة ما أی وحدة کانت واسطة بینها و بین الموضوع کما ذکر فی الحرکة المقداریة.

و أما القسم الثالث

و هو کون المقولة جنسا لهذا فقد ذهب إلیه بعض فزعموا بأن الأین منه قار و منه غیر قار و هو الحرکة المکانیة و الکیف منه قار و منه سیال و هو الاستحالة و الکم منه قار و منه سیال و هو النمو و الذبول فالسیال

---

126 (1) لأنه أراد الإمام أن لا یلزم علیه تتالي الآنین أثبت بینهما زمانا لبقاء الفرد الزماني مما فیه الحرکة فوقع حینئذ في نفي الحرکة إذ حین تلبس الموضوع بالفرد لا حرکة إذ لا تبدل في ذلك الزمان لما فیه الحرکة و لا فیما بین الزمان لأن الخروج فیه دفعي و الحرکة هي الخروج تدریجا و لا بد أن یکون متصلا بلا تخلل سکون، س ره

127 (2) بیان لزومها أن للمتمکن حینئذ أین زمانا ثم یتبدل ذلك النوع أو الصنف إلی آخر تلبث فیه زمانا أیضا و بین الزمانین آن تحقیقا لمعنی التبدل إذ في ذلك الآن انتهی ذلك الأین و ابتدأ هذا الأین و المکان و هو البعد متصل واحد و لم یواف المتمکن في الآن ذلك الجزء من المکان إذ لا أین بین ذینك الأینین أي لا نسبة له إلی المکان لأن الأین هو الهیئة الملزومة للنسبة إلی المکان و إذ لا أین فلا نسبة فلا موافاة فلزم الطفرة و أیضا لما کان الجزء الذي لا یتجزأ باطلا في أي متصل کان تحقق بین کل أین و أین أیون غیر متناهیة فلو انتقل من أین إلی أین دفعة لطفر عنها إذ لا یتمکن طیها إلا علی الاتصال الزماني، س ره

من كل جنس هو الحركة و هذا غير صحيح بل الحق أن الحركة تجدد الأمر لا الأمر المتجدد- كما أن السكون قرار الشيء لا الشيء القار لكن هاهنا شيء و هو أن ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحله بل هى من[128] العوارض التحليلية و العوارض التحليلية نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس و كذا الكلام فى نسبة السكون إلى الفرد القار فإذا تقرر هذا فالقول بأن الكيف منه فرد قار و منه فرد سيال حق و صواب و أن الكيف السيال حركة- بمعنى أن ما به الحركة عين وجوده لا أمر زائد عليه أيضا غير بعيد.

ثم إن[129] هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان و الثبات مخالفة نوعية محتجين بأن السيالية داخلة فى ماهية السيال فيكون فى ماهيته مخالفا لما ليس بسيال.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 75

و منهم من جعلها مخالفة بالعوارض لأنه كزيادة خط على خط و الحجتان كلتاهما باطلتان.

أما الأولى فيرد عليها أن البياض داخل فى حقيقة الأبيض مع أن امتياز الأبيض عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع و هذا غير وارد على[130] ما احتججنا به و أما الثانية فيرد عليها أنه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول و كزيادة الآحاد فى العدد فإنها زوائد منوعة لكن يجب أن يعلم كيفية زيادة الفصول و امتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة و إذا بطلت الأقسام الثلاثة فتحقق الرابع- و هو أن المعنى بوقوع الحركة فى مقولة أن يكون الموضوع متغيرا من نوع[131] إلى نوع أو من صنف إلى صنف تدريجيا لا دفعيا

فصل (23) فى تعيين أن أى مقولة من المقولات تقع فيها الحركة و أيها لم تقع فيها

و اعلم أن الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بأمور ستة الفاعل و القابل و ما فيه الحركة و ما منه الحركة و ما إليه الحركة و الزمان أما تعلقها بالقابل فبينا و أما تعلقها بالفاعل فقد علمت أيضا بوجهين إذ قد علمت أن تعلقها بالفاعل و القابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يتخالف مقولة أن يفعل و مقولة أن

---

128 (1) لما كان عدم الصحة بناؤه على أن الشيء حاله الخارجة منه فكيف يكون نوعا منه- و أن الحركة كيف تكون كيفا أو كما أو غيرهما كان بناء الصحة على أن لا يكون عارضا متأخر في الوجود بل يكونان موجودين بوجود واحد فالوجود الذي هو وجود الكيف- هو وجود الحركة و العروض بحسب العنوان لا غير، س ره

129 (2) أي القائلين بأن الكيف منه فرد قار و منه فرد سيال و هكذا في الباقي لا القائلين بأن المقولة جنس الحركة و إلا كانت المخالفة منحصرة في النوعية و لا يدخل فيهم الفرقة الثانية كما لا يخفى، س ره

130 (1) من أن السيلان من العوارض التحليلية، س ره

131 (2) أو من فرد من نوع أو صنف إلى فرد آخر و هو ظاهر، س ره

ينفعل و ضرب لا يوجب اختلافهما كما فى لوازم الذوات و لوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية و زوجية الأربعة و أما تعلقها بما منه و ما إليه فيستنبط[١٣٢] من حدها لأنها موافاة حدود بالقوة على الاتصال و ربما كان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 76

ما منه و ما إليه ضدين و ربما كانت أمورا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا و ربما كان ما منه و ما إليه مما يثبت [يلبث] الحصولان فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما فى الحركات المنقطعة و ربما لم يكن كالحال فى الفلك قال بعض الحكماء و ربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما فى الفلك فباعتبار أن منه الحركة هو المبدأ و باعتبار أن إليه الحركة هو المنتهى و هذا غير صحيح فإن وصول الفلك فى الحركة اليومية إلى الوضع اليومى عند الطلوع مثلا غير وضعه الأمسى عنده بالشخص[١٣٣] و الهوية بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات و لا حاجة فيه إلى اعتبار الجهتين إلا عند المقايسة إلى السابق و اللاحق كما فى جميع الحدود الآنية فإن كلا منها مبدأ لشىء و منتهى لشىء آخر و اعلم أن تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على[١٣٤] المسامحة فإن تلك الحدود بالحقيقة أوضاع آنية وجودها بالقوة إلا أنها قوة قريبة من الفعل أما تعلق الحركة بما فيه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 77

الحركة فهو ألصق حتى ذهب جماعة إلى أنها[١٣٥] نفس المقولة التى وقعت فيه الحركة- و ليس ذلك بصحيح مطلقا بل هى كما أشرنا إليه تجدد تلك المقولة نعم هى[١٣٦] بعينها[١٣٧] مقولة أن ينفعل إذا نسبت إلى القابل و مقولة أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل[١٣٨] و لهذا يمتنع أن تقع الحركة فى شىء منهما لأنها الخروج عن هيئة

---

132 (3) قد مر أن الابتداء قد يطلق على المخالف بالنوع للشيء كالنقطة للخط و السكون للحركة و الآن للزمان و قد يطلق على الجزء الأول من الشيء و أنه ليس للمبتدآت قارة كانت أو غير قارة ابتداء حقيقي بهذا المعنى فاعلم أنه قد يقال المبدأ و المنتهى- أو ما منه و ما إليه على السكونين المكتنفين بالحركة و ليس المراد هاهنا هذا المعنى و لا مستنبطا من حدها بل المراد الحد الأول و الأخير من حدود ما فيه الحركة كالفتور من الحرارة و الشدة الأخيرة منها و كالتبنية و السواد الحالك الأخير في الحركة الكيفية و قس عليها غيرها و كذا المراد هو الحدود الأخرى التي كل منها ما منه باعتبار و ما إليه باعتبار- سواء كانت في المنقطعة الطرفين أو غير المنقطعة كما في الحركات الفلكية و هذا المعنى هو المستنبط من حدها و تعلقها به واضح و إن كان كل جزء يعد ما منه أو ما إليه يكون أجزاء- إذ كل جزء يتجزأ لا إلى حد يقف، س ره

133 (1) و إن كان عينه بالنوع و الماهية و القائل استعمل لفظ بعينه و معناه بشخصه و كيف يكون هو هو بشخصه و المعدوم لا يعاد بعينه و لا تكرار في التجلي و لو كان الأمر كما قال القائل جرى الحكم في كل وضع من الأوضاع التي بين ذينك الوضعين اللذين عند الطلوعين و غيرها و البداهة حاكمة ببطلانه فيتوارد على الفلك بينهما أوضاع غير متناهية فكيف بجميع الأوضاع التي في حركته الدائمة، س ره

134 (2) أي التجوز وجهه أن كل وضع آني بسيط فهو كالنقطة السيالة، س ره

135 (1) فهي في كل مقولة بحسبها فهي عندهم كالعلم عند من يقول إنه في كل معلوم من مقولة ذلك المعلوم، س ره

136 (2) هذا قول آخر في أن الحركة من أي مقولة و هو القول بأن الحركة من حيث التحرك من مقولة أن ينفعل و من حيث التحريك من مقولة أن يفعل و رأي المصنف قدس سره أن الحركة نحو من الوجود أي وجود عالم الطبيعة بشراشره إذ لا ساكن في الطبيعة و السيلان نفذ في وجودها و مقامها الأول لا في الكمالات الثانية و مقامها الثاني فقط- و ما ذكره هنا لا ينافي رأيه لأن التحرك و التحريك غير الحركة كما أن التسخن و التسخين غير السخونة و كل من مقولة، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 78

و الترک لهيئة فهى يجب أن يكون خروجا عن هيئة قارة لأنها لو وقعت فى هيئة غير

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 79

قارة لما[١٣٩] كان خروجا عنها بل إمعانا فيها و بالجملة معنى الحركة فى مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرک فى كل آن فرد من تلک المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة و ليس لتينک المقولتين فرد آنى مثلا[١٤٠] إن وقعت الحركة فى التسخين يجب أن يكون إلى التبريد فيلزم أن يكون الجسم فى حالة تسخنه متبردا- مع أنه لم يخرج عن التسخن [التسخين] حتى يكون متحركا فيه و إن كان فى أثناء حركته ترک التسخن فالحركة فى غير مقولة أن ينفعل و كذا لا يمكن الحركة فى مقولة متى و أما الإضافة فإنها و إن وقع فيها التجدد لكن وجود الإضافة غير مستقل بل الإضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر و

---

137 (3) قد عرفت المناقشة فيه بأن الأجناس العالية لا تختلف بالاعتبار فلا معنى لكون الحركة باعتبار نسبتها إلى القابل انفعالا و باعتبار نسبتها إلى الفاعل فعلا و باعتبار أخذها مثلا في نفسها أينا أو وضعا أو كيفا أو كما أو جوهرا اللهم إلا أن يراد أن تحقق الحركة في مقولة من المقولات الخمس يوجب أن يحصل لفاعلها هيئة نسبية هي أن يفعل و لقابلها هيئة نسبية هي أن ينفعل، ط مد

138 (4) محصل ما أفاده أنه لما كان معنى وقوع الحركة في مقولة أن يرد على الموضوع في كل آن فرد من المقولة غير ما يرد عليه في الآن الآخر فللمقولة أفراد آنية الوجود بالقوة و الحركة خروج الموضوع من فرد آني بتركه إلى فرد آني بأخذه كان لازم وقوع الحركة في مقولتي أن يفعل و أن ينفعل أيضا ذلك و كل فرد مفروض لهاتين المقولتين تدريجي الوجود و الخروج من التدريج إلى تدريج آخر على نحو الاتصال إمعان في التدريج فإن الخروج تدريجي و اتخاذ التدريج يجب أن يكون دفعة كما أن الجسم إذا تغير في حال من أحواله فإنما هو متغير في حاله و أما تغيره فهو ثابت فيه و ليس بمتغير في تغيره فلو فرض في هاتين المقولتين حركة لزم أولا أن يتوغل الجسم في المقولة و يمعن فيها أي أن لا يأخذ في الفعل بنفسه فإنه يدخل فيه تدريجا و لم يدخل فيه بعد فلم يأخذ مثلا في التسخين و قد فرض أنه يسخن و ثانيا أن ينتقل عن التسخين التدريجي إلى غيره و لازمة أن يبرد مكان أن يسخن.

لكن يرد عليه أن مقولتي أن يفعل و أن ينفعل كما حدهما هو رحمه الله و غيره هيئة حاصلة للفاعل المحرك أو للقابل المتحرك من قبل الحركة و ليستا نفس الحركة التي في المورد و لو كانتا نفس الحركة لم يمكن فرض أفراد آنية لها لبطلان المقولة بذلك و لو فرض لها أفراد تدريجية غير منتهية إلى آنيات لزم التشكيك في الماهية الذي لأجله اضطروا إلى فرض أفراد آنية متواردة من المقولة إلى الموضوع و كيف أن يصدق جنس عال على فرد تدريجي في جزءين متتاليين من الزمان.

و الحق أن القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر يستتبع القول بوقوعها في جميع المقولات و المصنف رحمه الله و إن تنبه بوقوعها فيها و بذل الجهد في كتبه في بيانه و إقامة البرهان عليه غير أنه لم يستوف البحث عن فروع هذه المسألة المهمة التي تحول الفلسفة الإلهية إلى أساس قيم جديد و له رحمه الله مع ذلك المنة على الباحثين من بعده في هذا الشأن شكر الله سعيه.

و التحقيق أن القول بوقوع الحركة في الجوهر المادي مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر كما يصرح به المصنف رحمه الله في بعض ما أقامه من البراهين على حركة الجوهر يستلزم القول باستيعاب الحركة جميع المقولات العرضية التي هي من مراتب الجوهر و ظهورات الذوات الجوهرية المستقلة فكون الأعراض غير خارجة الوجود عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جميعا متحركة بحركة موضوعها الجوهري سيالة بسيلانه و إن كنا نشاهدها ثابتة واقعة ساكنة كموضوعها فالجوهر المادي متحركة سيالة في جوهريتها مع جميع ما لها من الأعراض المقولية كائنة ما كانت و إن كانت النسب بينها أنفسها ثابتة غير معتبرة.

و التأمل الكافي يرشدك أن لازم ما تقدم هو جعل هذه الحركات المحسوسة الواقعة- في مقولة الكيف و الكم و الوضع و الأين المبحوث عنها في مباحث الحركة من قبيل الحركة في الحركة فللجوهر المادي مثلا حركة في ذاته و جوهرة و له حركة في مكانه يتبع جوهرة و تغير مكانه من مثل إلى مثل سواء انتقل من هذا المكان مثلا إلى مكان آخر بجنبه أو لم ينتقل ثم له حركة ثانية بالانتقال من مكانه إلى مكان آخر غيره و يقابلها السكون بلزوم مكانه الأول و على هذا القياس حركته في الوضع و الكم و الكيف فافهم ذلك و هناك نكات لطيفة أخر ستوافيك إن شاء الله تعالى في الحواشي الآتية، ط مد

139 (1) لأن الهيئة الغير القارة لكل فرد منها أجزاء غير متناهية ففي الآن لا يمكن للموضوع الخروج منها فليلبث في كل منها زمانا فيلزم السكون فيها لعدم التبدل فيها، س ره

140 (2) هذا علاوة على ما ذكر من أن الموضوع لا يمكنه التخلص في الآن و كان جاريا في مراتب نفس التسخين و هذه العلاوة اجتماع الضدين فإنه على تجويز الحركة في مقولة أن يفعل فليجز حركة الموضوع من نوع منه كالتسخين إلى نوع آخر منه كالتبريد فليتبدل من التسخين في آن إلى التبريد في آن آخر إذ كل حد يفرض مما فيه لا يكون المتحرك قبل آن الوصول حاصلا فيه و لا بعد آن الوصول حاصلا فيه و الحال أن التسخين فعل تدريجي لا يتم في الآن فمع أن الموضوع مشتغل به بعد لا بد من ورود التبريد في الآن الثاني كما هو مقتضى الحركة ثم التعبير في ثاني الحال بالتسخن و التبرد باعتبار اللزوم للمحذور و إن ترك التسخين إذ لا يقتحم في الآن فلم يكن الحركة في مقولة أن يفعل هذا خلف، س ره

كذا الجدة فإن حركتها تابعة لحركة أينية فى العمامة أو نحوها فلم يبق من المقولات التى يتصور فيها الحركة إلا أربع عند الجمهور و خمس عندنا الجوهر و الكيف و الكم و الأين و الوضع و السكون يقابلها[141] تقابل الضد أو العدم و تفصيله

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 80

فى كتاب الشفاء و لكن هذا العدم يصح أن يعطى رسما من الوجود لأن الذى هو عدم بالإطلاق ليس بموجود أصلا و الجسم الذى ليس فيه الحركة و هو بالقوة متحرك فلا محالة له وصف زائد يتميز به عن غيره و لو لم يكن زائدا لما فارقه إذا تحرك- فإذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا محالة له فاعل و قابل و ليس كعدم لا حاجة فى الاتصاف به إلى شىء كعدم القرنين فى الإنسان مما لا ينسب إلى وجود و قوة بخلاف عدم المشى له فإنه يوجد عند ارتفاع علة المشى و له وجود بنحو من الأنحاء و له علة هى بعينها علة الوجود بالقوة و من هاهنا يعلم أن علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرت الإشارة إليه و هذا العدم المعلول ليس هو الأشياء على الإطلاق بل هو لا شيئية شىء فى شىء ما معين بحال ما معينة و هى كونه بالقوة

فصل (24) فى تحقيق وقوع الحركة فى كل واحدة من هذه المقولات الخمس

أما الأين

فوجود الحركة فيه ظاهر

و كذا الوضع

فإن فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه-

أما الجسم الذى لا يحيط به مكان

كالجرم الأقصى الذى لا يحف به خلاء و لا ملء إذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة فى الوضع[142] إذ لا مكان له عندهم و أما الذى فى مكان فإما أن يباين كليته كلية مكانه أو يلزم كليته كلية المكان و يباين

---

[141] (3) بناء على أن يكون السكون قرار الشيء و ثبات الشيء كما أنه على تعريف المتكلم السكون بالكون الثاني في المكان الأول يكون ضدا و إن قلنا إن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا فهو عدم للملكة، س ره

[142] (1) و إن كان له حيز عندهم و هو الوضع و الترتيب بالنسبة إلى الأجسام الأخرى- إذ ليس من المجردات و أما عند المصنف فله مكان لأنه البعد، س ره

أجزاؤه أجزاء المكان فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه و كل ما كان كذلک فقد تبدل وضعه فی مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التی فيها الحركة لا بد[143] أن يقبل الاشتداد و

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 81

الاستكمال و هذا فی الأين و الوضع غير ظاهر عند الناس[144] و ذلک متحقق فيهما- فإن كلا منهما يقبل التزيد و التنقص و أما الحركة فی الكيف فهو اشتداده أو تضعفه و اعلم أن الحركة كما ذكرناه مرارا هی نفس خروج الشیء من القوة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه و لذلک قالوا إن التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع فی سواديته[145] قالوا فليس فی الموضوع سوادان سواد أصل مستمر و سواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين فی موضوع واحد بل يكون له فی كل

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 82

حد مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هی الحركة لا السواد إذ لا يخلو إنا إذا فرضنا سوادا فإما أن يكون ذلک السواد بعينه موجودا و قد عرضت له عند الاشتداد زيادة أو لا يكون موجودا فإن لم يكن موجودا فمحال أن يقال ما عدم قد اشتد لأن المتحرک يجب أن يكون ثابت الذات فإن كان السواد ثابت الذات فليس بسيال كما ظن من أنها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا أن لها فی كل آن مبلغا آخر فيلزم أن اشتداد السواد يخرجه من نوعه الأول إذ يستحيل أن يشير إلى موجود منه و زيادة عليه مضافة إليه بل كل ما يتعلقه من الحدود فكيفية واحدة بسيطة أقول إذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يمر على سطح فهاهنا نقطة واحدة موجودة فی زمان الحركة هی مثال الحركة بمعنى التوسط و نقط أخرى يتحد تلک النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها المطلق تعينات تلک النقط المفروضة فی الحدود فهكذا فی كل حركة شیء كالنقطة

---

143 (2) و يدل على ذلك إجمالا أن الموضوع المتحرك متوجه بحركته إلى غاية بها فعلية كماله و هي الكمال الثاني و الفعلية التامة للموضوع أما الحركة فكل حد من حدودها فهو كمال أول و فعلية بالنسبة إلى الحد السابق كما أنه قوة بالنسبة إلى الحد اللاحق فالموضوع المتحرك متدرج بحركته بكمالاته المتوسطة و فعلياته الناقصة نحو كماله الأخير و فعليته التامة و هذا تشكيك في متن الحركة بما فيها من الاتصال و اختلاف الأجزاء هذا و يتفرع عليه امتناع الحركة من الشدة إلى الضعف بالذات فإن لازمها هو خروج الشيء من الفعل إلى القوة تدريجا و الحركة خروج من القوة إلى الفعل تدريجا- و من هنا يظهر أن الموارد التي يتراءى فيها خلاف ذلك بتدرج شيء من الشدة إلى الضعف فإنما هو حركة بالعرض مقارنة لحركة أخرى بالذات مثال ذلك انتقاص حرارة جسم بتدرجه إلى البرودة مثلا فلا مفر هناك من القول بتبدل الحرارة إلى عرض آخر تدريجا- يتراءى في صورة حركة الحرارة من الشدة إلى الضعف و تبدل الأعراض و إن كان مما يمنعه القوم غير أن القول بكون الأعراض من مراتب وجود موضوعاتها مما يرفع به استبعاد ذلك فافهم، س ره

144 (1) هذا صريح منه رحمه الله في أنه لا يرى شيئا من أقسام الحركة خاليا من معنى التشكيك- و لازمه المنع من وقوع الحركة من الشدة إلى الضعف و كذا الحركة من مشابه إلى مشابه أي مع التساوي بين الأجزاء من حيث الشدة و الضعف، ط مد

145 (2) قد مر ذلك و لكن المقصود هناك أنه لا يمكن أن يكون السواد موضوعا للحركة الاستحالية و هاهنا المقصود بيان كيفية الحركة الكيفية و له وحدة ضعيفة أي بالنسبة إلى السواد القار الذي هو بالفعل حيث إن ذلك السواد كالحركة أمر بين صرافة القوة و محوضة الفعل و إن لم يلاحظ هذه النسبة فله وحدة قوية وسيعة بالنسبة إلى كل واحد من السوادات كما مر و بالنسبة إلى السواد المتصل الزماني لأن ذلك كالحركة التوسطية و هذه كالحركة القطعية التي هي في الخيال عند القوم، س ره

السيالة مستمرة- و أشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرک فی کل واحد من الحدود ففی اشتداد السواد يصح أن يقال من السواد شیء کالأصل مستمر و له وحدة ضعيفة و أشياء کل منها يشتمل علی السواد الأصل و علی زيادة و لکن بحسب التحليل فی العقل[146] لا بحسب الخارج و من هذا يظهر أن السواد من أول اشتداده إلی منتهاه له هوية شخصية واحدة يستکمل فی کل حين و قولهم إن الاشتداد يخرجه من نوعه إلی نوع آخر منه و إن له فی کل حد نوعا آخر لا ينافی ما ذکرناه إذ وجود هذه الأنواع و امتياز بعضها عن بعض هو بالقوة و بحسب العقل لا بحسب الخارج إذ بحسب الخارج- لا يمکن تحقق نوعين متباينين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم و بهذا يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج أمر سيال متجدد له فيما بين کل طرفين أنواع غير متناهية بالقوة و معنی بالقوة أن کل نوع فإنه غير متميز عما يليه بالفعل کما أن النقط و الأجزاء فی المسافة غير متميزة بالفعل[147] و کل إنسان

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 83

يشعر من ذاته أمرا واحدا بالشخص غير متغير و إن کان بمعنی الاتصال واحدا إلی انقضاء العمر.

أقول هذا القائل کأنه وصل إليه شیء من رائحة تجدد الذات فی الإنسان حيث قال و إن کان بمعنی الاتصال واحدا إلی انقضاء العمر إذ الاتصال الزمانی- لا ينفک عن التبدل فی نفس ذلک المتصل و ستعلم هذا فی مستأنف الکلام ثم إن مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج إلی ما ذکر فإن لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلک.

تنبيه و توضيح:

اعلم أن السواد مثلا کما أومأنا إليه من أول اشتداده إلی النهاية له هوية واحدة اتصالية و له فی کل آن مفروض معنی نوعی آخر غير ما له قبل و ما له بعد إذ مراتب الاشتداد کمراتب السوادات و الحرارات- أنواع متخالفة عند المشاءين فعلی اعتراف القوم يلزم و يثبت هاهنا أحکام ثلاثة.

الأول لما کان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالی

---

146 (1) حتی لا ينافي ما مضی من نفي الاثنينية الخارجية، س ره

147 (2) و في الاستحالة و إن کان شيء کالأصل المحفوظ و أشياء زائدة لکن المغايرة کانت بحسب التحليل بخلافها هاهنا و الفرق الآخر أن هناک ما هو کالأصل المحفوظ هو الفاني في الخصوصيات و هاهنا ما هي کالفروع فانية في الأصل المحفوظ، س ره

إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت و تحقق أن الوجود أمر متحقق فی الخارج غیر الماهیة بمعنی أن الأصل فی المتحققیة هو الوجود و الماهیة معنی کلی معقول من کل وجود منتزعة عنه محمولة علیه متحدة معه ضربا من الاتحاد- و لو کانت الماهیة موجودة و الوجود أمرا معقولا انتزاعیا کما ذهب إلیه المتأخرون- لزم فی صورة الاشتداد[148] وجود أنواع بلا نهایة بالفعل متمایزة بعضها عن بعض

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 84

محصورة بین حاصرین و یلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء التی لا تتجزأ کما یظهر بالتأمل.

و الثانی أن السواد لما ثبت أن له فی حالة اشتداده أو تضعفه هویة واحدة شخصیة

ظهر أنها مع وحدتها و شخصیتها تندرج تحت أنواع کثیرة و تتبدل علیه معانی ذاتیة و فصول منطقیة حسب تبدل الوجود فی کمالیته أو نقصه و هذا ضرب من الانقلاب و هو جائز لأن الوجود هو الأصل و الماهیة تبع له کاتباع الظل للضوء- فلیجز مثله فی الجوهر.

و الثالث أن هذا الوجود الاشتدادی مع وحدته و استمراره فهو وجود متجدد- منقسم فی الوهم

إلی سابق و لاحق و له أفراد بعضها زائل و بعضها حادث و بعضها آت و لکل من أبعاضه المتصلة حدوث فی وقت معین و عدم فی غیره و لیس اشتماله علی أبعاضه کاشتمال المقادیر علی غیر المنقسمات عند القائلین بها لاستحالته بل ذلک الوجود المستمر هو بعینه الوجود المتصل الغیر القار و هو بعینه أیضا کل من تلک الأبعاض و الأفراد الآنیة فله وحدة ساریة فی الأعداد لأنها جامعة لها بالقوة القریبة من الفعل فإن قلنا إنه واحد صدقنا و إن قلنا إنه متعدد صدقنا و إن قلنا إنه باق من أول الاستحالة إلی غایتها صدقنا و إن قلنا إنه حادث فی کل حین صدقنا- فما أعجب حال مثل هذا الوجود و تجدده فی کل آن و الناس فی ذهول عن هذا- مع[149] أن حالهم بحسب الهویة مثل هذه الحال و هم متجددون فی کل حین لأن إدراکه یحتاج إلی لطف قریحة و نور بصیرة یری کون ما هو الباقی و ما هو الزائل المتجدد واحدا بعینه و لنصرف العنان إلی إثبات الحرکة فی الجوهر تتمیما لما سبق ذکره فیه.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 85

---

[148] (1) إذ الماهية مثار الكثرة و الاختلاف بالفعل و المفروض أن حيثيات ذواتها هي الأصل في التحقق و الكثرة بقدر قبول القسمة الغير المتناهية بخلاف ما إذا كان الوجود أصلا فهو كخيط ينظم شتاتها بل هي اعتبارية تحققها باعتبار المعتبر ما دام يعتبر و لو بنى على ظاهر مذهب المشاءين من أن الوجود أصل و لكنه حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة- لتم الاستدلال أيضا لأن التباين إنما هو في موضع الكثرة الوجودية بالفعل و هنا وجود واحد لكنه متصل سيال على أن الحكيم لا يرضى بهذا القول و لذا أول كلامه، س ره

[149] (1) لأن لوجودهم الشخصي مراتب من اللطائف السبع الإنسانية فليتفطنوا بأنفسهم- ثم لينتقلوا إلى الوجود المحيط البسيط فالأحكام الثلاثة المستنبطة أولها أصالة الوجود و ثانيها التبدل الذاتي و التجدد الجوهري و ثالثها التوحيد الخاصي و في قوله و العجب إشارة إلى أنه إذا كان حال وحدة عرض موقع التعجب فكيف حال النفس التي هي الآية الكبرى- و أعجوبة الله العظمى رب زدني فيك تحيرا، س ره

فنقول لما علمت أن الوجود الواحد قد يكون له شئون و أطوار ذاتية و له كمالية و تنقص و القائلون بالاشتداد الكيفى و الازدياد الكمى و مقابليهما قائلون بأن الحركة الواحدة أمر شخصى فى مسافة شخصية لموضوع شخصى و استدلوا عليه بأن الكون فى الوسط الواقع من فاعل شخصى و قابل شخصى بين مبدإ و منتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حالة شخصية يتعين بفاعلها و قابلها و سائر ما يكتنفها و كذا المرسوم منه يكون واحدا متصلا لا جزء له بوصف الجزئية و إنما له أجزاء و حدود بالقوة- فنقول إذا جاز فى الكم و الكيف و أنواعهما كون أنواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة- مع كون الوجود المتجدد أمرا شخصيا من باب الكم أو الكيف فليجز مثل ذلك فى الجوهر الصورى فيمكن اشتداده و استكماله فى ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصى مستمر متفاوت الحصول فى شخصيته و وحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوة فى كل آن يفرض و أما الذى ذكره الشيخ و غيره فى نفى الاشتداد الجوهرى[150] من قولهم لو وقعت حركة فى الجوهر و اشتداد و تضعف و ازدياد و تنقص فإما أن يبقى نوعه فى وسط الاشتداد مثلا أو لا يبقى فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية فى ذاتها بل إنما تغيرت فى عارض فيكون استحالة لا تكونا و إن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد أحدث جوهرا آخر و كذا فى كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهرا آخر فيكون بين جوهر و جوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل و هذا محال فى الجوهر و إنما جاز فى السواد و الحرارة حيث كان أمر موجود بالفعل أعنى الجسم و أما فى الجوهر الجسمانى فلا يصح هذا إذ

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 86

لا يكون هناك أمر بالفعل حتى فرض فى الجوهر حركة انتهى.

فأقول فيه تحكم و مغالطة نشأت من الخلط بين الماهية و الوجود و الاشتباه فى أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فإن قولهم إما أن يبقى نوعه فى وسط الاشتداد- إن أريد ببقائه وجوده بالشخص فنختار أنه باق على الوجه الذى مر لأن الوجود المتصل التدريجى الواحد أمر واحد زمانى و الاشتداد كمالية فى ذلك الوجود و التضعف بخلافها و إن أريد به أن المعنى النوعى الذى قد كان منتزعا من وجوده أولا قد بقى وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التى له فى ذاته فنختار[151] أنه غير باق بتلك الصفة و لا يلزم منه

---

150 (1) هذا إشكال من جهة أنه كيف يكون شيء واحد أنواعا كثيرة و كيف يكون شيء واحد جسما و مجردا في الذات فقط ثم في الذات و الفعل كليهما كما هو مقتضى قول المصنف قدس سره في النفس من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء و لهم إشكال آخر من جهة عدم بقاء الموضوع و سينحل الجميع بعون الله تعالى، س ره

151 (1) و في الشواهد الربوبية اختار أن التجدد و عدم البقاء في جانب الوجود و البقاء- في جانب الماهية و التوفيق أنه لاحظ هنا الأصل المحفوظ في درجات الوجود و أنها تفننات لوجود واحد شخصي لا أنها تشخصات لوجود و في الماهية اختلاف المفاهيم المنتزعة نوعا- و لاحظ هناك في

حدوث جوهر آخر أى وجوده بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل و ذلک لأجل کماليته أو تنقصه الوجوديين- فلا محالة يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية و لم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل- بل هناک وجود واحد شخصى متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آنات مفروضة فى زمانه ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة و المعنى لا بالفعل و الوجود و لا فرق بين حصول الاشتداد الكيفى المسمى بالاستحالة و الكمى المسمى بالنمو و بين حصول الاشتداد الجوهرى المسمى بالتكون فى كون كل منهما استكمالا تدريجيا و حركة كمالية فى نحو وجود الشىء سواء كان ما فيه الحركة كما أو كيفا أو جوهرا- و دعوى الفرق بأن الأولين ممكنان و الآخر مستحيل تحكم محض بلا حجة فإن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 87

الأصل فى كل شىء هو وجوده و الماهية تبع له كما مر مرارا و موضوع[١٥٢] كل حركة و إن وجب أن يكون باقيا بوجوده و تشخصه إلا أنة يكفى فى تشخص الموضوع الجسمانى أن يكون هناک مادة تتشخص[١٥٣] بوجود صورة ما و كيفية ما و كمية ما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 88

فيجوز له التبدل فى خصوصيات كل منها[١٥٤] أ و لا ترى أن تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم و هى صورة ما و واحد بالعدد و هو جوهر مفارق عقلى مما جوزه الشيخ و غيره

الوجود تفننات الوجود و في الماهية القدر المشترك في المفاهيم فإن مفاهيم الألفاظ هي المعاني العامة كما أن الحيوان المعتبر في تعريف مطلق الإنسان أعم من الطبيعي و البرزخي و الأخروي الصوري المثالي و المعنوي العقلي و الناطق أعم من الناطق بالقوة و من الناطق بالفعل كالعقل بالفعل و العقل الفعال و من الناطق بالدرك الفعلي أو الانفعالي، س ره

[152] (1) ما قدمه رحمه الله من الجواب عن الشبهة بكون الحركة شخصا واحدا ذا اتصال وحداني و أن حدودها بما لها من التغاير النوعي في ماهيتها بالقوة لا بالفعل كان يغني عن الالتزام بموضوع ثابت في الحركة إذ لو لا الوحدة الاتصالية في الحركة لم ينفع بقاء الموضوع في وحدة الحركة كما لا يوجب وحدة الموضوع وحدة أعراضه المتفرقة المختلفة نوعا في غير موارد الحركة و إنما يجب بقاء الموضوع في الحركات العرضية من الكيفية و الكمية و الوضعية و الأينية لأنها أعراض وجودها للموضوع و تشخصها به و لا معنى لتشخص عرض واحد شخصي بموضوعات كثيرة سواء كان ذلك العرض ثابتا أو سيالا.

و أما الجوهر فحيث كان وجوده لنفسه فليس يحتاج في وحدته و شخصيته إلى أزيد من وجود نفسه الذي هو عين شخصيته فالجوهر المادي بما له من الحركة الجوهرية هو حركة و متحرك معا لأن نفسه التي هي حركة ثابتة لنفسه التي هي جوهر و لا نعني بالمتحرك إلا ما ثبت له الحركة و هذا على حد 87 ما نقل عن بهمنيار أن الحرارة لو كانت جوهرا- لكانت حارا و حرارة معا فالحق أن الحركة إن احتاجت إلى موضوع ثابت فإنما تحتاج إليه في الحركات العرضية و أما الحركة الجوهرية فلا بل الحق الذي لا محيص عنه- بالنظر إلى ما نبهناك به من أن قاطبة المقولات العرضية متحركة بتبع الحركة الجوهرية- هو أن يقال إن الحركات العرضية تحتاج في وحدتها و شخصيتها إلى موضوع جوهري ذي وحدة و شخصية مسانخة لوحدتها و شخصيتها السيالة، ط مد

[153] (2) إن قلت الشيء ما لم يشخص لم يشخص فكيف يتشخص المادة بصورة ما و أيضا الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و ما لم يوجد لم يوجد فكيف يكون صورة ما علة لوجود المادة- قلت العلة الحقيقية لوجود المادة و تشخصها هي الواحد بالعدد الذي هو المفارق و أما الواحد بالعموم من الصورة فهو شريك العلة و الشركة خفيفة المئونة فيكفيها ذلك خصوصا للهيولى التي هي القوة المحضة كما أن العدم لما كان خفيف المئونة يكفيه الواحد بالعموم و هو القدر المشترك من رفعات العلل الناقصة عند اجتماع رفعات منها كما مر و لنا أن نقول- المراد بصورة ما الصورة الدهرية و عمومها و كليتها بمعنى السعة و الحيطة الخارجية- و منزلتها من الصور المعينة منزلة الحركة التوسطية من القطعية و الآن السيال من الزمان- و أيضا قد أشار قدس سره إلى أن المراد بالصورة الجسمية هي النوع منها لا الفرد المنتشر و لا المفهوم من حيث هو مفهوم ملحوظا لا من حيث التحقق و لا الجنس الفاني في المتخالفات الفصلية إذ هو ماهية ناقصة لأنه بعض الماهية و أنه مبهمة و الكلي الطبيعي و لا سيما النوع- إذ هو طبيعة تامة متحصلة موجود في الخارج، س ره

[154] (1) هذا ما ذكروه في علة الهيولى الفاعلية بالبناء على نظرية الكون و الفساد و أما بناء على القول بالحركة الجوهرية فالصور المتواردة على الهيولى غير منفصلة بعضها عن بعض بل هي جميعا متصل واحد حافظ لفعلية الهيولى و هذه الصورة و تلك الصورة- حدود عقلية لهذا الوجود

من الحكماء و صرحوا بأن العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة فى كل آن إلى صورة أخرى بدل الأولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها و استناد كل صورة شخصية بعينها إلى تلك المادة فإذا جاز ذلک فى أصل الجسمية و هى نوع[155] أى الجسم بالمعنى الذى هو مادة غير محمولة و إن لم يكن كذلک بالمعنى الذى يحمل على الأجسام

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 89

المتخالفة إذ الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز[156] مثل ذلک فى النوعيات الصورية- التى مادتها[157] القريبة نفس الجسمية الطبيعية و بذلک ينحل إشكال الحركة فى مقولة الكم الذى اضطرب المتأخرون فى حله حتى أنكرها صاحب الإشراق و متابعوه- حيث قالوا إضافة مقدار إلى[158] مقدار آخر يوجب انعدامه و كذا انفصال جزء

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 90

مقدارى عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق و الشيخ الرئيس أيضا استصعب ذلک و اعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت فى النبات بل فى الحيوان لهذه الحركة[159] حيث قال فى بعض رسائله المكتوبة إلى بعض تلاميذه- و قد سأله عن هذه المسألة بهذه العبارة أما الشىء الثابت فى الحيوانات فلعله أقرب إلى البيان و لى فى الأصول المشرقية خوض عظيم فى التشكيک ثم فى الكشف- و أما فى النبات

السيال المتصل بما يحتمل عند العقل من الانقسام كما أن هذا المكان و ذلك المكان حدود مختلفة في الحركة الأينية و هي أجزاء بالقوة في الحركة المتصلة الواحدة و سيجيء تمام الكلام في مباحث المادة و الصورة إن شاء الله، ط مد ظله

[155] (2) إلى قوله فليجز جملة معترضة و الغرض منها أن الجسمية التي قلنا إنها محصلة للهيولى و مبقية لها هي الجسم النوعي أي ما هو المأخوذ فقط و الملحوظ وحده و يقال له الجسم بالمعنى الذي هو مادة و لم ترد بها الجسم الجنسي لأنه مبهم لأنه المقول على الكثرة- المختلفة الحقائق فهو في الناطق ناطق و في الصاهل صاهل و هكذا في كل بحسبه لأنه محمول عليها و كذا على الجسم بالمعنى الأول و الحمل هو الاتحاد في الوجود فوجوده وجودات فلا يسند تحصل الهيولى و لا وحدتها إليه، س ره

[156] (1) أي بالطريق الأولى لأن الصورة النوعية أشد تحصلا من الجسمية و الهيولى المجسمة أقرب إلى الوحدة و البقاء، س ره

[157] (2) فيه إشارة إلى أنه لما كان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما أمكن إثبات طبيعة الحركة الجوهرية بأن يقال إن الهيولى الثانية موضوع باق و هو الصورة الجسمية و الهيولى المجسمة و الصورة المنوعة المتجددة سيالة و ليس كل جوهر سيالا كالعقول و النفوس المجردة باعتبار ذواتها، س ره

[158] (3) و ذلك لأنه قدر الشيء لا يبقى بانضمام قدر آخر بل يصير قدرا آخر و كذا بانفصال قدر منه و لذا قالوا الكم قابل القسمة الوهمية لا القسمة الانفكاكية لأن الانفكاكية تعدم المقدار إنما الهيولى قابلة للقسمة الانفكاكية إذ هي شيء لا يصادمه الانفصال و الاتصال- و غير مرهون بمقدار و إذا قيل هذان المقداران بعد الانفصال هما المقدار الأول فهو باعتبار الموضوع الباقي لا باعتبار نفس المقدار لبساطة الأعراض في الخارج ثم هنا ضميمة أخرى- و هي أنه إذا لم يبق المقدار المعين لم يبق الجسم المعين فلم يبق الموضوع المعين و إنما قلنا لم يبق الجسم المعين لأن تفاوت الجسم الطبيعي و الجسم التعليمي بالإطلاق و التعيين لأن المتقاطعة على زوايا قوائم إذا أخذ مطلقا غير ملحوظ متناهيا أو غير متناه و إذا لوحظ متناهيا الامتداد القابل للخطوط الثلاثة لم يكن ملحوظا بمقدار مخصوص و لا ممسوحا بمساحة معينة فهو جسم طبيعي و إذا لوحظ متعينا بمقدار مخصوص و ممسوحا بمساحة معينة كان جسما تعليميا و لعدم أخذ التناهي في حد الجسم ليس ذاتيا له غنيا عن البرهان 89 فكما قال الشيخ من تصور جسما غير متناه فقد تصور جسما لا جسما لا جسما و إلى ما ذكرناه ينظر قول المصنف قدس سره فيما بعد أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية إلى قوله يقتضي مقدارا معينا و يمكن أن يراد بالمقدار الامتداد الجوهري و بالإضافة و الانفصال ما هما في جواهر الأجزاء بالتحليل و التبديل في التغذية للموضوع و في الشفاء أيضا كثيرا ما يطلق المقدار عليه، س ره

[159] (1) إذ القوى الحيوانية ليست مجردة بل منطبعة في الروح البخاري عندهم و ليس من عالم البقاء فيه شيء و هذه كلها متغيرة و التغير في النبات أظهر إذ لا حس و لا حركة بالإرادة فيه و هما كاشفان عن التجرد بل من طلائع ذلك العالم و لهذا ترقى، س ره

فالبيان أصعب و إذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره فى مقابل الثبات غير متناهى القسمة بالقوة[١٦٠] و ليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا فى زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا و ليس الكم يتجدد على عنصر بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن يكتسيها مادة و أكثر منها- و كيف يصح هذا و الصورة الواحدة معينة لمادة واحدة و لعل الصورة[١٦١] الواحدة محفوظة فى مادة واحدة أولى يثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص و كيف يكون هذا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 91

و أجزاء النامى تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان و القوة سارية فى الجميع ليس قوة البعض أولى من أن يكون الصورة الأصلية- دون قوة البعض الآخر فلعل قوة السابق وجودا هو الأصل المحفوظ لكن[١٦٢] نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد فى الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل[١٦٣] بالأول أو لعل الأول هو الأصل يفيض[١٦٤] منه التالى شبيها به فإذا بطل الأصل بطل ذلک من غير انعكاس[١٦٥] و لعل هذا يصح فى الحيوان أو أكثر الحيوان و لا يصح فى النبات- لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل فى نفسه أو لعل[١٦٦] للحيوان و النبات أصلا غير مخالط لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا أو لعل[١٦٧] المتشابه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 92

---

[160] (2) هذه القوة باعتبار أن المفروض هو الحركة و أما باعتبار عدم شيء ثابت و أصل محفوظ فيه فهي بالفعل كما قال و ليس قطع أولى من قطع كيف و لو كانت بالقوة لم يكن إلا واحدا بالعدد إذ الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية و هل هذا حينئذ إلا لقبول شبر من البعد القار للقسمة الغير المتناهية، س ره

[161] (3) لما ذكر أولا أن الصورة الواحدة تستدعي مادة واحدة فكيف يكتسي المواد الكثيرة الحاصلة بالتغذية صورة واحدة أبدى هذا الاحتمال و هو أن المادة القريبة و إن كانت كثيرة إلا أن المادة الأولى واحدة ثم عدل عنه و دفعه بأن الصورة لما كانت حالة حلولا سريانيا كيف كانت واحدة مع تعدد محلها القريب المسرى فيه و المراد بالصورة هي النوعية كما عبر عنها في الدفع بالقوة، س ره

[162] (1) أي النسبتان متساويتان في أنهما حلول سرياني و ليس شيء منهما حلولا طريانيا- إذ الطرياني إنما هو في الاعتباريات كالإضافات و غيرها و لا لشيء من القوتين تجرد و لو برزخيا حتى يبقى فكما يزول قوة اللاحق بزواله كذلك قوة السابق، س ره

[163] (2) أي اتصالا إضافيا لتطرق المفصل إذ لو كان حقيقيا لم يتعدد و كيف يتحقق الاتصال الحقيقي و لم يثبت موضوع باق و إنما لم يتعرض لإبطال هذا الشق لكونه واضح البطلان ظهر فساده مما ذكره أولا فإنه تتالي الآنات و الآنيات، س ره

[164] (3) كلمة من نشئية أي يفيض من الله منشأ من الأصل ذلك الثاني، س ره

[165] (4) لأنها تنقسم إلى أجزاء أصلية متخلقة من نطف آبائها و أمهاتها كالعظام و الأعصاب و الرباطات و نحوها و أجزاء متكونة من الدم كاللحوم و الشحوم و نحوها و إذا بطل الأولى بطل الثانية و لا عكس و في النبات و قليل من الحيوانات هذا غير معلوم، س ره

[166] (5) إشارة إلى الأرباب الأنواع القائل بها الإشراقيون و في سفر النفس قال بعد ذكر هذه العبارة من الشيخ إنه الحق و قد ذكره الشيخ و لم يتثبت فيه، س ره

[167] (6) هذا كالاستثناء من قوله و لا يصح في النبات إلخ أي الأجزاء و إن كانت متشابهة في الحس إلا أن بعضها كالأصول و بعضها كالزوائد بحسب الحقيقة فكما يصح في الحيوان أجزاء أصلية و أجزاء غير أصلية يصح في النبات أيضا، س ره

بحسب الحس غير متشابه فى الحقيقة و الجوهر[168] الأول ينقسم فى الحوادث من بعد انقساما لا يعدمه مع ذلک اتصالا و فيه المبدأ الأصلى أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا إلا زمان الوقوف الذى لا بد منه فهذه أشراک و حبائل إذا حام حواليها العقل و فرع عليها و نظر فى أعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصا إلى جانب الحق و أما ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد كما عنينا فى أن يتعاون على درک الحق فى هذا و لا ييأس من روح الله انتهى كلامه.

فعلم من ذلک أنه متحير فى هذه المسألة ثم كتب إليه ذلک التلميذ أو غيره- إن أنعم الشيخ أدام الله علوه بإتمام الكلام فى إثبات شىء ثابت فى سائر الحيوانات سوى الإنسان و فى النبات كانت المنة أعظم فكتب فى جوابه إن قدرت انتهى فعلم أن ذلک أمر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره و وجه الانحلال أن موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص و تشخص الجسم يلزمه مقدار ما فى جملة ما يقع من حد إلى حد كما قالته الأطباء فى عرض المزاج الشخصى- و الحركة واقعة فى خصوصيات المقادير و مراتبها فما هو الباقى من أول الحركة إلى آخرها غير ما هو المتبدل و الفصل و الوصل لا يعدمان إلا المقدار المتصل المأخوذ

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 93

بلا مادة طبيعية بحسب الوهم[169] أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية لأن وجودها الشخصى بما هى جسمية فقط يقتضى مقدارا معينا و أما الجسم الطبيعى النوعى المتقوم من الجسمية و صورة أخرى ينحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة التى هى مبدأ الفصل الأخير له مع جسمية ما التى بإزاء جنسه القريب و الجنس يعتبر مبهما و الفصل محصلا فتبدل آحاد الجنس و المادة لا يقدح فى بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية[170] و قولهم انضمام شىء مقدارى إلى شىء مقدارى يوجب إبطاله إنما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فأضيف أحدهما إلى الآخر و غير صحيح إذا كانا بالقوة إضافة تدريجية

فصل (25) فى توضيح ما ذكرنا فى تحقيق الحركة الكمية

---

[168] (1) أي الهيولى الأولى في السلسلة الصعودية و مقصوده أنه لو جعلنا الموضوع الباقي هو الهيولى الأولى لم يمكن لأنها و إن كانت محفوظة في التبدلات لكنها ضعيفة الوجود و الوحدة و هي منقسمة أي متعددة بتعدد الصور الحادثة فيها و هي مع المتصل الواحد متصلة واحدة و مع المتصل المتعدد متعددة و لا يعدمها الانقسام أي تعدد الصور الحادثة لأجل اتصال الصور و تعاقبها و عدم خلو الهيولى عن الصور و الجواب أن للهيولى وحدتين وحدة مكتسبة من الصورة و هي التي تزول بزوال الاتصال من المتصل الواحد و وحدة ذاتية تجتمع مع المتصل الواحد و المتصل المتعدد و لا يصادمها الفصل- كما يرشدك دليل الوصل و الفصل و أنها الباقية في الأحوال و سيصرح المصنف قدس سره أنها الموضوع في التخلخل و التكاثف و مضى أنها الموضوع لسيلان الطبع، س ره

[169] (1) كما هو مقتضى دليل الفصل و الوصل المثبت للهيولى و زيادة الصور النوعية على الجسمية إنما هي بحسب المرتبة لا مرتبة الماهية فقط بل بحسب الوجود أيضا فإن الصورة الجسمية موجودة بوجود خارجي و الصورة النوعية موجودة بوجود آخر مرتبا لا متكاينا كما في الصور النوعية كل بالقياس إلى الأخرى و ذلك لأنه لا صورة جسمية فارغة عن صورة نوعية فلكية أو عنصرية بسيطة أو مركبة، س ره

[170] (2) جواب آخر بأن ما قالوا إنما هو في انضمام المقادير الساكنة لا المتحرك أي ما فيها الحركة، س ره

اعلم أن كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو

كالفصل الأخير له فتعينه محفوظ ما دام فصله الأخير متعين و باقى المقومات لماهية من الأجناس و الفصول التى[171] هى من لوازم وجوده و أجزاء ماهيته غير معتبرة فيه على الخصوص

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 94

فتبدلها لا يقدح فى بقاء ذاته فالاتصال و قبول الابعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم- بالمعنى الذى هو به مادة و هو فى ذاته نوع برأسه و له قوة كالهيولى الأولى إذ هى قوة الاتصال و مقابله و تماميته هو كونه بالفعل و تبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط و كذلک النامى فصل للجسم النامى و به تمامية ذاته و ليس تماميته بمجرد الجسمية بل هى مبدأ قوته و حامل إمكانه فلا جرم تبدل أفراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامى لأنها معتبرة فيه على وجه العموم و الإطلاق لا على وجه الخصوصية و التقييد و هكذا حكم الحيوان و تقومه من النامى و الحساس- و كذا كل ما يتقوم وجوده من شىء كالمادة و من شىء كالصورة مثل الإنسان بحسب نفسه و بدنه فالنامى إذا تبدلت مقاديره فعند ذلک يتبدل جسميته بشخصها و لا يتبدل ذاته و جوهره النامى بشخصه فهو بما هو جسم طبيعى مطلق قد انعدم شخصه عند النمو و الذبول و بما هو جسم طبيعى نام لم ينعدم شخصه لا هو و لا جزؤه لأن ما هو جزؤه ليس إلا مطلق الجسمية فى أى فرد تحققت على الاتصال الوجودى و على هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه و هو نفسه الحساسة- ففى سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية و الشخص بعينه باق فإذا أحكمت هذه القاعدة و تقررت لديک فقد علمت بوجود الحركة فى الكم و أن الموضوع فى النمو و الذبول هو الجسم بما هو جسم نوعى[172] و أما فى التخلخل و التكاثف

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 95

---

171 (3) يعني أنها بالنسبة إلى الوجود الحقيقي كلها عوارض لوازم إنما كونها أجناسا و فصولا و بالجملة كونها أجزاء بالنسبة إلى شيئية الماهية بما هي هي و إنما لا يقدح تبدلها و زوالها مع بقاء الفصل الأخير لأنه جامع للكمالات الأول و الثواني للمتلوات و الفصل الحقيقي عنده قدس سره الوجود الحقيقي الذي هو حيثية الوحدة و البساطة، س ره

172 (1) التفرقة بين الموضعين أن بقاء الهيولى هنا أظهر من بقاء الجسم لكونها الباقية في التحولات و عدم علاقتها بخصوصية و بقاء الجسم هنا أخفى لأن تبدل المقادير كاشف عن تبدل المتقدر لما عرفت من أن التفاوت بالإطلاق و التعيين لا غير و ثبات المنوع هنا باعتبار وجود الكلي الطبيعي خفي عند الوهم و باعتبار الوجود الدهري أخفى عنده بل عند العقل الجزئي فلا يذعن بخلاف المنوع في النامي و الذابل لطيه مراتب الأجسام البسيطة و المركبة الناقصة و التامة المعدنية و النباتية و لو لا ذلك لجاز جعل الهيولى في الموضعين موضوعا كما في الحركة الجوهرية بل في سائر الحركات العرضية- لا محل التحولات و التغيرات جميعا و القبول شأنها و جاز أيضا جعل الجسم النوعي فيهما موضوعا إذ في الجسم البسيط فصل منوع، س ره

فهی الهیولی الأولی و علمت أیضا أن جوهریات الأشیاء الواقعة فی عالم الکون و هو جملة ما فی عالم الأجسام مما یجوز فیه التغیر و الدثور بعد ما کان منحفظا فیها شیء کالأصل و العمود و هو کوجود الفصل الأخیر فی الطبائع المرکبة لأن وجوده یتضمن لوجود جمیع تلک المعانی المسماة بذاتیات هذا النوع التی تثبت لأنواع أخری موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالماهیة[173] فمبدأ الفصل الأخیر للنوع الکامل کالإنسان مثلا له کمالیة فی الوجود یوجد له مجتمعة کل ما یوجد فی الأنواع- التی دونها فی الفضیلة الوجودیة متفرقة لأن هذا تمام تلک الأنواع و تمام[174] الشیء مشتمل علیه مع ما یزید و نحن لما حکمنا بوجود الحرکة الذاتیة فی جمیع الطبائع الجسمانیة کما سیتضح زیادة الاتضاح بالبراهین فلا جرم[175] حکمنا أیضا بأن لکل طبیعة فلکیة أو عنصریة جوهرا عقلیا ثابتا کالأصل و جوهرا یتبدل وجوده و نسبة ذلک الجوهر العقلی إلی هذه الطبیعة الجسمانیة کنسبة التمام إلی النقص و نسبة الأصل إلی الفرع و الله أقرب إلینا من کل قریب و تلک الجواهر العقلیة بمنزلة أضواء و أشعة للنور الأول الواجبی لأنها صور ما فی علم الله و لیست لها وجودات

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 96

مستقلة بأنفسها لأنفسها و إنما هی وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلک الصور[176] العلمیة التی توجد فی أذهاننا و لهذا ذکرت الحکماء أن المحسوس بما هو محسوس وجوده فی ذاته هو بعینه وجوده للجوهر الحساس و المعقول بما هو معقول وجوده فی نفسه وجوده للجوهر العاقل و ذلک أمر محقق عند الحکماء الشامخین و العلماء الراسخین و إن اشمأز عنه طبائع القاصرین و موضع بیانه موضع آخر فلنرجع إلی ما کنا فیه فنقول الحق أن الحرکة کما یجوز فی الکم و الکیف یجوز فی الصور الجسمانیة و کما أن کلا من هذه الأعراض القارة و غیر القارة المسماة بالمشخصات معتبرة فی بقاء الجسم الطبیعی علی وجه غیر معتبرة علی

---

[173] (1) الفصل الأخیر هو الناطق بالفعل بل العقل الفعال و نعم ما قال الأقدمون في تعریف الإنسان بأنه حیوان ناطق مائت و مرادهم بالموت الموت الاختیاري و اعلم أن الفصل الأخیر للإنسان الکامل هو الذي ینحفظ و یثبت به جملة السیالات و الداثرات- لأن جمیع الفصول للأنواع الجوهریة بالنسبة إلیه أجناس و کل الصور التي لها بالنسبة إلیه مواد فهو صورة الصور و فصل الفصول فهو جمع شتاتها و رباط متفرقاتها، س ره

[174] (2) فإن الفصول في صراط الإنسان إلی الفصل الأخیر علی سبیل التغیر الاستکمالي- لا علی سبیل الخلع و اللبس فلیس هنا خسران و ربح بل ربح ثم ربح و لا فقدان ثم وجدان بل وجدان ثم وجدان و هکذا إلی ما شاء الله تبارك و تعالی، س ره

[175] (3) وجه آخر لبقاء الموضوع في الحرکة الجوهریة من حیث إن الطبائع رقائق الحقائق فلها وجه ثبات من جهة وجهها إلی أرباب الأنواع، س ره

[176] (1) إذ لا نفسیة لها إنما هي روابط للنفس الناطقة و لعلك تقول إدراك الکلي العقلي عنده قدس سره بمشاهدة رب النوع في عالم الإبداع فکیف یکون مثالا قلت المثالیة علی المشهور و لو بنینا علی مذهبه فما دام المشاهدة عن بعد مثال لما شوهد عن قرب بکثرة المراودة إلی عالم العقل مرة بعد أولی و کرة غب أخری علی أن المثال عام لشموله المحسوس الظاهر و الباطن و المعقول، س ره

وجه آخر إذ الباقی من کل واحد منها فی موضوع الحرکة قدر مشترک فی ما بین طرفین و المتبدل منه خصوصیات الحدود المعینة فکذا الحال فی الجوهر الصوری و کما[177] أن

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 97

للسواد عند اشتداده فردا شخصیا زمانیا مستمرا متصلا بین المبدإ و المنتهی منحفظا وحدته بواحد بالعدد کمعروض السواد و واحد بالإبهام و هو مطلق سوادیته و المجموع هو الجسم الأسود الذی هو موضوع هذه الحرکة فإن المتحرک فی السواد- لا بد أن یکون جسما أسود لا غیر و له حدود مخصوصة غیر متناهیة بالقوة بین طرفین- متخالفة بالمعنی و الماهیة عندهم فکذلک للجوهر الصوری عند استکماله التدریجی- کون واحد زمانی مستمر باعتبار و متصل تدریجی باعتبار و له حدود کذلک و البرهان علی بقاء الشخص هاهنا کالبرهان علی بقاء الشخص هناک فإن کلا منهما متصل واحد زمانی و المتصل الواحد له وجود واحد و الوجود عین الهویة الشخصیة عندنا و عند غیرنا ممن له قدم راسخ فی الحکمة و لو لم یکن الحرکة متصلة واحدة- کان الحکم بأن السواد فی اشتداده غیر باق حقا و کذا فی الصورة الجوهریة عند استکمالها و لیس الأمر کذلک و السر فیه ما مر من أن الوجود الخاص لکل شیء هو الأصل و هو متعین بذاته و قد یکون ذا مقامات و درجات بهویته و وحدته و له بحسب کل مقام و درجة صفات ذاتیة کلیة و اتفقت له مع وحدته معان مختلفة- منتزعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد.

تفریع فالحرکة بمنزلة شخص روحه[178] الطبیعة کما أن الزمان شخص روحه الدهر

فالطبیعة بالقیاس إلی النفس بل العقل کالشعاع من الشمس یتشخص بتشخصها

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 98

---

[177] (2) وجه آخر لبقاء الموضوع من جهة ما فیه الحرکة و الغرض أن هذه المذکورات التي بعضها من جهة الفاعل و بعضها من جهة القابل و بعضها من جهة نفس المقبول و بعضها من جهة ما فیه کل منها ما به البقاء و الوحدة الشخصیة للموضوع و الموضوع هو الهیولی و لما توهم أن الصورة الطبیعیة سیالة فلم تکن هي ما به البقاء و الوحدة و الشخصیة للهیولی في الحرکة الجوهریة و لا الکمیة تعرض لدفعه بأن للجوهر الصوري أیضا فردا مستمرا زمانیا لا علی وجه الانطباق علی الزمان کالحرکة التوسطیة و فردا زمانیا منطبقا علیه کالحرکة القطعیة متصلا بالذات و الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصیة فالحاصل أنه ما یفعل ما به الکثرة الواحد مع ما به الوحدة الکثیر للهیولی و أي تحکم له علیه فالوحدة في کل موضع أبهر و أقهر و الکثرة أضعف و أندر و لو لم تکن إلا تقوم الهیولی بذلك المفارق الواحد بالعدد لکفی کیف و ما به الوحدة حاصلة من جهات أخری، س ره

[178] (1) أي الحرکات الأربع العرضیة بمنزلة جسد روحها الحرکة الجوهریة أي تجدد الطبیعة کما أن الزمان بمنزلة جسد روحه الحرکة الدهریة و الدهر روح روحه السرمد- و نسبة الأوعیة بعضها إلی بعض نسبة ذویها فکما أن الموجود السرمدي محیط بالدهري و الزماني کذلك السرمدي محیط بالأوعیة الأخری و الدهر بالنسبة إلی الزمان بشراشره- کالیوم بالنسبة إلی ساعاته و دقائقه و ثوانیه بل کالآن السیال بالنسبة إلی الزمان و کذا السرمد بالنسبة إلی مراتب الدهر من أیمنه الأعلی و الأسفل و أیسره الأعلی و الأسفل- و الغرض أن المتجددات من الحرکات و الأوقات ثابتات بالنسبة إلی المفارقات و مبدإ المفارقات و المقارنات، س ره

بحث و تحصيل:

و لعلک تقول إيرادا على ما ذكرناه من أن الفاعل القريب لكل حركة و كل فعل جسمانى هو الطبيعة لا غير أنه لو استحالت الطبيعة محركة للأعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس فوجب أن لا يحدث إعياء عند تكليف النفس إياها خلاف مقتضاها و لما تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة عند الرعشة و المرض فاعلم و تيقن أن الطبيعة التى هى قوة من قوى النفس- التى تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل هى غير الطبيعة الموجودة فى عناصر البدن و أعضائه بالعدد[179] فإن تسخير النفس و استخدامها للأولى ذاتى لأنها قوة منبعثة عن ذاتها و للأخرى عرضى قسرى و إنما يقع الإعياء و الرعشة و نحوهما بسبب تعصى الثانية عن طاعة النفس أحيانا فلها فى البدن طبيعتان مقهورتان[180] إحداهما طوعا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 99

١٨١

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج3 ؛ ص99

و الأخرى كرها[182] و لها أيضا ضربان من القوى و الخوادم الطبيعية تفعل بإحداهما الأفاعيل المسماة بالطبيعية كمبادئ الحركات الطبيعية الكيفية و الكمية من الجذب و الدفع و الإمساک و الهضم و الإحالة و النمو و

---

179 (1) أي أنها مقام نازل من النفس و أنها من صقع النفس و لها قيام صدوري بها- كما أن الطبيعة الأخرى من صقع العناصر و لها قيام حلولي بالعناصر فالأولى مجبولة على طاعة النفس و الثانية مجبورة عليها و الإعياء و نحوه للثانية لا للأولى إذ لا إعياء بالإتيان بالجبليات و المراد بالطبيعة التي في كلام الطبيعيين و الأطباء أنها المتصرفة في البدن- و أنها حافظة للبدن و صحته و دافعة لأمراضه و في كلام أفلاطون أنها قوة إلهية تتصرف في البدن بإذن الله تعالى هي الأولى، س ره

180 (2) إشارة إلى شمول الآية الشريفة لهما أيضا فقال الله تعالى للطبيعة المجبولة التي كالسماء و للطبيعة المجبورة التي كالأرض ائتيا و هلما إلينا طوعا بالنسبة إلى الأولى- أو كرها بالنسبة إلى الثانية قالتا أتينا طائعين و هذا القول من القائل الحق إنما هو بلسان النفس التي هي سر سبحاني و أمر رباني.

اين همه آوازها زان شه بود گر چه أز حلقوم عبد الله بود

. كما قال هذا القول لسماوات عالم الشهادة و أرضها و قد قال و تم و رقم و جف القلم بالنسبة إلى حضرته و إن كان مستقلا به بعد إذ لا بداية و لا نهاية لكلمته كل يوم هو في شأن و هذا بالنسبة إلى المسجونين في سجني المكان و الزمان و إنما قالت الأرض و التي كالأرض في آخر الأمر أتينا طائعين لأنهما بعد أن فتحا أعينهما و ألقيا بصرهما على بهائهما و تخلعهما بخلع مظهرية الأسماء الحسنى و الصفات العليا و أنهما ربحا في سفرهما إلى الله تعالى و اغتبطا الغبطة العظمى و لو لم يسلكا و ألقيا في هاوية الهيولى و القرية الظالم أهلها لكان لهما الغبن الأفحش و وجع سم ناب الأرقش و وحشة من بهت في ليل داج واغلا في ظلم ذات ارتتاج فإذن ابتهجا غاية الابتهاج كمن يثوي في أعلى الأبراج- متكئا على سرير عاج لأنهما ذلك الذي يتخطى في درج المعراج و إن كرها في أول الأمر- الإخراج عن المراكز و الامتراج لجهلهما فالجهل أم الخبائث و العلم أم الطيبات، س ره

181 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.

182 (1) الأولى أن يقال و لها أيضا ضربان من القوى و الخوادم أحدهما ما كان تسخير النفس لها ذاتيا لكونها من صقع النفس كالمشاعر التي تدور مع النفس حيثما دارت و هي التي معها في البرازخ و الآخرة الصورية و ثانيهما ما كان التسخير لها عرضا كالمشاعر الطبيعية الدنيوية لكنه قدس

التوليد و غيرها و هى التى تخدمها طوعا و إسلاما و تفعل بالأخرى الأفاعيل المسماة بالاختيارية كمبادئ الحركات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 100

الاختيارية الأينية و الوضعية كالكتابة و المشى و القعود و القيام[183] و هى التى تخدمها كرها و قسرا و هذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هى نفس حيوانية- و لها بما هى نفس عقلية جنود[184] و خوادم أخرى من عالم الإدراكات جميعها يخدمها طوعا و رضا و هى كمبادئ الإدراكات الوهمية و الخيالية و الحسية و مبادئ الأشواق و الإرادات الحيوانية و النطقية و هذه الطبيعة[185] المطيعة للنفس مع قواها و فروعها التابعة لها باقية مع النفس و الأخرى بائدة هالكة و فى هذا سر المعاد الجسمانى- كما سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 101

فصل (26) فى استئناف برهان آخر على وقوع الحركة فى الجوهر

اعلم أن الطبيعة الموجودة فى الجسم لا تفيد شيئا من الأمور الطبيعية[186] فيه لذاتها لأنها لو كانت تفعل فى جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم- و التالى باطل فالمقدم مثله أما بيان بطلان التالى فلأنها قوة

سره عينهما بمبادئ الحركات الكمية و الكيفية و بمبادئ الحركات الأينية و الوضعية و قد أشار إلى ذلك الأولى في آخر كلامه بقوله و هذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها و فروعها التابعة لها إلخ و أما على ما ذكره قدس سره من مبادئ الحركات فلعلك تعترض بأنها نفس الطبيعة التي مضى ذكرها كما قال لو استحالت الطبيعة محركة إلخ فتلك كانت مبدأ الحركة و هذه أيضا مبدأ الحركات فالضربان الضربان بل الطبعية المحركة للأعضاء بعينها مبادئ الحركات الاختيارية لأنها القوى المنبثة في العضلات و الجواب التفرقة بأحد وجهين أحدهما أن المراد بالطبيعة في قوله لو استحالت الطبيعة طبائع عناصر البدن بخلاف المبادئ هاهنا و ثانيهما أن المراد بالطبيعة هناك الأصل المحفوظ في القوى المنطبعة الجمادية و النباتية و المحركة الحيوانية المنبثة في العضلات- و المراد بالمبادئ هاهنا بعض المراتب و الفروع و هذا نظير ما اخترناه في النفس الحيوانية- حيث قال بعضهم هي مجموع القوى المدركة و المحركة من الحيوان و قد علمت أن لا وجود لمجموع على حدة و قيل هي الوهم لأنه الرئيس الأشرف من سائر القوى و الحق أنها الأصل المحفوظ في جميع القوى الحيوانية الجامعة لها بنحو أبسط و أعلى و في كل منها بحسبها، س ره

183 (1) الكره و القسر باعتبار الوهم و الخيال و استعمال الروية و إلا فمبادئ الحركات بضربيها لا تتفاوت في أنها بما هي هي قسمان مجبولة و مجبورة فمبدأ الجذب و الدفع و غيرهما يضعف و الضعف كالإعياء و مبدأ المشي أيضا لا بد فيه من مجبول الطاعة كيف و يبقى مع النفس في الآخرة فمقصوده قدس سره من التفرقة بقوله و لها ضربان التنظير الأولى بالنسبة إلى الثانية مجبولة و الثانية مجبورة، س ره

184 (2) هذه الجنود بما هي مغياة في أفعالها بغايات عقلية غير وهمية جنود العقل و إلا فالمدركة الظاهرة و الباطنية كلها جنود النفس الحيوانية كالمحركة كما أن المحركة بذلك القيد من جنود العقل و الدليل على اعتبار تلك الحيثية عدها مبادئ الإدراكات الوهمية- و الخيالية من جنوده مع أنهما لم يذعنا و لم يسجدا للعقل، س ره

185 (3) هذه طبيعة للبدن المثالي كالقوة المنبثة في العضلات للبدن الطبيعي و القوى التي من صقع النفس التي هي أحد الضربين قواه و هو مطرحها و مهبط أنوارها فبطل قول من ينكر المعاد الجسماني و يقتصر على الروحاني متشبثا بأن المدركات الجزئية الجسمانية- تستدعي المدارك الجزئية و قد انحلت و قشعت بانحلال البدن و تفرقة إذ للنفس بصر و سمع و مشاعر أخرى غير ما للبدن كما لها بدن أخروي، س ره

186 (1) أقول فيه أولا أن هذا تعطيل للقوى و الطبائع و هو باطل كإبطالها على ما هو مذهب بعض الملبين اللهم إلا أن يتخلص عن ذلك بأنها و إن ليس لها تأثير في محالها- إلا أن لها تأثيرا في الموارد المنفصلة عنها أو بما ذكر في الأخر أن فيض الوجود يمر عليها بواسطة الطبيعة و ثانيا أن اشتراط الوضع لتحصيل الربط و العلاقة بين المؤثر و المتأثر و أية علاقة أشد من العلاقة الاتحادية التي بين القوة و محلها سيما أن الفاعلية عنده و عند أكثر المتألهين هي التشؤن و لنعم ما قال المصنف قدس سره في سفر النفس إن الوضع في حصول الفعل و الانفعال في الجسمانيات بمنزلة القرب المعنوي في استجلاب الفيض في الروحانيات- و في المبدأ و المعاد قال لا يشترط البينونة بين الفاعل و المنفعل كما في فاعلية الصورة بالنسبة إلى المادة فاشتراط الوضع لفاعلية القوة في غير مادتها و أما في مادة نفسها فلأجل خذ الغايات و دع المبادئ و ثالثا أنه لو تنزلنا قلنا يكفي في مادية الفعل و وضعية نفس المادة التي هي محل القوة و بعبارة أخرى الوضع بمعنى جزء المقولة فإنه الوضع الذي لا يوجد الجسم و قوته بدونه

جسمانية و لو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة و أما بيان حقية الملازمة فلأن الطبائع و القوى لا تفعل إلا بمشاركة المادة و الوضع و برهانه أن الإيجاد متقوم بالوجود متأخر عنه إذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشيء إذا كان ک وجوده متقوما بالمادة فكذلک نحو إيجاده متقوم بها ثم إن وجود المادة وجود وضعي و توسطها فی فعل أو انفعال عبارة عن توسط وضعها فی ذلک فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصور لها فعل فيه و لا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة فی فعلها- و كل مستغن عنها فی الفعل مستغن فی الوجود فكانت مجردة عنها هذا خلف و يلزم من هذا أن لا يكون للطبيعة فعل فی نفس المادة التی وجدت فيها إذ لا وضع للمادة بالقياس إلى ذاتها و إلى ما حل فی ذاتها و إلا لكان لذی الوضع وضع آخر هذا محال فكل ما يفعل المادة أو يفعل فی المادة فيمتنع أن يكون وجودها ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع أن يكون لها فعل فی مادتها و إلا لتقدمت المادة الشخصية على المادة

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 102

فإذن[187] جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية و الكيفيات الطبيعية- كالحرارة للنار و الرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل و تأثير بينها و بين هذه الأمور فلا بد أن يكون فی الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة و لوازمها و آثارها- و من جملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة و الحركة معين فی الوجود[188] فالطبيعة يلزم أن تكون أمرا متجددا فی ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم و كذا الكيف الطبيعی و الكم الطبيعی يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة و بقاؤها مع بقائها و كذلک فی سائر الأحوال الطبيعية و معيتها مع الطبيعة

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 103

فی الحدوث و التجدد و الدثور و البقاء إلا أن فيض الوجود يمر بواسطة الطبيعة عليها و هذا معنى ما قالوا فی كيفية تقدم الصورة على المادة إنها شريكة علة الهيولى- لا أن[189] الصورة فاعلة لها بالاستقلال أو واسطة

كما في الفلك الأطلس حيث لا مكان له عندهم سوى الحيز و هو الوضع و الترتيب لجسمه و دليله لا يفيد أكثر من ذلك و هو قوله فالشيء إذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو إيجاده ثم إن وجود المادة وجود وضعي و كذلك قوله في فصل معقود لذلك لأن المادة يكون وجودها وجود وضعي و كذلك كلما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمر ذي وضع و لو بالتبع فيكون فاعليته أيضا بحسب الوضع- و بالجملة هذا الدليل مذكور في الشواهد الربوبية أيضا و هو مناسب لمذاق الشيخ الإشراقي حيث يسند كل الآثار في عالمنا هذا إلى الصور النوعية المفارقة أعني العقول العرضية، س ره

[187] (1) هذا البيان إنما يتم لو كان هناك حركة من الحركات الاشتدادية لازمة لنوع من الأنواع الطبيعية و كانت الحركة مع ذلك مقصودة بالذات للطبيعة المتحركة لا بالتبع و كلا التقديرين ممنوعان في الأنواع الطبيعية و لتفصيل الكلام مقام آخر، ط مد

[188] (2) لأن الحركة إذا لم تكن معلولا لها لم تكن متأخرة عنها بل معا فكانت في مقام وجودها لا في المقام الثاني أعني الأعراض و اللزوم لزوم لازم غير متأخر في الوجود الاقتضاء و التعليل، س ره

[189] (1) يعني شريكة العلة معناها أنها ليست علة لها أية علة كانت من العلل بل ليس إلا أن فيض الوجود يمر على الصورة أولا ثم على الهيولى فليس هنا شركة تأثيرية لأن تأثير الجسمان بمدخلية الوضع و لا وضع هنا للاتحاد و لأن الهيولى في نفسها غير وضعية- هذا و قد قلنا إن العلية لا

أو آلة متقدمة عليها لأنهما معا فى الوجود و هكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التى منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة و استحالتها فى جميع الأجسام فإن الأوضاع المتجددة للفلک تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية و الحركات الكمية التى فى العنصريات من البسائط و المركبات.

برهان آخر مشرقى:

كل جوهر جسمانى له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاک عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع و تلک العوارض اللازمة هى المسماة بالمشخصات عند الجمهور و الحق أنها علامات للتشخص و معنى العلامة هاهنا العنوان للشىء المعبر بمفهومه عن ذلک كما يعبر عن الفصل الحقيقى الاشتقاقى[190] بالفصل المنطقى كالنامى للنبات- و كالحساس للحيوان و الناطق للإنسان فإن الأول عنوان للنفس النباتية و الثانى للنفس الحيوانية و الثالث للنفس الناطقة و تلک النفوس فصول اشتقاقية و كذا حكم سائر الفصول فى المركبات الجوهرية فإن كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 104

منطقى كلى من باب تسمية الشىء باسم لازمة الذاتى و هى بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها و على هذا المنوال لوازم الأشخاص فى تسميتها بالمشخص فإن التشخص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته و تلک اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضىء و الحرارة من الحار و النار فإذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسمانى يتبدل عليه هذه المشخصات كلا أو بعضا كالزمان و الكم و الوضع و الأين و غيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها[191] بل عينه بوجه فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات أنه الجوهر المتصل المتكمم الوضعى المتحيز الزمانى لذاته فتبدل المقادير و الألوان و الأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصى الجوهرى الجسمانى و هذا هو الحركة فى الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أن وجود العرض عرض.

تنبيه تمثيلى:

تنافي عدم المباينة كما قال في كتابه المبدأ و المعاد في فاعلية الصورة للهيولى كيف و التركيب بينهما اتحادي عنده و يقول بالعلية بينهما في كثير من المواضع و قال جميعهم بالعلية بين الفصل و الجنس و هما متحدان وجودا للحمل، س ره

190 (2) أشعر بالأمثلة أنه من باب تسمية المعروض باسم العارض و إلا فالفصل المنطقي هو العارض لها أعني الكلي المعقول في جواب أي شيء في جوهره، س ره

191 (1) لكن هاهنا دقيقة هي أنه إذا أخذت هذه الأعراض لا بشرط أي عرضيات فإنها بهذا الاعتبار مشخصات إذ المشخص لا بد و أن يحمل على الشخص كانت متحدة مع المعروض- مع أن وجودها المقام الثاني من وجوده و ظهور له إلا أن يطوي المرتبتان من الوجود بل تحفظان و مع ذلك لا ينافي وحدة المعروض و ليست هذه اللوازم عند أخذها لا بشرط- كاللوازم الغير المتأخرة في الوجود كالوحدة و الشخص للوجود بل كالجسم التعليمي للطبيعي- حيث لا فرق بينهما إلا بالإطلاق و التعيين عند المحققين و سيأتي بعد ورق هكذا ينبغي أن يفهم المقام حتى لا يطوى بساط المقولات التسع العرضية، س ره

إن كل جوهر جسمانى له طبيعة سيالة متجددة و له أيضا أمر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد و هذا كما أن الروح الإنسانى لتجرده باق و طبيعة البدن أبدا فى التحلل و الذوبان و السيلان و إنما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال و الخلق لفى غفلة عن هذا بل هم فى لبس من خلق من جديد و كذلک حال الصور الطبيعية للأشياء فإنها متجددة من حيث وجودها المادى الوضعى الزمانى و لها كون تدريجى غير مستقر بالذات و من حيث وجودها العقلى و صورتها المفارقة الأفلاطونية باقية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 105

أزلا و أبدا فى علم الله تعالى و لست أقول إنها باقية ببقاء أنفسها بل ببقاء الله تعالى لا بإبقاء الله تعالى إياها[192] و بين المعنيين فرقان كما سيأتى لک تحقيقه فى موضعه- فالأول وجود دنيوى بائد داثر لا قرار له و الثانى وجود ثابت عند الله غير داثر و لا زائل لاستحالة أن يزول شىء من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى إن فى هذا لبلاغا لقوم عابدين[193]

فصل (27) فى هدم ما ذكره الشيخ و غيره من أن الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر

حاصل ما ذكروه كما مر أن الصورة لا تقبل الاشتداد و ما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا و ذلک لأنها إن قبلت الاشتداد فإما أن يكون نوعها باقيا فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 106

وسط الاشتداد أو لا يبقى فإن بقى فالتغير لم يكن فى الصورة بل فى لوازمها و إن لم يبق فذلک عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد و أن يحصل عقيبها صورة أخرى فتلک الصور المتعاقبة إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد أو لا يكون فإن وجد فقد سكنت تلک الحركة و إن لم يوجد فهناک صور متعاقبة متتالية آنية الوجود- و يمكن تحليل[194] هذه الحجة إلى حجتين إحداهما أنه يلزم تتالى الآنات و هى منقوضة بالحركة فى الكيف و غيره الثانية أن الحركة تستدعى وجود الموضوع- و المادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة فى الصورة بخلاف الكيف لأن الموضوع فى وجوده غنى عن الكيف فيصح الحركة فيه فإذا تقررت

---

192 (1) فإن مناط السوائية المادة و التعلق بها و الإمكان الاستعدادي و الحركة و ما يلحق بها فالموجود الذي يغلب عليه أحكام الإمكان سيما الاستعدادي هو الموجود بإيجاد الله تعالى لا بوجوده و الباقي بإبقائه لا ببقائه و الموجود الذي يستهلك فيه أحكام الإمكان- بأن لا إمكان استعدادي فيه لكونه لا حالة منتظرة له و إمكانه الذاتي مختف تحت سطوع نور الأزل هو الموجود بوجود الله و الباقي ببقائة و قد خفي هذا الفرقان على بعض معاصريه فاعترض عليه قدس سره في بعض رسائله و قد تعرضنا له في حواشينا على فن الربوبيات من هذا الكتاب من شاء فلينظر إليه، س ره

193 (2) فإن العبادة المشفوعة بالفكر الخالصة عن رؤية غير المعبود تنساق إلى العبودية- و العبودية جوهر كنهها الربوبية و كأنه أمرك بأنك ينبغي أن تكون عقلا محضا حتى تعرف العقل الباقي بالبقاء لا بالإبقاء و لا ببقاء نفسه إذ لا وجود نفسي له لأنه كالمعنى الحرفي أو المراد العابدون تكوينا و هم القوى و الطبائع السيالة جوهرا فهذا البلاغ يبشر بالبلوغ إلى الغايات، س ره

194 (1) أي قوله ثم لا بد إلخ و ما قبله أيضا منقوض بالحركة في الكيف و غيره، س ره

الحجة بهذا الطريق وقع الكلام[195] الأول لغوا ضائعا فالعمدة فى هذا الباب هذه الحجة و بيانها أن الحركة فى الصورة إنما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها أكثر من آن- و عدم الصورة يوجب عدم الذات فإذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زمانا و كل متحرك باق فى زمان الحركة و فيه بحث لأنه منقوض بالكون و الفساد فإن قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات إن عنى بها أن عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها و من محلها فذلك حق و لكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة- بل المتحرك هو المحل مع صورة ما أية صورة كانت كما أن المتحرك فى الكم هو محل الكم مع كمية ما و إن عنى أن عدم الصورة يوجب عدم المادة فالأمر ليس كذلك و إلا لكانت المادة حادثة[196] فى كل صورة كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية أو تدريجية و كل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة إلى غير النهاية و ذلك محال و مع ذلك فإن لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن المادة- و إن وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 107

ثم من العجب أن الشيخ لما أورد على نفسه سؤالا فى باب كيفية تلازم الهيولى و الصورة و هو أن الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة.

أجاب عنه بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة- لا بالوحدة الشخصية فإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركة فى الصورة- فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق أن المادة باقية و الصورة أيضا باقية بوجه التجدد الاتصالى التى لا تنافى[197] الشخصية كما صرحوا فى بيان تشخص الحركة التوسطية و قولهم[198] أن كل مرتبة من الشدة و الضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها فى الوجود و هذا لا ينافى كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الأنواع الغير المتناهية فيه بالقوة و كذا حال الصور فى تبدلها الاتصالى.

ثم إن الشيخ أورد حجة أخرى غيرهما و بين ضعفها هى أن الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لأن الحركة سلوك من ضد إلى[199] ضد ثم قدح فيها بأنا إن اعتبرنا فى المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد

---

[195] (2) أي حديث تتالي الآنات، س ره

[196] (3) مع أنها مبدعة بشخصها، س ره

[197] (1) إشارة إلى أن المراد بالصورة المقومة للمادة ما هي كالحركة التوسطية لا المطلق المفهومي، س ره

[198] (2) جواب لقوله فإما أن يكون نوعها إلخ، س ره

[199] (3) أي من مطلقة أعم من الحقيقي و المشهوري كما في الأوساط أو من الحقيقي إلى الحقيقي كما في الأول و الآخر ثم إن ما ذكره الشيخ منقوض بالمقولات التي فيها الحركة و لا تقبل التضاد كالكم، س ره

فالصورة لا ضد لها و إن لم يعتبر ذلک بل يكتفى بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لأن المائية و النارية معنيان وجوديان مشتركان فى محل يتعاقبان عليه و بينهما غاية الخلاف

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 108

فصل (28) فى تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للأجرام السماوية و الأرضية

و لعلک تقول هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد من الحكماء فإن الأمر الغير القار منحصر فى الزمان و الحركة و اختلفوا فى أن أيهما غير قار بالذات و الآخر كذلک بالعرض فالجمهور[200] على أن هذا صفة الزمان و الحركة تابعة له فى عدم قرار الذات و ذهب صاحب الإشراق إلى العكس و أما كون الطبيعة جوهر ا غير ثابت الذات فلم يقل به أحد.

فاعلم أولا أن المتبع هو البرهان و العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا.

و ثانيا أن كلامهم يحمل على أنه مبنى على الفرق بين حال الماهية و حال الوجود فالحركة و الزمان أمر ماهيته ماهية التجدد و الانقضاء و الطبيعة إنما وجودها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 109

وجود التجدد و الانقضاء و لها ماهية قارة.

و ثالثا أن الحركة عبارة عن خروج الشىء من القوة إلى الفعل تدريجا[201] لا الشىء الخارج عنها إليه و هو معنى نسبى و الأمور النسبية و الإضافية تجددها و ثباتها كوجودها و عدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه و ثباته فضلا عن نفس النسبة و الإضافة كمفهوم الانقضاء و التجدد فهاهنا ثلاثة أشياء تجدد شىء و شىء به التجدد و شىء متجدد و الأول معنى الحركة و الثانى المقولة و الثالث الموضوع و كذا خروج الشىء من القوة أو

---

[200] (1) إلى قوله بالعكس وجه قول الشيخ المقتول واضح فإن الزمان مقدار الحركة- و مقدار الشيء تابع له في السيلان و الثبات و أما وجه قول الجمهور فهو أن الحركة التوسطية أمر ثابت محفوظ من المبدإ إلى المنتهى بسيط لا جزء له حتى يكون غير قار الأجزاء و القطعية و إن كانت ذات أجزاء لكن لا وجود لها إلا في الخيال عندهم فإذا بطل كون الحركة غير قارة الأجزاء بالذات تعين الزمان و أما أنه إذا لم يكن القطعية موجودة فكيف كان مقدارها موجودا فهو كلام آخر معهم لكنهم قائلون بوجوده و الأولى و الأدق أن يوجه قولهم بأن عدم قرار الأجزاء فرع التجزئة و التجزئة في كل متقدر باعتبار مقداره إذ لم يعتبر المقدار فلا كل و لا جزء و لا صغر و لا كبر و نحوها أ لا ترى أنهم جعلوا قبول القسمة بالذات من خواص الكم و الانقسام في الجسم الطبيعي و غيره إنما هو بالعرض فعدم قرار الأجزاء أولا و بالذات في الزمان كأصل التجزئة و ثانيا و بالعرض في الحركة، س ره

[201] (1) حاصله أن الحركة تجدد الشيء و تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء و هذا كما يقول أهل الاعتبار إن وجود الماهية كونها و تحققها و كون الشيء بما هو كون الشيء ليس بشيء متأصل و إلا لكان كون نفسه لا كون ذلك الشيء فالحركة بالنسبة إلى ما فيه الحركة كالمعنى الحرفي الذي هو آلة لحاظ المعنى الاسمي فلا يكون الحركة و لا مقدارها أمرا غير قار و لا متجددا فضلا عن أن يكون متجددا بالذات أو بالعرض فقولهم الأمر الغير القار و المتجدد هو الحركة و الزمان مدفوع لأنهما تجدد الأمر و مقدار تجدد الأمر كالأمر المتجدد، س ره

حدوث[٢٠٢] الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوة كذلك أو الحادث و غير الذى به الخروج و الحدوث[٢٠٣] و كما أن فى الأبيض أمورا ثلاثة أبيضية و هى معنى نسبى انتزاعى و بياض و شيء ذو بياض- فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددى من القوة إلى الفعل هو معنى الحركة و وجودها فى الذهن لا بحسب الخارج و أما ما به الخروج منها إليه أولا فهى نفس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 110

الطبيعة و أما الشيء القابل للخروج فهى المادة و أما المخرج فهو جوهر آخر ملكى أو فلكى و أما قدر الخروج فهو الزمان فإن ماهيته مقدار التجدد و الانقضاء و ليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمى بالنسبة إلى الجسم الطبيعى كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادى و عدمه.

و أما رابعا فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم كذب و ظلم فأول حكيم قال فى كتابه العزيز هو الله سبحانه و هو أصدق الحكماء حيث قال وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ[٢٠٤] و قال بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ و قوله[٢٠٥] إشارة إلى تبدل الطبيعة يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ و قوله تعالى فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ و قوله كُلٌّ أَتَوْهُ داخِرِينَ و قوله عَلى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثالَكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ و قوله إِنْ

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 111

---

[202] (2) و هذا شيء يقول به الحكيم و المتكلم أما الحكيم فيقول إن الحدوث موجود في الذهن لا في الخارج إلا بمعنى و جود منشإ انتزاعه و أما المتكلم 109 فيقول أبو هاشم من المعتزلة أنه حال لا موجود و لا معدوم أما أنه ليس بمعدوم فلأنه يتصف به الموجود- و أما أنه ليس بموجود فلأنه لو كان موجودا لكان إما قديما و هو ظاهر البطلان و إما حادثا فللحدوث حدوث آخر و يتسلسل فهو حدوث الشيء الحادث لا شيء حادث فهكذا الحركة بخلاف الطبيعة فلها ذات، س ره

[203] (3) و كما في الموجود الإمكاني ماهية ذات وجود و وجود طارد العدم عنها و موجود هي نسبة الماهية إلى الوجود، س ره

[204] (1) أي تتبدل الجبال بتجدد الأمثال بالحركة الجوهرية أو تتبدل على سبيل الاستكمال و تترقى طولا إلى أن تصل إلى الغايات بالوفود على باب الأبواب الذي هو الحضرة الآدمية الكاملة و ذلك بالحركات الأينية و الجوهرية إلى مقام النبات و الحيوان- و هلم إلى الإنسان بالفعل في الأدوار و الأكوار لعدم انقطاع فيض الله، س ره

[205] (2) بتجدد الأمثال هنا و بالتبدل طولا إلى المدنية و النباتية و هكذا بناء على أن يوم القيامة يوم كل الأيام الدهرية و الزمانية مشمولة له و كذا تبدل الأرض الطبيعية- إلى الأرض المثالية و الأخروية في يوم برزخي تطابق العقل و الشرع في أنه أول القيامة- و أن هذا التبدل يسميه الشرع أول الحشر و التبدلات الأخرى قبل هذا و إن سماها البرهان حشرا لأنها توجهات إلى الغاية إلا أن الشرع لا يسميها به و كذا القول في السماوات و تبدلاتها الطولية من تحول هيولاها إلى الجسمية ثم إلى النوعية ثم إلى النفس المنطبعة- ثم إلى النفس الكلية و لكن كل ذلك بلا تجاف عن المقام الآخر ثم إنه مع هذه التحولات- التي بعضها في غاية التباعد لا ينثلم الوحدة الشخصية في المتبدل للاتصال الوحداني و لوجود الأصل المحفوظ كوجه الله الباقي و لأن التشخص هو بالوجود، س ره

يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ*[206] و قوله كُلٌّ إِلَيْنا راجِعُونَ إلى غير ذلک من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه و مما يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذا جاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ- تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا وَ هُمْ لا يُفَرِّطُونَ وجه الإشارة أن ما وجوده[207] مشابک لعدمه و بقاؤه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه و بقائه بعينها أسباب هلاكه و فنائه و لهذا كما أسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفى إليهم بلا تفريط فى أحدهما و إفراط فى الآخر و فى كلمات الأوائل تصريحات و تنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية فى كتابه المعروف بكتاب أثولوجيا معناه معرفة الربوبية إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما مبسوطا كان أو مركبا إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه و ذلک أن من طبيعة الجرم السيلان و الفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه و لا حياة لبادت الأشياء و هلكت هذه عبارته و هى ناصة على أن الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال و أن الأجسام كلها بائدة زائلة فى ذاتها و الأرواح العقلية باقية كما أشرنا إليه[208] و قال فى موضع آخر منه إن كانت النفس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 112

جرما من الأجرام أو من خير الأجسام [الأجرام] لكانت متقضية سيالة لا محالة لأنها تسيل سيلانا تصير الأشياء كلها إلى الهيولى فإذا ردت الأشياء كلها إلى الهيولى و لم يكن للهيولى صورة تصورها و هى[209] علتها بطل الكون فبطل العالم إذا كان جرما محضا و هذا محال انتهى و هذا أيضا صريح فى تجدد الأجسام كلها و فيه إشارة إلى ما مر سابقا من أن الهيولى شأنه العدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدإ انعدمت فيها ثم أقامها بإيراد البدل و مما يدل على ذلک رأى زيتون الأكبر و هو من أعاظم الفلاسفة الإلهيين حيث قال إن

---

[206] (1) لكنه شاء و أذهب لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات- و مشيئته وجوبية لا إمكانية و كل ما يمكن في حقه تعالى فهو بالإمكان العام في ضمن الوجوب، س ره

[207] (2) في هذه العبارة قلب أي ما يكون أسباب حفظه أسباب هلاكه يجب أن يكون وجوده متشابكا بعدمه أي متحركا لأن الأمر التدريجي عدمه أيضا بالتدريج فإن الأخذ في الوجود هو الأخذ في العدم في هذا النحو من الوجود و هاهنا معنى آخر لا دليل فيه بناء عليه على الحركة الجوهرية و هو أن جميع القوى التي هي أسباب الحفظ بعينها أسباب الهلاك فالباصرة تبصر شيئا يهواه الإنسان فيهلكه أو يأكله فيهلكه و القوة الشهوية تفعل بنحو سوء التدبير- مشتهاها من الأكل و الشرب و الاستفراق و الاحتباس و غيرها من الستة الضرورية فتلك صاحبها 111 و الطبيعيون قالوا إن الحرارة الغريزية التي هي سبب الحياة سبب الموت، س ره

[208] (3) إشارة إلى أن النفوس باعتبار أنها أشعة العقول مناط ثبات الأشياء و أما باعتبار جنبة تعلقها بمطارح الأشعة فحكمها حكمها فنفس الأجرام غواسق و ظلام من حيث التباعد المكاني و التفارق الزماني و التهاوي الهيولاني و إنما هذا القدر من الثبات و النورية من العقول القدسية- 112

شد مبدل آب این جو عکس ماه و عکس اختر
چند بار برقرار

، س ره

[209] (1) الواو حالية أي لم تكن لها صورة يمكن أن تكون علة إذ لا جنبة ثبات إذ قد مر أن الصورة واسطة مرور الفيض فلا ينافي وجود الصورة الداثرة فالمراد بالصورة ما به الشيء و بالفعل و بطلان الكون لسيلانه و الصيرورة إلى الهيولى لأن السيلان و الحركة قوة و صيرورة الجرم إلى الهيولى لكمال القرب إلى تلك الحاشية شبيهة بصيرورة النفس عقلا فعالا لكمال قربها و تشبهها به فاتخذت به، س ره

الموجودات باقية داثره أما بقاؤها فبتجدد صورها و أما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى و ذكر أن الدثور قد لزم الصورة و الهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستانى فى كتاب الملل و النحل- و سننقل أقوال كثير من أساطين الحكماء الدالة على تجدد الأجسام و دثورها و زوالها فى مستأنف الكلام إن شاء الله تعالى و لنا أيضا رسالة معمولة فى حدوث العالم- بجميع ما فيه حدوثا زمانيا و من أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى تلك الرسالة- و مما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربى فى فصوص الحكم و من أعجب الأمر أن الإنسان فى الترقى دائما و هو لا يشعر بذلك للطافة[٢١٠] الحجاب و رقته و تشابه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 113

الصور[٢١١] مثل قوله تعالى وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً و قال فى الفتوحات فالموجود كله متحرك على الدوام دنيا و آخرة[٢١٢] لأن التكوين لا يكون إلا عن مكون[٢١٣] فمن الله توجهات على الدوام و كلمات لا تنفد و قوله وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ إشارة إلى ما ذكرناه- من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية ببقاء الله و دثور أصنامها الجسمانية

فصل (29) فى أن أقدم الحركات الواقعة فى مقولة عرضية و أدومها هى الوضعية المستديرة و هى أيضا أتمها و أشرفها

أما أنها أقدم الحركات فلأن الحركة فى الكم مثل النمو و الذبول يفتقر إلى حركات مكانية إذ لا بد للنامى و الذابل من وارد يتحرك إليه أو خارج يتحرك منه و هى و الوضعية تستغنيان عن الكمية و التخلخل و التكاثف أيضا لا يخلو عن حركة كيفية و هى الاستحالة بتحليل مسخن أو تجميد مبرد و الاستحالة لا تكون دائمة فلا بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن فالحركة المكانية أقدم من الكمية و الكيفية لكن المكانية إما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 114

---

[210] (2) المراد بالحجاب المفصل بين مرتبة و مرتبة أخرى من الحدود التي هي ما فيه الحركة في اصطلاح الحكماء و المناسب لمذاق العرفاء أن يعبر عنها بالتجليات الإلهية و المفصل إنما هو في الوهم لا في العين لأن الحركة متصلة واحدة و لعل هذا مراد الشيخ باللطافة و الحرقة أي رق المفصل بحيث يكاد أن يلتحق بالعدم، س ره

[211] (1) هذه الآية في الصور الأخروية لكن الشيخ يلمح إلى أنه لو كان السالك ناظرا إلى مراتب الترقيات للإنسان بل مراتب التجليات عليه نظرا بنور الله تعالى لوجدها كالصور الجنانية و دخل في مضمون قوله تعالى\i وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً\E بل كلما اشتد توقد نار محبته و نور فراسته صار التجليات الأفعالية متبدلة في حقه بالتجليات الصفاتية و الذاتية و جنة الأفعال بجنة الصفات و الذات و كم من بون بينهما، س ره

[212] (2) أي عرضا و طولا فعبر عن هذين بهاتين لأن الآخرة في طول العالم أي في باطنه، س ره

[213] (3) لعل النسخة الصحيحة مع الواو و إن كان عدمها غير ضائر أيضا ثم إنه علة قبل المعلل فيكون بمنزلة لما الرابطة أي لما كان التكوين لا يكون إلا عن مكون فمن الله إلخ، س ره

مستقيمة أو منعطفة أو راجعة و المستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهى الأبعاد المكانية كلها و الأخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهة و السكون لا يكون إلا فى الزمان لأنه قوة الحركات كما مر و قوة الشيء لا بد أن تكون متقدمة عليه زمانا و الزمان يفتقر إلى حركة حافظة له و هو لا ينحفظ بحركة متصرمة بل بما يقبل الدوام التجددى الاتصالى و التى تقبل هذا الدوام هى المستديرة التى يجوز اتصالها دائما فهى غنية عن سائر الحركات العرضية و هى لا تستغنى عن المستديرة فهى أقدم الحركات و أما أن المستديرة أدومها فلما مر أن غيرها منقطعة إلى سكون لأنه عدمها و هو لكونه عدما خاصا يصحبه قوة أو ملكة- مفتقرتين إلى قابل زمانى متجدد الوجود يحتاج إلى زمان بعد زمان الحركة التى هو يقابلها و قد علم أن حافظ الزمان هو المستديرة فى المشهور و أما أنها أتمها فلأنها فى نفسها لا يحتمل الزيادة فى الكمية كباقى الحركات و لا الاشتداد و لا التضعف فى السرعة و البطء لما ستعلم فى مباحث الأفلاك و لأن فاعلها و غايتها ليس أمرا محسوسا بل أمر عقلى غير متفاوت فى القرب إليه و البعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركات الطبيعية الأينية و تشتد حركتها أخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعى و القسرية يضعف أخيرا كلما بعد من القاسر و ذلك لأن الشيء كلما هو أقرب من مبدئه و أصله فهو أشد و أقوى و كلما بعد منه فهو أضعف و أوهن و أما أنها أشرف منها فلأنها تامة و التام أشرف من الناقص فالدورية أشرف من سائر الحركات فحينئذ قد ظهر أن الجرم المتحرك بالاستدارة وجب أن يكون أقدم الأجرام و أتمها و أشرفها طبيعة إذ شرف الفعل و تمامه و دوامه يستدعى شرف الفاعل و تمامه و دوامه فبقوته الممسكة له تجدد جهات الحركات الطبيعية- الأينية المستقيمة و جهات الأبعاد المكانية كما سيجيء موعد بيانه فى مباحث الجهات- و مباحث الفلكيات إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 115

فصل (30) فى إثبات حقيقة الزمان و أنه بهويته الاتصالية الكمية مقدار الحركات و بما يعرض له من الانقسام الوهمى عددها

أما إثبات وجود الزمان و حقيقته فالهادى[214] لنا على طريقة الطبيعيين[215] مشاهدة اختلاف الحركات فى المقطوع من المسافة مع اتفاقها فى الأخذ و الترك تارة- ثم اتفاقها فى المقطوع من المسافة و اختلافها فيهما

---

[214] (1) الأخصر التمسك بأصل السرعة و البطء فقط بأن يقال السرعة قطع مسافة طويلة- في زمان قصير و البطء بخلافها، س ره

[215] (2) إشارة إلى البرهان الطبيعي على وجود الزمان و قد أورده الشيخ و شرحه في السماع الطبيعي من كتاب الشفاء و مما يجب أن يتنبه له أن هذا البرهان ينتج أن لكل شخص من أشخاص الحركات شخصا واحدا بالعدد من الزمان يغاير زمان الحركات الأخر كما تغاير تلك الحركة غيرها من الحركات بالعدد و نسبة كل زمان إلى حركتها التي يعرضها- كنسبة الجسم التعليمي الخاص إلى الجسم الطبيعي الذي يعرضه.

أو فی أحدهما تارة أخری فحصل لنا العلم بأن فی الوجود کونا مقداریا فیه إمکان وقوع الحرکات المختلفة أو المتفقه- غیر مقدار الأجسام و نهایاتها لأنه غیر قار و هذه قارة فهو مقدار لأمر غیر قار و هو [هی] الحرکة و شرح ذلک موکول إلی علم الطبیعة و أما علی[٢١٦] طریقة الإلهیین- فلأن کل حادث هو بعد شیء له قبلیة علیه لا یجامع به البعدیة لا کقبلیة الواحد علی الاثنین لأنه یجوز فیها الاجتماع و لا کقبلیة الأب علی الابن أو ذات الفاعل

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 116

مما یجوز أن یکون قبل و مع و بعد و لا العدم إذ قد یتحقق للشیء عدم لاحق بل قبلیة قبل یستحیل أن یجامع مع البعد لذاته ثم ما من قبلیة إلا و بین القبل بهذه القبلیة و بین الذی هو البعد یتصور قبلیات و بعدیات غیر واقعة عند حد- و مثل هذا الذی هو ملاک هذا التقدم و التأخر فیه تجدد قبلیات و بعدیات و تصرم تقدمات و تأخرات فلا بد من هویة متجددة متصرمة بالذات علی نعت الاتصال بمحاذاة الحرکات فی المسافات الممتنعة الانقسام إلی ما لا ینقسم أصلا فهو لقبوله الانقسام و الزیادة و النقصان کم و لکونه متصلا فهو کمیة متصلة غیر قارة أو ذو کمیة[٢١٧] متصلة غیر قارة و علی التقدیرین[٢١٨] فإما جوهر أو عرض فإن کان جوهرا[٢١٩] فلاشتماله علی الحدوث التجددی لا یمکن أن یکون مفارقا عن المادة و القوة الإمکانیة- فهو إما مقدار جوهر مادی غیر ثابت الهویة بل متجدد الحقیقة أو مقدار تجدده و عدم قراره و بالجملة إما مقدار حرکة أو ذی حرکة ذاتیة یتقدر به من جهة اتصاله- و یتعدد به من جهة انقسامه الوهمی إلی متقدم و متأخر فهذا النحو من الوجود له ثبات و اتصال و له أیضا تجدد و انقضاء فکأنه شیء بین صرافة القوة و محوضة الفعل

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 117

و من شأن کل زمان أن یؤخذ واحدا یتقدر به غیره من الحرکات و مقیاساتها و أما الزمان العام الذي هو مقدار الحرکة الیومیة فإنما تعینه لأن یکون واحدا مقیاسا تتقدر به الحرکات تعین اصطلاحي من الناس لکونه أمرا مستمرا عاما تدرکه أفهام عامتهم نعم هناك زمان طبیعي دخیل في وجود الحوادث الطبیعیة و هو زمان حرکة الطبیعة الکلیة الجسمیة بجوهرها، ط مد

[216] (3) و لیعلم أنه أحد البراهین علی وجود الحرکة الجوهریة فتأمل فیه، ط مد

[217] (1) أشار به إلی مذهب نفسه من تجدد الطبیعة فالزمان عند القوم مقدار تجدد الوضع الفلکي و عنده قدس سره مقدار تجدد الطبیعة الفلکیة دون الطبائع الأخری لعدم دوامها و انتظامها و اتساقها فالطبیعة جوهر ذو کمیة من باب عدم انفکاك الشيء عن نفسه کذا الوجود في الوجود و نحوه أو المراد أن الزمان هو الطبیعة ذات الکمیة المتصل الغیر القارة التي کانت في طریقة القوم، س ره

[218] (2) في العبارة تشویش فإنه علی تقدیر کمیته یمتنع أن یکون جوهرا، ط مد

[219] (3) من باب تقسیم الکل إلی الأجزاء و قوله فهو إما مقدار جوهر مادي إلی قوله یتقدر به هذا الترديد باعتبار أن نسبة الزمان إلی الحرکة أعني الجوهریة و کذا الحرکة إلی الطبیعة نسبة الجسم التعلیمي إلی الطبیعي کما مر و سیأتي في التوفیق بین الأقوال في حقیقة الزمان فإن نظرنا إلی اتحاد وجود الحرکة و الطبیعة نقول إنه مقدار جوهر و إن نظرنا إلی مغایرتهما في المفهوم و العروض التحلیلي بینهما نقول إنه مقدار تجدده و حرکته- أو جسمانیا یعني الهیولی، س ره

فمن جهة وجوده و دوامه يحتاج إلى فاعل حافظ يديمه و من جهة حدوثه و انصرامه- يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه و قوة وجوده فلا محالة يكون جسما أو جسمانيا و أيضا له وحدة اتصالية و كثرة تجددية فمن حيث كونه أمرا واحدا يجب أن يكون له فاعل واحد و قابل واحد إذ الصفة الواحدة يستحيل أن يكون إلا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب أن يكون متبرى الذات عن المادة و علائقها و إلا لاحتاج فى تجسمه و تكونه المادى لتجدد أحواله كما علمت إلى حركة أخرى[٢٢٠] و زمان آخر و مادة سابقة و عدم قائم بها و قابله يجب أن يكون أقدم الطبائع و الأجسام و أتمها إذ الزمان لا يتقدم عليه شىء غيره هذا التقدم فقابله يستحيل[٢٢١] أن يتكون من جسم آخر أو يتكون منه جسم آخر و إلا لانقطع اتصال الزمان[٢٢٢] فيكون قابله تام الخلقة غير عنصرى و لا يكون فى طبيعته حركة مكانية و لا حركة كمية كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثف و لا استحالة كيفية لأن هذه الأشياء توجب انصرامه و انقطاعه و تسقط تقدمه على سائر الأجرام[٢٢٣] و أما من جهة كونه ذا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 118

حدوث و تجدد ففاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدد و تصرم و كذا قابله يجب أن يكون مما يلحقه أكوان تجددية على نعت الاتصال و الوحدة و كذا الكلام فى غايته و لنبين هذا المعنى بوجه أبسط

فصل (31) فى أن الغاية القريبة للزمان و الحركة تدريجية الوجود

و اعلم أنه سيجىء إثبات أن الغاية الذاتية فى حركة الفلك هى التصورات[٢٢٤] المقتضية للأشواق و الإرادات التى بها يتقرب إلى مبدئها الأعلى.

---

[220] (1) لحصول قبليات و بعديات متجددة متصرمة في أحواله المتجددة فمست الحاجة إلى حركة أخرى و زمان آخر و إلى فاعل آخر، س ره

[221] (2) هذه الخواص الخمس أو الست التي ذكرها للجسم الذي هو معروض الزمان- من خواص الفلك المحدد الذي كان المتقدمون يرون أنه جسم كروي محيط بالعالم الجسماني- راسم بحركته اليومية الزمان العام و قد تبين أخيرا بطلان ما افترضوه من الأجرام الفلكية- غير أن هذه الخواص قابلة الانطباق على الطبيعة الكلية الجسمانية التي ترسم بحركة جوهره زمانا عاما جوهريا و أما الزمان المعروف عندنا فهو مقدار الحركة اليومية الأرضية- أمر اصطلاحي كما قدمنا الإشارة إليه، ط مد

[222] (3) و لزم من رفعه وضعه أيضا فإن المادة المتكون منها قابلة أو المستحيل إليها تكون سابقة أو لاحقة بالزمان، س ره

[223] (4) أي بالزمان و بالمكان إسقاط تقدمه واضح أما التقدم بالمكان فلأنه يلزم من حركته المكانية أو حركة مكانية لشيء آخر إليه كما سبق أن الحركة الكمية و الكيفية- تحتاجان إلى المكانية أن لا يكون محدد الأمكنة و الجهات و أما التقدم بالزمان فلسبق الجسم الشاغل للمكان بالزمان عليه و لسبق الحركة المكانية لشيء آخر على حركته الكمية أو الكيفية و أما إيجاب انصرامه فلأن ما يقبل الكمية و الاستحالة إنما كان له مادة كائنة فاسدة و كذا الأينية فلموصوفها حر أو برد يوجبان قطعه و رطوبة و يبوسة كذلك و في النمو و الذبول و الاستحالة الانصرام أظهر هذا إذا حفظ ظاهر كلامه- أما إذا أرجع ضمير انصرامه إلى الزمان فالأمر واضح، س ره

[224] (1) أي تصورات الغايات فإن تصور الغاية علة غائية كتصور الجلوس للسرير و معلوم أن ليس المراد تصورات مثل الأوضاع و الحركات و لا تصورات لوازم حركاتها في الكائنات مما هي غايات بالعرض و قد أخرجها بقيد الذاتية، س ره

قال الشيخ فى التعليقات الغرض فى الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هى هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة[٢٢٥] إلا أنها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يبقى نوع الإنسان إلا بالأشخاص لأنه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنه كائن و كل كائن فاسد بالضرورة و الحركة الفلكية و إن كانت متجددة- فإنها واحدة بالاتصال و الدوام و من هذه الجهة و على هذا الاعتبار تكون كالثابتة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 119

و قال فى موضع آخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئى كالشخص[٢٢٦] الذى يتكون بعده كما يكون هو أيضا غاية لطبيعة أخرى جزئية و أما الأشخاص التى لا نهاية لها فهى الغاية للقوة الثابتة فى جواهر السماوات.

و قال أيضا فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس التى له تصورا بعد تصور- و هذا التصور و التخيل الذى له مع وضع ما سبب للتخيل الآخر أى يستعد بالأول للثانى و يصح[٢٢٧] أن يكون التصورات المتكررة تصورا واحدا فى النوع كثيرا بالشخص أو تصورات مختلفة.

و قال أيضا فيها م التصور الثانى مثل الأول نوعا لا شخصا يجوز أن تصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا و لو كانا مثلين لكانا واحدا[٢٢٨] و صدر عنهما حركة واحدة بالعدد.

و قال أيضا فيها كل وضع فى الفلك يقتضى وضعا و سببه تجدد توهم بعد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 120

توهم هذه عباراته بألفاظه و هى فى قوة القول بإثبات الحركة فى الصور الجوهرية من وجهين.

الأول أن التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجى و هو المعنى بالحركة فى الجوهر الصورى لما تقرر عند الشيخ و غيره أن صورة الجوهر جوهر و تصورات الأفلاك إنما يكون لمبادئها المحركة إياها

---

[225] (2) أي أنه الغاية القريبة و أما الغاية البعيدة فهي التشبه بالمبادئ و يرد على الشيخ أن الحركة نفس الفعل فلا يكون غاية لنفسها و أيضا الحركة طلب فلا يكون مطلوبا- و يمكن أن يدفع بأن المراد الغرض من وجود الفلك و طبيعته و ميله المستدير و يرشدك أنه قال الغرض في الحركة و لم يقل من الحركة، س ره

[226] (1) أي أنه غاية بالعرض و المقصود التمثيل للجزئية فقط إذ معلوم أن الغاية الذاتية للطبيعة الجزئية إكمال نفسها و مادتها بل كل شيء يؤم نفسه و ينحو نحو كمالاته، س ره

[227] (2) الاتفاق و الاختلاف في التصورات بسبب المتصورات من الأوضاع فالأوضاع الواردة على كل فلك من ابتداء دورة إلى أن تتم مخالفة نوعا و الراجعة متكررة أمثال للسوابق متوافقة معها نوعا لا شخصا مثال هذا من يدور على نفسه فيرد عليه أوضاع كثيرة بل غير متناهية إلى أن يتم دورة واحدة كلها متخالفة نوعا لوضعه عند المواجهة إلى الجنوب- المبتدإ منه مع أوضاعه الأخرى عند المواجهات إلى ما بين الجنوب و المغرب و إلى المغرب و إلى الجهات الأخر عندها إلى أن يختم إلى الجنوب ثم يكر راجعا و المتكررات مثال السوابق و أيضا المخالفة النوعية كمخالفة الوضع التثليثي مع التسديسي في كواكب الأفلاك و المقارنة مع المقابلة و غير ذلك و بالجملة ليس المراد بالتصورات هاهنا مثل تصورات الغايات- كما في قوله الآتي بل مثل تصورات الأوضاع فإن الاختلاف النوعي لا يتصور هناك إلا أن يراد مثل تصور حياة المبدإ تارة و تصور علمه تارة أخرى و قدرته أخرى و هكذا، س ره

[228] (3) أي من جميع الوجوه و مع ذلك فيه تسامح لأن عنوان المثلية لا ينافي المغايرة، س ره

بالذات و لما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم أن غرضها فى الحركة ليس أشياء سافلة فيكون مقاصدها و تخيلاتها صورا جوهرية أشرف من الجواهر العنصرية.[229] و الثانى أن الوضع لكل جسم نحو وجوده أو لازم وجوده كما صرحوا به[230] و جميع أوضاع الفلك طبيعية له لا أن بعضها طبيعى و البعض قسرى إذ لا قاسر فى الفلكيات و قد علمت أن المبدأ القريب لكل حركة هى الطبيعة و التحقيق أن طبيعة الفلك و نفسه الحيوانية شيء واحد و ذات واحدة فالحركة فى الوضع تقتضى تبدل الوجود الشخصى فيكون فى الفلك شخص بعد شخص و وجود بعد وجود على

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 121

نعت الاتصال التدريجى.

و قال أيضا فى التعليقات طبيعة الفلك من حيث إنه طبيعة الفلك تقتضى الأين الطبيعى و الوضع الطبيعى لا أينا مخصوصا[231] فيكون النقل منه قسرا.

و قال أيضا هذه الأوضاع و الأيون كلها طبيعية له انتهى أقول لما خرج من هذا الكلام إن كل وضع من أوضاع الفلك طبيعى و كل أين من أيونه طبيعى و مع كونه[232] طبيعيا ينتقل منه إلى غيره فلا يستقيم ذلك إلا بأن يكون طبيعة الفلك أمرا متجدد الذات ذا وحدة جمعية و كثرة اتصالية و كذا ما يقتضيه من الأوضاع و الأيون و سائر اللوازم و هذا و إن لم يكن يذهب إليه الشيخ و متابعوه إلا أنه الحق الذى لا محيص عنه و الذى[233] يناسب آراءهم أن طبيعة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 122

---

229 (1) عمومها يشمل الجواهر العنصرية اللازمة لأوضاعها إذ العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم فهذه الصور ترد عليها بنحو التدريج الاتصالي و لها وحدة اتصالية بحسب الوجود و كثرة بحسب الوجود و كثرة بحسب الماهية نوعا أو شخصا كما في مراتب الألوان الواردة على الفاكهة في الحركة الكيفية، س ره

230 (2) و ذلك لأن المقدار الذي يقبل بذاته القسمة الوهمية و يعد مادة الجسم الطبيعي لقبول القسمة الفلكية من اللوازم الغير المتأثرة في الوجود للجسم الطبيعي كما صرح به مرارا فالوضع أعني الهيئة المعلولة للنسبتين المتفرعة على الأجزاء داخل في قوام وجود الجسم الطبيعي و يكون هويته فالسيلان في الوضع عين السيلان في وجود جوهر الجسم و أيضا الجسم في أصل وجوده و مرتبة ذاته الوجودية لما لم يمكن مجردا و لا نقطة عرضية- و لا جوهرية اتصف بالوضع و الترتيب فيما بين أجزائه ثم إن التوفيق بين شقي الترديد- أن المراد باللازم هو الغير المتأخر في الوجود و أما قوله و جميع إلخ إرخاء للعنان بأن الأوضاع و إن كانت لوازم متأخرة في الوجود فتجددها مستلزم لتجدد الطبيعة إذ علة المتجدد متجدد، س ره

231 (1) تعدد الأيون في الفلك باعتبار الأوضاع أو الأزمنة و إلا فمعلوم وحدة أينة و أن لا حركة أينية فيه، س ره

232 (2) إحقاق للحركة الجوهرية بقواعدهم المقررة عندهم فإن الأين الطبيعي و الوضع الطبيعي لا يتعدد و لا يكونان مهروبا عنهما فالمحيص أن يكون الطبيعة متجددة الذات حتى يكون كل درجة من الوضع و الأين بإزاء درجة من الطبيعة و كل منهما أي الطبيعة و أثرها بوجه آخر واحد إذ باعتبار التوسط واحد مستمر و باعتبار القطع واحد متصل و الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية و لك أن تقول الانتقال من الوضع في الفلك مع كونه طبيعيا غير قسري للإرادة التي للنفس الفلكية و بهذا أي كون كل وضع يطلب يهرب عنه- و بالعكس يستدل على كون حركة الفلك إرادية و إن كان الفاعل المباشر بكل حركة هو الطبيعة 121 و لهذا نقل عن المعلم الأول أنه قال في موضع إن حركة الفلك طبيعية، س ره

233 (3) حتى يرتبط المتجدد المتكثر من الأوضاع إلى الثابت الواحد الذي هو الطبيعة- فإن الوضع المطلق لا تجدد و لا تكثر فيه و هذا كقولهم إن شأن الحس المشترك هو الإحساس بالصورة ثم إن الصورة في نفسها مختلفة فشأنه ليس إلا واحدا و كذا في القوى الأخر و أيضا حتى لا يتوجه عليهم في الفلك ما مر أن تجدد الأعراض كاشف عن تجدد مبدئها القريب و أيضا حتى لا يكون الأين الطبيعي و لا الوضع الطبيعي متعددا لأن تعددهما غير جائز، س ره

الفلک تقتضی أولا و بالذات الوضع المطلق و الأین المطلق من غیر خصوصیة لشیء منهما و إنما یراد تلک الخصوصیات لأجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات و هذا عند التحقیق غیر مستقیم أما أولا فلما تقرر عندهم أن مقصود الطبیعة لا یکون إلا متعینا شخصیا إذ المعنی الکلی لا وجود له فی الأعیان ما لم یتشخص فالوجود یتعلق أولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس و لهذا ذکروا فی کتاب قاطیغوریاس فی بیان تسمیتهم الأشخاص الجوهریة بالجواهر الأولی و أنواعها بالثانیة و أجناسها بالثالثة أن الوجود یتعلق بالشخص أولا و بالنوع ثانیا و بالجنس ثالثا و أما ثانیا[٢٣٤] فلما علمت فی مباحث الوجود أن الموجود فی کل شیء بالذات هو الهویة الوجودیة المتشخصة بنفسه أما الماهیات التی یقال لها الطبائع الکلیة فلیس لها وجود لا فی الخارج و لا فی الذهن إلا بتبعیة الوجود و الحاصل أن الوضع و الأین من جملة المشخصات و لوازم الوجودات و التبدل فیهما إما عین التبدل فی نحو الوجود أو لازم له و لیس کما[٢٣٥] ظن فی المشهور أن هذا الجرم بشخصه علة مطلقة للزمان و الحرکة و إلا لم یکن زمانیا و کل جسم و جسمانی زمانی فهو متشخص بالزمان و فاعل الشیء غیر متشخص به- و لا مفتقر فی وجوده إلی ذلک الشیء فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالیة نسبته

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 123

إلی أجزائه المتقدمة و المتأخرة نسبة واحدة و یفعل الزمان و ما معه فعلا واحدا- و یکون علة حدوثه و علة بقائه شیئا واحدا إذ الشیء التدریجی الغیر القار بالذات- بقاؤه عین حدوثه و قد علمت من طریقتنا أن کل جسم و کل طبیعة جسمانیة و کل عارض جسمانی من الشکل و الوضع و الکم و الکیف و الأین[٢٣٦] و سائر العوارض المادیة[٢٣٧] أمور سائلة زائلة إما بالذات و إما بالعرض ففاعل الزمان علی الإطلاق لا بد و أن یکون أمرا ذا اعتبارین و له جهتان جهة وحدة عقلیة و جهة کثرة تجددیة فبجهة وحدته یفعل الزمان بهویته الاتصالیة و بجهة تجدده ینفعل تارة عنه و یفعل أخری بحسب هویات أجزائه المخصوصة و ذلک الأمر هو نفس الفلک الأقصی التی لها وجهان فالطبیعة العقلیة أعنی صورتها المفارقة جهة وحدتها و الطبیعة الجسمانیة

---

234 (1) لا یذهب علیك أن روح الاعتراضین واحد لأنه تمسك تارة بقاعدة عدم وجود الکلي الطبیعي بذاته و أن الشخص موجود و الطبیعي موجود بعلاقة تحقق وجود فرده و تارة بقاعدة أصالة الوجود و أنت تعلم أن الماهیة هي الکلي الطبیعي و أن التشخص نحو الوجود أن لکل مشرب مذاقا، س ره

235 (2) شروع في تعیین فاعل الزمان و إنما قال بشخصه للإشارة إلی أن الزمان مأخوذ فیه لکونه مشخصا أو لازم تشخصه فکیف یکون فاعلا له و إنما قال علة مطلقة للإشارة إلی أنه لا نضایق في کونه علة ناقصة له کالعلة القابلة و إنما نمنع کونه فاعلا له و قوله و إلا لم یکن زمانیا لأن فاعل الشيء غیر متصف به و إذا لم یکن الفعل في مرتبة ذات الفاعل- و کان الزمان بإطلاقه معلولا له فکیف یکون زمانیا و هذا الجرم زماني بل بمقتضی الحرکة الجوهریة هو بجوهره سائل زائل زماني في مرتبة ذاته الوجودیة کما سیقول إنه قد علمت من طریقتنا إلخ، س ره

236 (1) ذکره بعد الشکل من باب ذکر العام بعد الخاص، س ره

237 (2) إن قلت الحرکة لیست في الأعراض الأخری قلت جمیع أعراض العالم غیر قارة إلا أن عدم القرار إما معتبر في وجودها کالمقولات الأربع المذکورة و إما في مفهومها کالمتی و أن یفعل و أن ینفعل و إما تبعیة محضة کالإضافة، س ره

الكائنة جهة كثرتها و تجددها فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان و مقيمه و حافظه و مديمه و به يتجدد[238] و يتعين الزمانيات و بجرمه يتجدد الجهات و المكانيات بمثل البيان[239] المذكور إذ كل جرم شخصى كما يفتقر إلى الزمان و الحركة فى إمكانه الاستعدادى و حدوثه التجددى كذلك يحتاج فى مكانه و وضع جهته إلى ما يحيط به و يعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعا[240] فإن هذه الأمور كما أشرنا إليه إما من مقومات الشخص أو من لوازم وجوده و لوازم الوجود كلوازم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 124

الماهية فى امتناع تخلل الجعل بين اللازم و الملزوم فالأكوان الجسمانية مطلقا أكوان ناقصة تحتاج إلى زمان و مكان و وضع و كم و كيف فقد علمت أن فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات و الوجود عنها فلا يجوز أن يكون علة الزمان زمانا قبله و لا علة المكان مكانا قبله و علة الوضع وضعا آخر و هكذا فى الكم و غيره فهذه[241] الأمور مع أنها حوادث متجددة متصرمة فعلتها الأصلية لا تكون إلا أمرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسلة الزمان و المكان و هو الله سبحانه بذاته الأحدية أو من جهة علومه الإلهية أو كلماته التامات التى لا تنتفى أو عالم أمره الذى إذا قال لشىء كن فيكون

فصل (32) فى أنه لا يتقدم على ذات الزمان و الحركة شىء إلا البارى عز مجده

لما علمت أن الزمان و ما يقترنه و يحتف به أمور تدريجية و أكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجودا أو عدما أو غيرهما أى تقدما لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون زمانا أو ذا زمان[242] فيكون قبل كل زمان زمان- و قبل كل حركة حركة و قد ثبت أيضا فيما مر أن علة الشىء لا بد و أن تكون- غير متعلقة الذات و الوجود بذلك الشىء[243] فلا يتقدم على الزمان إلا البارى و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 125

---

238 (3) أي بالزمان، س ره

239 (4) متعلق بمحذوف أي لأن جرمه منشأ و علة للجهات و المكانيات بمثل البيان المذكور و قد صرح به بقوله إذ كل جرم إلخ، س ره

240 (5) أي ذاتا فالمراد بالتقدم بالطبع ليس بالمعنى الأخص كتقدم العلة الناقصة بل بالمعنى الأعم من التقدم بالعلية كما لا يخفى، س ره

241 (1) و إذا كانت هذه دلائل على الله و طرقا إليه فكيف المجردات كالنفوس و العقول الصاعدة فهي السبيل الأقوم و الصراط الأتم\i إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ\E و سيجيء في الإلهيات أن إحدى الطرق لإثبات الواجب بالذات هي النفس و أنها حادثة و مجردة و غير ذات وضع ففاعلها لا يكون من الوضعيات التي تفعل بمشاركة الوضع بل من المجردات- و ينتهى إلى الواجب بالذات تعالى شأنه، س ره

242 (2) إذ عدم اجتماع ذلك المتقدم مع المتأخر إن كان بالذات فهما زمان و إن كان بالعرض فهما زمانيان، س ره

243 (3) متعلق بقوله فيما مر إلا الباري، س ره

قدرته و أمره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلى و تارة بالصفات عند قوم و أخرى بالملائكة عند آخرين و بالصور الإلهية عند الأفلاطونيين و للناس فيما يعشقون مذاهب و أيضا لو تقدم على الزمان و الحركة شيء هذا التقدم التجددى لكان عند وجوده عدمها و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان إما واجبا أو ممتنعا و كلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم و لحوق الوجود و ذلک مستحيل و موضوع إمكان الحركة لا بد و أن يكون من شأنه الحركة كما مر و لكن لا يكون إلا جسما أو جسمانيا و كل ما من شأنه أن يتحرک فإذا لم يوجد حركته فإما لعدم علته أو لعدم شيء من أحوال علته أو شرائطها التى بها تصير محركة فإذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة و الكلام فى حدوث العلة للحركة كالكلام فى حدوث تلک الحركة و هكذا إلى لا نهاية فالأسباب المترتبة إن وجدت مجتمعة معا أو متعاقبة على التوالى و كلاهما محال عندنا[٢٤٤] و عند محققى الفلاسفة أما الأول فلقواطع البراهين كالتطبيق و التضايف و برهان الحيثيات و برهان ذى الوسط و الطرفين و غيرها و مع ذلک فجميعها بحيث لا يشذ عنها شيء حادثة لا بد لها من علة حادثة و أما الثانى فلأن كل واحد منها لو كان موجودا فى آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضا يلزم تتالى الآنات و تشافع الحدود و ستعلم استحالته فى نفى الجواهر الفردة و ما فى حكمها و إن كان كل منها فى زمان غير زمان صاحبه فإن كانت أزمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 126

و لا لأزمنتها لا خارجا و لا ذهنا و ما لا وجود لها لا ذهنا و لا خارجا فلا ترتب بينها- و لا سببية لبعضها بالقياس إلى بعض آخر و إنما قلنا لا وجود لها فى الخارج لأن الموجودة من الزمان ليس فيه أمور منفصلة بل الموجود منه أمر متصل شخصى كما مر و إنما قلنا لا وجود لها فى الذهن فلاستحالة استحضار الوهم أزمنة و زمانيات- متكثرة غير متناهية بالعدد و على تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما فى العين- فيكون ذهنا كاذبا و الكلام فى أسباب وجود الشيء الواقع فى نفس الأمر و إن كان ترتبها كترتب حركة بعد حركة و زمان بعد زمان على نعت الاتصال و الاستمرار- فالمتصل[٢٤٥] بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التى هى صورة الجسم و الجسم بقوته الاستعدادية مادتها و اتصالها هو الحركة بمعنى القطع و مقدار هذا الاتصال

---

[244] (1) إن قلت من الشائعات عندهم التسلسل التعاقبي جائز كيف و قطع الفيض عابرا و غابرا محال باتفاقهم قلت الكلام في الزمان و الحركة بالتعاقبي المجوز عندهم فيهما ما كان على سبيل الاتصال الوحداني و أما على سبيل الآنات و الآنيات المتجاورة أو الزمانيات المنقطعة فغير مجوز و لا يخفى أن هذا الدليل يتم و لو لم يتمسك بتقدم العدم على الحركة بأن يقال لو كانت حادثة عن الباري القديم توقفت على شرط حادث و هو على شرط حادث آخر و هكذا و يتسلسل مجتمعة أو متعاقبة و كلاهما محال إلخ و هذا أسد و أخصر، س ره

[245] (1) أي يلزم الخلف من حيث إن المفروض عدم الزمان و الحركة و قد لزم وجودهما من فرض تقدم شيء عليهما و أسباب مترتبة متصلة لهما إذ المتصل بالذات الغير القار هو الطبيعة و اتصال تجددها و امتداده هو القطع و قدر ذلك الامتداد هو الزمان و الأصل المحفوظ البسيط الدائم بين المبدإ و المنتهى هو الحركة التوسطية و الآن السيال وعاء هذا التوسط و قد جرى في هذه المذكورات على مذهبه قدس سره فإن القوم يجرون هذه في الوضع و غيره من المقولات الثلاث إلا الزمان فإنه عندهم مقدار الحركة الوضعية الفلكية كالحركات المنقطعة، س ره

هو الزمان و أما الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها و سنخها المتوسط أبدا بين حدودها و أجزائها التى هى أيضا جزئياتها بوجه و الآن السيال الذى بإزائه ما نسبته إلى الزمان نسبة التوسط من الحركة إلى الأمر المقطوع المتصل منها فهاهنا أمر عقلى[٢٤٦] هو جوهر فعال واحد ذو شئون غير متناهية كما فى قوله تعالى كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ فذلک الأمر لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا لما علمت مرارا أن كل جسم أو جسمانى واقع تحت الزمان و الحركة فهو إما نفس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 127

أو عقل أو ذات البارى لا سبيل[٢٤٧] إلى الأول لأن النفس بما هى متعلقة بالجسم- حكمها حكم الطبيعة المادية و الصورة الجرمية المتبدلة كما مر فعلة الزمان و الزمانيات- المتجددة المتصرمة على الاستقلال إما البارى ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعال و الروح و هو ملک مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هى جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله وَ ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّکَ إِلَّا هُوَ و نسبة الروح لكونه أمر الله إليه نسبة الأمر من حيث هو أمر إلى الأمر و الكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم- ف لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ فعالم خلقه و هو كل ما له خلق و تقدير و مساحة كالأجسام و الجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن قدرته و علمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل و لا يزال كما أنه عالم مريد لم يزل و لا يزال و هو آمر خالق أبدا سرمدا إلا أن أمره قديم و خلقه حادث- لما عرفت من أن الحدوث و التجدد لا زمان لهوياتها المادية و لهذا قال فى كتابه العزيز وَ كانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا* و لم يقل خلق الله مفعولا[٢٤٨] و نسبة عالم أمره إليه- نسبة الضوء إلى المضىء بالذات و نسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب- فإن وجود كل صورة كتبية متأخرة عن وجود الكاتب و هو مقدم عليهما جميعا إن فى هذا لبلاغا لقوم عابدين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 128

فصل (33) فى ربط الحادث بالقديم[٢٤٩]

قد تحيرت أفهام العقلاء من المتكلمين و الحكماء و اضطربت أذهانهم فى ارتباط الحادث بالقديم

---

[246] (2) أي علمي هو جوهر أي ذات أو الجوهر بمعنى الموجود بالفعل لا في الموضوع- لا ماهية إذا إلخ و حينئذ فيدخل ذات الباري، س ره

[247] (1) إن قلت قد مر من قبل ذلك أن علة الزمان نفس الفلك الأقصى فكيف نفي السبيل إليه هاهنا قلت نفي السبيل إليه هاهنا باعتبار جهة وحدة الزمان و اتصاله و إثباته هناك باعتبار جهة كثرته أ ما تتذكر قوله هناك فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية و أيضا المثبت هناك النفس بجهتها العقلية و المنفي هنا النفس بجهتها الزمانية- و هي الطبيعة في الحقيقة أو النفس المنطبعة مع أن السببية المنتفية هي الاستقلالية، س ره

[248] (2) إذ الخلق بما هو خلق حادث بما هو حادث و الحادث بما هو حادث هو الحدوث و التجدد و هما ذاتيان للخلق و هما نقص و النقص ليس من قبل الله و ليس مجعولا إلا حيثية وجوده كما إذا وقع ضوء الشمس على الماء المتموج فاضطراب ذلك الضوء ليس من الشمس، س ره

[249] (1) هذه المسألة و إن مضت لكن لا مع الجرح و التعديل و ذكرها هاهنا مع التحقيق الذي عنده، س ره

[اسد الاقوال فی المسألة]

و الذی هو أسد الأقوال الواردة منهم و أقرب من الصواب هو قول من قال إن الحوادث بأسرها مستندة إلی حرکة دائمة دوریة و لا یفتقر هذه الحرکة إلی علة حادثة لکونها لیس لها بدو زمانی فهی دائمة باعتبار و به استندت إلی علة قدیمة و حادثة باعتبار و به کانت مستند الحوادث فإن سئلنا عن کیفیة استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع أنا حکمنا حکما کلیا أن کل حادث فله علة حادثة- قلنا المراد بالحادث الذی هو موضوع هذه القضیة هو الماهیة التی عرض لها الحدوث- من حیث هی معروضة له و الحرکة لیست کذلک بل هی حادثة لذاتها بمعنی أن ماهیتها الحدوث و التجدد فإن کان ذلک الحدوث و التجدد ذاتیا لم یکن[٢٥٠] مفتقرا إلی أن یکون علته حادثة و نحن إذا رجعنا إلی عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة إلا للمعلول الذی یتجدد أما المعلول الذی هو نفس ماهیة التجدد و التغیر فلا نجدها نحکم علیه بذلک إلا إذا عرض له تجدد و تغیر زائدان علیه کالحرکة الحادثة بعد أن لم یکن بخلاف المتصلة الدائمة و حدوث العلة التی یفتقر إلیها المعلول الحادث لا یلزم أن یکون حدوثا زائدا و إلا لم یصح[٢٥١] استناد الحوادث إلی الحرکة الدائمة فالحاصل أن کل واحد من التغیرات ینتهی إلی شیء ماهیته نفس التغیر و الانقضاء فلدوام الحدوث و التجدد لم یکن علتها حادثة و لکونها نفس التغیر

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 129

صح أن یکون علة للمتغیرات و الماهیة التی هی التغیر هی الحرکة و لهذا عرفها قوم بأنها هیئة یمتنع ثباتها لذاتها انتهی.

[اشکالات این قول]

أقول هذا الکلام و إن اندفعت به إشکالات کثیرة لکنه فیه[٢٥٢] بعد خلل کثیر-

الأول[٢٥٣] أن الحرکة أمر نسبی لیس لها فی ذاتها حدوث

---

250 (2) لأن الذاتي لا یعلل و العرضي یعلل فما ذکره من باب التخصص، س ره

251 (3) أي و إلا لم یکن نحن نسند الحوادث إلیها فلا تتوهم المصادرة، س ره

252 (1) لا یبعد أن یکون المراد بقولهم أن الحرکة ماهیتها التجدد هو کون وجودها التجدد فهذا النحو من التعبیرات کثیر الورود في کلمات القدماء فیندفع عنه الإشکال الأول من إشکالاته رحمه الله و أما الإشکال الثاني فهو مشترك الورود بینه رحمه الله و بینهم و جوابه هو جوابهم و أما الإشکال الثالث و الرابع فیدفعهما أن القوم قائلون بوجود الحرکة التوسطیة المصححة لبقاء الحرکة و استمرارها بوحدتها الشخصیة و هي التي یسندونها إلی الفاعل الباقي الثابت غیر المتغیر و الحق أن الإشکال إنما هو في ثبوت هذه الحرکة الدوریة الدائمة، ط مد

253 (2) لعمري إن ما ذکره القائل مشحون بالتحقیقات منها الإشارة إلی أن معنی حدوث الوضع الفلکي هو استمرار التجددي طبقا لقول القدماء کما نقل قدس سره في مقامه و لا خلل في کلامه کما نجیب عن کل واحد إلا فیما هو مذهب المصنف قدس سره من تجدد الطبیعة فإنه وافق المشهور فقوله إن الحرکة أمر نسبي بحث لفظي إذ لو بدل تجدد الوضع بالوضع المتجدد لم یرد هذا، س ره

و لا قدم إلا بتبعية ما أضيفت إليه إذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة إلى الفعل شيئا فشيئا- فبالحقيقة الخارج من القوة إلى الفعل ذلک الذی فيه الحرکة و الحرکة هی تجدد المتجدد و حدوث[٢٥٤] الحادث بما هو حادث.

الثانی أن الحرکة لکونها أمرا بالقوة لا يمکن[٢٥٥] تقدمها علی وجود حادث موجود بالفعل

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 130

و الکلام فی العلة الموجبة للشيء و العلة الموجبة له يجب أن تکون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر إلی سبب حادث يکون موجودا معه زمانا متقدما عليه طبعا و يجب أن يکون وجوده أقوی من وجود معلوله و الحرکة ليست موجودة بالفعل.

الثالث أن کلام[٢٥٦] هذا القائل يدل علی کون الحرکة الدورية دائمة الذات

باعتبار و بذلک الاعتبار مستندة إلی العلة القديمة و هذا غير صحيح إذ الأمر التجددی البحث ليس له بقاء أصلا فضلا عن کونه قديما و أما الماهية الکلية فهی غير مجعولة

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 131

و لا جاعلة فلا عبرة باستمرارها کما سبق.

الرابع أنا قد برهنا علی أن جوهر الفلک بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه

---

[254] (3) إشارة إلی ما هو المشهور في الحدوث و التأثير و التأثر و نحوها من أن الحدوث مثلا ليس بشيء إنما هو حدوث الشيء و إلا فهو إما حادث فله حدوث آخر و يتسلسل و إما قديم و هو الواضح البطلان فلا يرد عليه القسمة فکذا الحرکة عنده قدس سره و أنت عرفت أن الحرکة عنده وجود عالم الطبيعة، س ره

[255] (4) أي لا يمکن تقدمها طبعا و معيتها زمانا لأن الحرکة شيء تکون کل جزء منها عين المتقضي فلا قرار لها فلا معية لها مع معلولها و أيضا الحرکة ما بالقوة و الموجود الحادث ما بالفعل و لا يعطی الوجود و الفعلية إلا ما هو بريء مما هو بالقوة فکيف إذا کان کالحرکة أمرا ضعيف الوجود قوامها القوة و الانتظار و أنت تعلم أن فاعل الحادث هو المفارق و هو أشد فعلية و أقوی منه و مقدم عليه ذاتا و معه زمانا و الحرکة شرط مخصص لحدوث الحادث في وقت معين و الحدوث هو التجدد و المعنيان من سنخ واحد فقوله و الکلام في العلة الموجبة خلاف الواقع إذ الموجب للوجود هو الواجب تعالی أو وجهه و الحرکة هي شرط حدوثه و رابطه بالموجب القديم و أين شرط الحدوث من فاعل الوجود و هذا کله ظاهر علی قواعده و قواعدهم و قد قالوا إن علة کل حادث في هذا العالم الکوني- مجموع أصل قديم و شرط حادث فالأصل القديم هو الله المتعال أو العقل الفعال الذي هو قدرة الله و مشيئة الله و علم الله تعالی و الشرط الحادث قطعة من الحرکة المستديرة الفلکية، س ره

[256] (1) و لا يمکن أن يکون المراد بهذا الدوام استمرار تجدد الأوضاع المتجددة لأنه لا يحوج إلی العلة القديمة إذ المجموع ليس موجودا علی حدة فمعلوم أن مراده أن فيها أصلا دائما و سنخا باقيا و هذا غير صحيح في الأمر التجددي البحث هذا ملخص اعتراضه قدس سره أقول مراده بالأمر الدائم و الأصل الثابت هو الحرکة التوسطية و من المحققات أنها أمر بسيط دائم ثابت من المبدإ إلی المنتهی و قد مر في کلامه قدس سره قبيل ذلک و أما المستمر الدائم فهو أصلها و سنخها المتوسط هذا لفظه و قد قرر کثير من القوم مسألة ربط الحادث بالقديم بهذا الطريق فقالوا إن الحرکة الدورية الدائمة باعتبار التوسطية أمر ثابت مستند إلی القديم الثابت و باعتبار نسبتها المتجددة مسند إليها للحوادث فارتبط المتغير بالمتغير و الثابت بالثابت فالداني للداني و السامک للسامک، س ره

و كذا ما فيه من الأجرام الكوكبية و غيرها و علة الحركة و موضوعها الجسم الشخصى و هو غير قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح[٢٥٧] و كذا قوله إنها غير مفتقرة إلى علة حادثة غير صحيح[٢٥٨] أيضا فالحق الحقيق بالتصديق أن الأمر المتجدد الذات و الهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التى لها حقيقة عقلية عند الله و لها هوية اتصالية تدريجية فى الهيولى التى هى محض القوة و الاستعداد و هذه الطبيعة و إن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد و الحدوث- كما أن الجوهر ماهيته فى الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع و وجوده فى الخارج مستغنى القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون للماهية إذا جردت عن اعتبار الوجود و كما أن وجود الشىء متفاوت الحصول بنفسه فى الأشياء بالأشدية و الأضعفية و ماهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجى الهوية بذاته- لا بصفة عارضة إلا بحسب الاعتبار و التحليل و ليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعة- المحصلة للأجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصى لا يكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 132

إلا متدرج الحصول لست أقول إن ماهيته تقتضى التجدد و الانقضاء مع قطع النظر عن أمر زائد عليها حتى يستشكل أحد فيه بأنا قد نتصور طبيعة من الطبائع الجسمانية بماهيتها و لا يخطر ببالنا التجدد و الانقضاء و الحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام و البقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية أو المقومة لها و ذلك لأن مبنى ما أورده على الاشتباه بين ماهية الشىء و وجوده لأن حقيقة الوجود لا تحصل فى الذهن لما عرفت مرارا من أنه متشخص بذاته و كل ما يحصل فى الذهن يقبل الاشتراك و العموم فلو حصل الوجود متمثلا فى الذهن لكان الجزئى كليا و الخارج ذهنا و الوجود ماهية و الكل ممتنع

تنبيه فيه تنوير:

و اعلم أن كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثلا لمحسوسه أو متخيله و ذلك مثل[٢٥٩] الزمان و الحركة و الدائرة و القوة فإن هذه الأشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها و متخيلاتها و كذلك المقادير و التعليميات

---

[257] (1) أقول أولا مراده أن فاعلها البعيد قديم فإن الكلام في ارتباط الحادث بالقديم تعالى شأنه أو بوجهه القديم المفارق و ثانيا أن علتها قديمة باعتبار حيثية دوامها كما صرح به و الموضوع معتبر في حيثية حدوثها و حيث يعتبر الحادث مطلقا بكلا وجهيه يقال علته مركبة من جزء حادث و جزء قديم كما مر لكنه قدس سره لاحظ أن علتها القريبة هي الطبيعة عندهم، س ره

[258] (2) إن قلت صحة هذا معلومة عند الكل إذ الذاتي لا يعلل.

قلت أولا ليس هذا ردا على قوله و إن كان ذلك الحدوث و التجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا إلا أن يكون علته حادثة بل رد على قوله المعلل بأن ليس لها بدو فنقول هذه الحركة حوادث فضلا عن أن يكون حادثا واحدا و لها بدايات فضلا عن أن يكون لها بدو واحد فتفتقر إلى العلل الحادثة و ثانيا يمكن على بعد أن يكون ردا على ذلك القول فنقول حدوثها لا يعلل و أما وجودها فهو مجعول فليفصل و قد أجمل، س ره

[259] (1) إن قلت إن كان الحكم كليا كما سيصرح بقوله و إن سألت الحق إلخ فلم خصص هذه و المقادير بالذكر أولا.

قلت لأن في هذه غاية البعد مع جزئياتها بحيث إن الكلي العقلي من الزمان و الحركة و الشكل و الهيولى مع أفرادها مثل المسلوب عن نفسه و بعبارة أخرى مثل شيء بشرط لا و بشرط شيء و غيرها مما سيصرح به مثل لا بشرط و بشرط شيء فأين الزمان و الحركة اللذان لهما نحو وجود ضعيف هو وجود فرقي تدريجي بحيث لا جزء و جزئي منهما إلا و هو كذلك و الكلي العقلي منهما الذي له وجود جمعي تجردي دفعي

كالجسم التعليمى فإن نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحى- سواء كان فى مادة و طبيعة مخصوصة أو كان فى الخيال منفصلا عن مادة و طبيعة مخصوصة- ليس له حظ من الوجود المعقول إذ كل معقول فهو كلى و الكلى لا يكون ممتدا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 133

متقدرا و لا فى ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا و لا ذا مقدار و لا ذا تقدير أى لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شائعا صناعيا و من هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لموجوده و إن سألت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت أو مركبة مما لا مطابق لها فى العقل لأنها هويات شخصية لا تحتمل الشركة و ما فى العقل أمور كلية يحتمل الشركة فكذلك الهوية الصورية التدريجية للطبائع الجسمانية و ذلك لأن الصور المنوعة للأجرام التى هى مبادئ لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا ماهية لها من حيث هى آنيات داثرة متجددة نعم ينتزع منها مفهومات كلية تسمى بالماهيات و بالحقيقة هى لوازم لتلك الوجودات و إن كانت ذاتيات للمعانى المنبعثة عنها كما عرفت و نحن سنقيم البرهان فى هذا الكتاب على أن الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت أجناس مقولة الجوهر و لا تحت شىء من مقولات الأعراض- بل إنما هى هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر و لا كم و لا كيف و لا غيرها من المقولات و أجناسها و أنواعها لأنها وجودات محضة فائضة من شئونات الحق الأول و هى آثار لأشعته العقلية و ظلال لإشراقاته النورية.

بحث و تحصيل:

و لك أن[٢٦٠] ترجع و تقول إن هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية و الطبائع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فإن صدرت من غير قابل مستعد إياها[٢٦١] لزم أن يكون تلك الصور صورا مفارقة فتكون عقلية لا مادية و هذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض و التناقض- إذ التجدد ينافى الوجود المفارقى و إن صدرت عنه فى قابل مستعد فإن[٢٦٢] كان القابل

دهري بسيط و أين الهيولى و الشكل و الهيولى لا تعين محض أي قوة صرفة فعليتها فعلية القوة و وحدتها قوة الوحدة و قس عليه و الكلي العقلي منها الذي معها في غاية الخلاف بخلاف الماء الكلي العقلي و الماء الجزئي و النار العقلية و الجزئية و نحوهما سيما المجردات كلياتها و جزئياتها، س ره

260 (1) الشبهة في الحقيقة هي الشبهة السابقة في ارتباط المتغير بالثابت لكنها أوردت في صورة هي أبسط، ط مد

261 (2) هاهنا كبرى مطوية هي أن كل موجود بالفعل صدر من غير قابل مستعد فهو مفارق فلا ينتقض كلية الكبرى بالهيولى لأنها ليس لها فعلية صورية، س ره

262 (3) أي كائنا بعد أن لم يكن و حينئذ يلزم الخلف أيضا من حيث إن المفروض دوام الطبيعة بنحو الاستمرار التجددي و قد لزم انقطاعها في جهة المبدإ فينبغي أن يذكر هذا المحذور أيضا، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 134

حادثا يلزم توقفه على قابل آخر و قوة استعدادية سابقة و هكذا يتسلسل[٢٦٣] إلى لا نهاية و إن كان قديما[٢٦٤] فإما أن يكون ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم ذاته كافية فى القبول فتكون الصورة ثابتة أيضا لا متجددة[٢٦٥] و المفروض أنها متجددة و إن لم يكف ذاته و لا مع أمر لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة- فيلزم عليک الاعتراف بقدم المادة و لزوم التسلسل[٢٦٦] فى المتعاقبات و أنت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليک قدم كل مادة مصورة بصورة من النوعيات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 135

الصورية فيكون عدد الأشخاص القديمة عدد الأنواع الصورية على أن الكلام[٢٦٧] عائد فى حصول كل استعداد خاص جزئى لما مر أن ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر إليه فإن الاستعداد الخاص[٢٦٨] إنما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لأنها علة موجبة له بالذات لا معدة له فنقول لک[٢٦٩] أن ما أسلفناه

---

263 (1) لا يقال هذا التسلسل تعاقبي مجوز عندهم لأنا نقول المراد بالقابل هو القابل المصاحب للوجدان أعني حامل الصورة لا المصاحب للفقدان أعني حامل قوتها السابقة فيجتمع مع المقبول فيلزم التسلسل الاجتماعي و قد صرح بذلك في مادة الصورة الشخصية بقوله فإنها علة موجبة له بالذات لا معدة له، س ره

264 (2) يلزم عليك قدم القابل من مجرد فرض قدمه و أنت بصدد حدوث جميع العالم- فلا بد أن يذكر كما ذكره في الشق الآخر، س ره

265 (3) لزوم قدم الصورة من قدم القابل ظاهر و أما ثباتها فلا و لا سيما أن التجدد ذاتي لها فالقابل إنما يقبلها هكذا كما أن الجاعل إذا جعل المتجددات بالذات جعلها موجودة لا أنه جعل تجددها و الكلام في كفاية ذات القابل و عدم كفايتها في القبول أي الوجود الرابط من الصورة لا في تجدد الوجود النفسي منها فلا يمنع كونه ذاتيا و الجواب أن لزوم ثباتها بسبب أن ما به القبول إذا كان نفس ذات القابل فهي محفوظة مع جميع مراتب الصورة المتجددة و الواهب أيضا لا حالة منتظرة له فيصير جميع مراتب الصورة قارة مجتمعة و القابل الذي هو شرط مرتبة هو الشرط للمرتبة الأخرى لوحدة أصلهما المحفوظ و أيضا الفرض في هذا الشق عدم تلاحق الاستعدادات في المادة و هو كاشف من عدم تلاحق المراتب في الصورة و ذلك لأن الشقوق في السؤال أربعة- عدم تحقق القابل و تحقق القابل الحادث و القابل القديم الغير المتلاحق للاستعدادات- و القديم المتلاحق لها و أيضا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يمكن أن يكون للصورة مراتب متقضية و متكونة حتى تكون سيالا ذاتا و جوهرا، س ره

266 (4) و هو باطل عند الباحث و المتكلم أو لأنه يلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الأشخاص، س ره

267 (1) يعني نلزمكم أولا مادة قديمة و ثانيا مواد قديمة بعدد الأنواع و ثالثا مواد قديمة بعدد الأشخاص بإجراء الدليل المذكور تارة في كل نوع نوع من الطبائع و الصور و تارة في كل صورة صورة شخصية من كل نوع، س ره

268 (2) إذ كل استعداد لا بد له مما به استعدادات و هو الصورة المعينة كما سيجيء بعد أسطر إذ المادة بذاتها حاملة القوة البعيدة المشتركة و صورة ما هي ما به تلك القوة و أما ما به القوة القريبة الخاصة أيمن الاستعداد فهو الصورة المعينة المخصصة للمادة و قوتها المطلقة، س ره

269 (3) محصل ما أفاده بالعطف على ما تقدم أن هذه الطبيعة الجرمانية تغيرها عين ذاتها فهي ثابتة في أنها متغيرة فلا ضير في استنادها إلى علة ثابتة أن هذه الطبائع الجسمية الجوهرية غير متغايرة و لا منفصل بعضها عن بعض بل هي واحدة متصلة و طبيعة جوهرية- فاردة سيالة بذاتها و معنى إفاضة هذه الطبيعة الممتدة السيالة على المادة أن ذاتها لا تخلو عن جهة النقص و حيثية العدم من دون أن يكون المادة أمرا متميزا منها منفصلا عنها لاستلزام ذلك كون المادة أمرا بالفعل هذا خلف و على هذا تكون مغايرة الصور الجرمانية و الطبائع النوعية بعضها من بعض كالنار و الماء و غيرهما من قبيل مغايرة حدود الحركة المنفصلة بعضها عن بعض بحسب التقسيم و التسمية العقليين من غير أن تنفصل في الوجود غير أنها مختلفة الآثار و الخواص كالتقدم و التأخير و الشدة و الضعف لما في هذه الحركة من التشكيك- فالمخصص لكل جزء من أجزاء هذه الطبيعة السيالة بمرتبته الخاصة و مكانه المخصوص به هو ذاته بذاته كما أن الجزء السابق من الحركة الأينية مثلا إنما يسبق الجزء اللاحق بنفس ذاته لا بأمر زائد عليه حتى يحتاج إلى سبب خارج من ذاته و هكذا.

هذا بالنظر إلى الطبائع المادية من جهة وجودها السيال بذاته و أما بالنظر إليها من جهة ما ينتزعه العقل من ماهياتها و يخصها بأحكام و خواص ماهوية فينفصل بذلك النار من الهواء و الإنسان من الفرس بما لها من الأحكام و الآثار فهي طبائع نوعية متميزة بعضها من بعض تحتاج كل واحدة من هذه الصور في وجودها إلى مادة سابقة يقربها من الصورة الخاصة استعداد خاص يعرضها من جهة صورة سابقة و عوارض معدة تستدعي حصول الصورة اللاحقة فيها و تبطل كل سابقة بحصول اللاحقة و ترتبط كل واحدة من هذه الحوادث بعلته القديمة بحصول شرائط حادثة و هذه الشرائط الجارية باختلافها معلولة لأجزاء حركة جارية غير منقطعة فيتم من مجموع الجزء الخاص من هذه الحركة و الزمان الذي يتبعه و من العلة القديمة علة تامة حادثة تستوجب بحدوثه حدوث المعلول، ط مد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 136

من الكلام يفى بحل هذه الشبهة و نظائرها فإن المادة القابلة إن كانت هيولى أولى- فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لأن معناها الجوهر بالقوة[270] و الجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا و القوة عدمية يتحصل بما هى قوة عليه فيكفى فى تحصلها بما هى هى لحوق أية صورة كانت و إن كانت مادة أخرى فهى أيضا من حيث كونها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 137

مادة حكمها حكم الهيولى الأولى فإن جهة القوة و النقص راجعة إلى معنى واحد[271] فهى أيضا إنما تتحصل و تتقوم بالصورة المقترنة بها إلا أن تحصلها أتم من تحصل الهيولى الأولى لأنه تحصل بعد تحصل سابق و كل صورة يتحصل بها مادة- فتلك الصورة أقدم ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الأصلية و أما من جهة تشخصها المادى فيتحد بها المادة و تتعدد بتعددها و تتحدد بتحددها لست أقول من جهة استعدادها السابق إذ استعدادها يقابلها و لا يتحد بها فى الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من أشخاص طبيعة مستلزما لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذا الشخص زمانا لا على استعداده إلا سبقا ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجددة المتقضية- و بالجملة لا يلزم مما ذكر مما ذكر قدم شيء من الهيوليات أصلا و قد أشرنا إلى أن لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة فى علمه و هى بحقيقتها[272] العقلية لا يحتاج إلى مادة و لا استعداد أو حركة أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادى و لها شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال و هى بوحدتها الاتصالية لازمة

---

[270] (1) فليس هذا قابل واحد بالعدد معينا حتى يقال إنه حادث أو قديم على حدة لأن الجنس فان في الفصول و المادة في الصورة و لذا يقال إن الهيولى مع الواحد واحدة و مع المتعدد متعددة فكذا مع المتجدد متجددة بعين تجدده و الحاصل أنا نختار أن القابل حادث- و لكن بمعنى تجدده الجوهري بتجدد الصورة المتحدة به لا بمعنى أنه لم يكن ثم كان و لا بمعنى أنه حادث واحد كحادث يومي حتى يتوجه أنه مسبوق باستعداد و حركة و زمان بل بمعنى أنه حوادث غير متناهية باعتبار صور غير متناهية و إن كانت واحدة شخصية أو نختار أنه قديم بمعنى الاستمرار التجديدي و عدم انقطاع الفيض التدريجي عنه أولا و آخرا لا بمعنى أنه ثابت على حالة واحدة أو لا علة له و معنى الوحدة الجنسية في الهيولى أنها كواحد شخصي ذي مراتب و حصص و ليست كالواحد المحدود المرهون بمرتبة معينة سيما على القول بالتركيب الاتحادي بين الهيولى و الصورة و ليس معنى الجنسية و لا الاتحاد أنها كالجنس المتحد بالفصول بحيث إن وجودها كالجنس وجودات و إلا لم يبق فرق بين التركيب الخارجي و العقلي و لم يكن بينهما علية و معلولية و لا حالية و محلية بل مراده بالاتحاد أن الهيولى- لما كانت قوة محضة و لم تكن مرهونة بفعلية حتى يكون لها تعص و تأب عن الاتحاد بفعلية أخرى كما ترى أن صورة لا تنقلب إلى صورة أخرى لو لا الهيولى و القوة خفيفة المئونة- جاز أن تتحد بكل صورة و فعلية بلا تعص من قبلها لا أن حيثية القوة لا تعاند الفعلية و يمكن أن تتحدا كيف و تعاندهما أحد مسالك إثبات الهيولى و لهذا سيقول لأنه تحصل بعد تحصل أي تحصل الهيولى الثانية و هي الصورة الجسمية تحصل ثانوي بعد تحصل الهيولى الأولى، س ره

[271] (1) فالتهيئات و العدمات و النقائص كلها راجعة إلى الهيولى و هي معنى واحد إذ لا ميز في صرف القوة فلذا الهيولى جنة و وقاية للحق تعالى عن استناد النقائص و التشويهات إليه و جميع الفعليات و الوجودات و الكمالات حتى فعلية القوة التي في الهيولى و وجودها الضعيف راجعة إلى ينبوع الفعلية و الوجود و الكمال و الخير كله بيديه و الشر ليس إليه و هو معنى واحد إذ ليس ميز في صرف الوجود و الخير و الفعلية، س ره

[272] (2) فيه إشارة إلى أنه يمكن لنا اختيار الشق الأول من البحث إن نظرنا إلى الصور النوعية بما هي مستهلكة في الصور النوعية المفارقة بل و إن نظرنا إلى الأصل المحفوظ- في هذه الصور النوعية المقارنة الذي هو فيها كالحركة التوسطية في القطعية و الآن السيال في الزمان لأنها مأخوذة هكذا إبداعية غير مرهونة بسبق استعداد و زمان و عدم و غيرها- كما أن كلية العالم الطبيعي إبداعية مخرجة من الليس المحض إلى الأيس و المادي مأخوذا مع مادته و الزماني مع زمانه و المكاني مع مكانه لا مادة و لا زمان و مكان لها و قس عليه، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 138

لوحدتها العقلية الموجودة فى علم الله و إذا نظرت إلى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلا منها فى زمان و حين و بهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا- و ذلک القابل من حيث كونه بالقوة أمر عدمى غير مفتقر إلى علة معينة[٢٧٣] بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة أية صورة مطلقة كانت تكون القوة[٢٧٤] قوة لها أو عليها أو على كمال ما من الكمالات و أما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر إلى صورة معينة هى جهة استعداده و قوته القريبة على أمر مخصوص و صورة مخصوصة[٢٧٥] فإذا خرج القابل من هذه القوة القريبة إلى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم إمكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان الذى تلک الصورة النطفية قوة عليه و إمكان له و هكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقتها و تبطل هى أيضا بلحوق عاقبتها على نعت الاتصال التجددى و أما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئى- فجوابه أن ذلک الاختصاص ربما لم يكن بأمر زائد على هوية تلک الصورة الشخصية فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها و ذلک فيما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقا و لا لاحقا حتى يرد السؤال فى لمية ذلک الاختصاص- و أما إذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال فى اختصاص بعضها بوقته الخاص و إن كان واردا لكنه يجاب بأنه بسبب زائد على نفس الهوية موجب لاختصاص تلک الهوية بوقته المعين و ذلک السبب لا بد و أن يكون معه و فى وقته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 139

و هكذا إلى أن ينتهى العلل إلى هوية خاصة بزمان معين لذاته و هويته لا بأمر زائد- لأن الكلام فى الأسباب الموجبة التى لا يجوز فيها التسلسل إلى غير نهاية و حاصل الكلام أنه كما أن للوجود حقائق مختلفة لذواتها[٢٧٦] و قد يختلف أيضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات فى نوعيتها الأصلية[٢٧٧] مثال الأول وجود الحق و وجود الملک و وجود الشيطان و وجود الإنسان و وجود النار و وجود الماء فإن كلا منها يتميز عن

---

[273] (1) أي الهيولى لكونها قوة محضة خفيفة المئونة يكفيها واحد بالعموم و هو الصورة المطلقة، س ره

[274] (2) أي للصورة المتلبسة بالقوة و هي موضوعها أو عليها أي الصورة المقوى عليها- أو على كمال أي الكمال الثاني و الترديد منع الخلو، س ره

[275] (3) لأن الهيولى و إن كانت هي المستعدة إلا أن نسبتها إلى جميع الصور على السواء فلا بد في تخصص استعدادها مما به الاستعداد الخاص و هو الصورة المعينة، س ره

[276] (1) و إن كان ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق كما مر، س ره

[277] (2) هذا بالنظر إلى الطبائع النوعية من جهة ماهياتها و ما يعرض لها من الكثرة الفردية من جهة العوارض المشخصة و أما بالنظر إلى وجوداتها الخارجية التي هي عين الشخصية فبينها نوع من الاختلاف التشكيكي أيضا كيف لا و قد عد المصنف رحمه الله اختلاف الأشخاص من جهة عناوينها المشخصة أحد الأدلة على وقوع الحركة في الجوهر فيما تقدم من الكلام تحت عنوان برهان مشرقي في الفصل، ط مد

غيره بحقيقة ذاته و لكل منها مقام و مرتبة لذاته لا يوجد فيها و غيره مثال الثانى وجود زيد و وجود عمرو و غيرهما من أفراد الناس فإن اختلافهم ليس إلا بأمر زائد على الإنسانية و كذا أفراد حقيقة الفرس و كذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه فى الشدة و الضعف و كذا الأعداد من البياض التى لها مرتبة واحدة منه فإن امتياز وجود الإنسان عن الفرس و وجود السواد عن البياض- و إن لم يكن بأمر زائد على حقيقة شيء منها و لكن امتياز أعداد كل منها بعضها عن بعض إنما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الأصلية و قد ظهر لک هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم أنه ربما كانت فى الحقائق الوجودية- المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلک بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم و التأخر الذاتيين اللذين لا يجامع القليل البعد لذاتها لا بقبلية زائدة و بعدية زائدة بل بنفس هويات الأجزاء المتقدمات و المتأخرات- المتفاوتة فى القبلية و البعدية و ذلک كالزمان المتصل عند القوم[٢٧٨] فإن له عندهم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 140

هوية متفاوتة فى التقدم و التأخر و السبق و اللحوق و المضى و الاستقبال و الصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلا أن هذه هوية جوهرية و الزمان عرض و الحق أن الهوية الجوهرية الصورية هى المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا الزمان لأن الزمان عرض عندهم و وجوده تابع لوجود ما يتقدر به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها و تأخرها الذاتيين كما أن الجسم التعليمى مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادان[٢٧٩] و لها مقداران أحدهما تدريجى زمانى يقبل الانقسام الوهمى إلى متقدم و متأخر زمانيين و الآخر دفعى مكانى يقبل الانقسام إلى متقدم و متأخر مكانيين و نسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعين إلى المبهم[٢٨٠] و هما متحدان فى الوجود متغايران فى الاعتبار و كما ليس اتصال[٢٨١] التعليمات المادية بغير اتصال ما هى مقاديرها فكذلک

---

278 (3) فهو هوية واحدة إذ الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية فما لم يتخلل المفصل الذي هو الآن في الخيال لم يحصل له جزئيات كالحول و الشهر و الأسبوع و اليوم و الليل و الساعات و الدقائق و الثواني و هكذا فلو لم ينفصل في الخيال لم يكن له جزئيات بمجرد قبول التجزئة بالقوة إذ ليس للتجزئة في التنقيص في الممتدات حد يقف- فكلما فرضه وهمك جزئيا له فهو جزئيات و هكذا هذا خلف فمعيار الفردية هو الاتصال الوحداني و هذا مثل الخط فإنه نوع منتشر الأفراد فالخط الذي هو ذراع فرد واحد منه- و ما هو آلاف ألوف كمحور الفلك الأقصى فرد واحد ما دام الاتصال و لو كان غير متناه فهو أيضا فرد واحد إلا أن يتخلل المفصل الذي يباينه بالنوع كالنقطة فيكثر، س ره

279 (1) هذا صريح في أنه يرى للطبائع الجرمية أربعة أبعاد الطول و العرض و العمق و الزمان، ط مد

280 (2) فالامتداد القار إذا لوحظ مطلقا غير مرهون باللاتناهي أو التناهي و بعد التناهي غير مرهون بمساحة معينة فهو الجسم الطبيعي و هو المتقدر و إذا لوحظ متعينا ممسوحا بمساحة معينة فهو معينة فهو قدر الجسم الطبيعي و مقداره و هذا هو الكمية الاتصالية للجسم- كما أن العدد الكمية الانفصالية و كذلك سيلان الطبيعة الجسمية عنده و سيلان العرض عند القوم إذا أخذ مطلقا غير مقيد باللانهاية و النهاية و بعد النهاية غير مقيد بسنة أو بشهر أو ساعة أو غيرها فهو الحركة و إذا أخذ مقيدا بشيء منها فهو الزمان، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 141

اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجى الذى للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزمانى كحال المقدار التعليمى مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكانى فاعلم هذا فإنه أجدى من تفاريق العصا و من تأمل قليلا فى ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا فى العقل و ليس عروضها لما هى عارضة له عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد و الحرارة و غيرهما بل الزمان من العوارض التحليلة لما هو معروضه بالذات[٢٨٢] و مثل هذا العارض لا وجود له فى الأعيان إلا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضية و لا معروضية بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهنى و كما لا وجود له فى الخارج إلا كذلك فلا تجدد لوجوده و لا انقضاء و لا حدوث و لا استمرار إلا بحسب تجدد ما أضيف إليه فى الذهن و انقضائه و حدوثه و استمراره و العجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة اللهم إلا أن عنوا بذلك أن ماهية الحركة ماهية التجدد و الانقضاء لشىء و الزمان كميتها- و لهذا رأى صاحب التلويحات أن الحركة من حيث تقدرها عين الزمان و إن غايرته من حيث هى حركة فهو لا يزيد عليها فى الأعيان بل فى الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هى حركة فقط

تعقيب و إحصاء:

ذكر الشيخ فى الشفاء أن من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا[٢٨٣].

و منهم من أثبت له وجودا إلا على أنه فى الأعيان بوجه من الوجوه بل على

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 142

أنه أمر متوهم[٢٨٤].

---

[281] (3) أي على ما هو الحق عند المحققين كالشيخ الرئيس و المصنف قدس سره و أما عند بعض الحكماء ففي الجسم اتصالان أحدهما جوهري هو فصل الجوهر و هو كون الجوهر قابلا لخطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم و الآخر عرض هو فصل الكم و هو كون الكم قابلا للانقسام إلى أجزاء متشاركة في الحدود، س ره

[282] (1) أي عروضها بحسب الماهية للحركة و كذا الحركة للطبيعة و بعبارة أخرى الحركة و الزمان من العوارض الغير المتأخرة في الوجود للطبيعة و هذا كالشخصية التي هي صفة الوحدة التي هي صفة الوجود الحقيقي و كلها متحققة بوجود واحد، س ره

[283] (2) شبهتهم أن الزمان ليس إلا الماضي و المستقبل و الحال فالماضي عدم و المستقبل لم يوجد بعد و الحال الحقيقي غير موجود و العرفي قدر من أواخر الماضي و قدر من أوائل المستقبل و قد علمت أمرهما ثم ما في الذهن من الزمان إن كان غير قار فهذا حاله و إن كان قارا فليس بزمان و الجواب أن الزمان بمعنى السيال موجود و هو نظير الحركة التوسطية- بسيط لا يتجزأ إلى الماضي و المستقبل و هو وعاء الحركة التوسطية بل الزمان بمعنى قدر الحركة القطعية أيضا موجود مثل القطعية لأن الموجود أعم من الوجود بمعنى المتحقق بمنشإ انتزاعه و من الموجود بمعنى المتحقق بمصداقه و بالجملة أنهم واقعون في طرف التفريط كما أن القائل بأنه واجب الوجود واقع في طرف الإفراط، س ره

[284] (1) إما إشارة إلى مذهب المتكلمين القائلين بالزمان الموهوم أو إشارة إلى قول شاذ و هو القول بالزمان المتوهم إذ الزمان الموهوم ما لا وجود له في الخارج لكن له منشأ انتزاع و تفوهوا بأن منشأ انتزاعه قبل وجود العالم بقاء الواجب تعالى و الزمان المتوهم ما لا وجود له و لا منشأ انتزاع

و منهم من جعل له وجودا لا على أنه أمر واحد فى نفسه بل على أنه نسبة ما على جهة ما لأمور أيها كانت إلى أمور أخرى أيها كانت تلك أوقات لهذه فتخيل أن الزمان مجموع أوقات[٢٨٥] و الوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر- أى عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس و حضور إنسان.

و منهم من وضع له وجودا وحدانيا على أنه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته[٢٨٦].

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 143

و منهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الأقصى[٢٨٧].

و منهم من عده عرضا فجعله نفس الحركة[٢٨٨].

و منهم من جعل حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 144

و منهم من جعل عودة الفلك زمانا أى دورة واحدة[٢٨٩] فهذه هى المذاهب المسلوكة- فى الأعصار السابقة فى ماهية الزمان التى أحصاها فى الطبيعيات و ذهب أبو البركات البغدادى إلى أن الزمان[٢٩٠] مقدار الوجود و

و لا يخفى على الرجل الحكيم بطلان كلا المذهبين و كل واحد منهما أبطل من الآخر بوجه و كيف يكون البقاء السرمدي الذي لا يمكن أن يقال فيه شيء و شيء منشأ انتزاع الامتداد الغير القار و إلا لزم الهرج و المرج و انسد باب الإيمان- و ارتفع الأمان من العقل، س ره

285 (2) فليس أمرا وحدانيا إذ لا ضابط له عند ذلك القائل فربما يقال قدوم المسافر عند الطلوع الفلاني و ربما يقال عند الموت الفلاني أو عند الفتنة الفلانية أو الحادثة الأخرى بل كما أن وقوع الموت وقت للقدوم كذا العكس إلا أن الأشهر و الأعرف يجعل وقتا لغيره و هذا القول باطل لأن الوقت نفس ذلك الزمان الذي هو وعاء للعرضين الحادثين- إلا أنه جعل أحدهما المعروفية عند السامع أمارة و تعريفا لذلك الجزء من الزمان و أيضا لا يجعلون نفس العرض الحادثات وقتا بل اقترانه و معية و هذه المقارنة و المعية ليست ذاتية- و لا شرفية و لا مكانية و لا غيرها إلا بالزمان، س ره

286 (3) هذا القائل لاحظ روح الزمان و أنه الدهر المصطلح و لاحظ الدهر و ما هو- كالمتى للمفارقات من صقعها بل عينها لأن المفارقات المحضة صفاتها عين ذواتها النورية أعني وجودها و إن لم تكن عين ذواتها الظلمانية أعني ماهياتها و من جعله منهم واجب الوجود- لاحظ أيضا كونه من صقعه باعتبار الجهة النورية من وجوده أو أن رفعه مستلزم وضعه و كل ما هو كذلك فهو واجب، س ره

287 (1). 143 قال الشيخ في الطبيعيات و أبعد من هذا كله ظن من ظن أن الزمان هو الفلك- بقياس من موجبتين في الشكل الثاني على أن إحدى المقدمتين فيه كاذبة و هي قوله و كل جسم في فلك فإنه ليس كذلك بل الحق أن كل جسم ليس بفلك هو في فلك بخلاف الزمان فإنه فيه كل جسم أقول لعل مراد الشيخ ذكر مادة القياس لا صورته إذ يصير من الشكل الثالث كما لا يخفى فصورة القياس التي هي مراده أن الزمان فيه الأجسام و الفلك فيه الأجسام- و حينئذ يرد عليه بعلاوة ما ذكره الشيخ أن الوسط غير مكرر لأن كلمة في استعمالها في الموضعين مختلف كما لا يخفى، س ره

288 (2). 143 قال الشيخ حجتهم أن الحركة شيء مشتمل على ماض و مستقبل و كل ما هو كذلك فهو الزمان و ردها بمنع الكلية كالطوفان و القيامة بل ما هو كذلك بالذات فهو الزمان.

أقول و أيضا علمت أن الحركة كالجسم الطبيعي و الزمان كالتعليمي فما لم يعتبر مقدارها لم تتجزأ و لم تنقسم إلى ماض و مستقبل 143 قال الشيخ قالوا و نحن إنما نظن أنه كان زمان إذا أحسسنا بحركة حتى إن المريض و المغتم يستطيلان زمانا يقتصره المتمادي في البطر- لرسوخ حركات المقاسات في ذكر هذين و انمحائها هذا عن ذكر المتلهي عنها بالبطر و الغبطة و من لا يشعر بالزمان كأصحاب الكهف أقول الكلام منهم في غاية الوهن- لأنا إذا أدركنا الزمان كما أحسسنا بأشياء أخرى كثيرة و من لا يشعر بالزمان حيث لا يشعر بالحركة كذلك لا يشعر بأشياء أخرى كثيرة فليكن الزمان تلك الأشياء قال فهذه هي الأقوال السابقة قبل نضج الحكمة في أمر الزمان و كلها غير صحيح، س ره

289 (1) أبطله الشيخ بأن كل جزء زمان زمان و جزء الدورة ليس بدورة، س ره

290 (2) جل الوجود و حاشاه عن ذلك فإن الوجود الذي كان الجسم المتقدر أحد قوابله- و الحركة المتقدرة أحد مجاليه و لا ميز فيه بذاته و مجاليه الأخرى ليست متقدرة و منها المفارقات التي سبقت الأحياز و الأوقات و الأوضاع و الجهات و مرتبة من الوجود مجردة من المجالي و المظاهر كيف يكون له مقدار و إن أراد نحوا من الوجود أي فردا من الموجود فهو قدر الحركة و ليت شعري ما الداعي للعدول عن عبارتهم فتبا لمعرفة هؤلاء المنتسبين إلى العلم، س ره

الأشاعرة من المتكلمين انتحلوا ثالث تلک المذاهب و من الذاهبين إلى الرابع من تخيل للزمان وجودا مفارقا على أنه واجب الوجود بذاته و إليه ذهب جمع من متقدمة الفلاسفة و منهم من يضع إدراجه فى الطبائع الإمكانية لكن لا على أن يعتريه تعلق بالمادة بل على أنه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة و هذا الرأى منسوب إلى أفلاطون الإلهى و بعض أشياعه و مشرع الفريقين استحالة أن يقع تغير فى ذات الزمان و المدة أصلا ما لم يعتبر نسبة ذاته إلى المتغيرات فليس ذاته إن لم يقع فيها شىء من الحركات و التغييرات لم يكن فيها إلا الدوام و السرمد و إن حصلت لها قبليات و بعديات لا من جهة التغير فى ذات الزمان و المدة بل من قبل تلک المتغيرات ثم إن اعتبرت نسبته إلى الذوات- الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمى من تلک الجهة بالسرمد و إن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات و التغيرات من حيث حصولها فيه فذلک هو الدهر الداهر[٢٩١]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 145

و إن اعتبرت نسبته إلى التغيرات المقارنة[٢٩٢] إياه فذلک هو المسمى بالزمان و صاحب المباحث المشرقية تحير فى أمر الزمان و تشبث فى شرحه لعيون الحكمة- للشيخ الرئيس بذيل أفلاطون فقال فى المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب و ما يرد عليها من الشكوک و اعلم أنى إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق فى الزمان فليكن طمعک من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب و أما تكلف الأجوبة تعصبا لقوم دون قوم فذلک لا أفعله فى كثير من المواضع و خصوصا مع هذه المسألة.

و قال فى شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء و إيراد الشكوک أن الناصرين لمذهب أرسطاطاليس فى أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل فى شىء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون و الأقرب عندى فى الزمان هو مذهبه و هو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة التى بها يسمى سرمدا و دهرا و زمانا.

ثم قال و أما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية الحقيقية أقرب[٢٩٣] و عن ظلمات الشبهات أبعد و مع ذلک فالعلم التام ليس إلا من عند الله.

---

[291] (3) أي من حيث مخاطبتها جميعا له دفعة واحدة هذا إذا أريد به الدهر اللغوي- بقرينة وصفه بالداهر و يكون المراد اعتبار النسبة بين الجميع في السلسلة العرضية الزمانية- فحينئذ كان الدهر المصطلح داخلا في العبارة الأولى، س ره

[292] (1) أي اعتبرت نسبة تقارن كل متغير مع كل حد و معية كل جزئي من ذلك لكل جزئي من هذا، س ره

[293] (2) أقول لا اختلاف بين أفلاطون و أرسطاطاليس في ذلك فإن كون الزمان مقدار الحركة من الواضحات و مراده من كونه موجودا قائما دائما مستمرا أن وجه الشيء هو الشيء بوجه و ذو الوجه حقيقة الوجه و قد مر أن الزمان روحه الدهر و الدهر روحه السرمد- و الزمان وعاء

و قال أيضا موردا على مذهب أرسطاطاليس إن بداهة العقل حاكمة بأن إله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومى و أنه الآن موجود معه و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 146

أنه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية و المعية و البعدية يوجب وقوع التغير فى ذات ذلک الشىء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير فى ذات الواجب الوجود و ذلک لا يقوله عاقل فلئن قلتم لو لا وقوع التغير فى هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية و المعية و البعدية فنقول قد جوزتم أن يكون الشىء محكوما عليه بالقبلية و البعدية و المعية بسبب وقوع التغير فى شىء آخر فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلک[٢٩٤] و هذا قول الإمام أفلاطون فإنه يقول المدة إن لم يقع فيها شىء من الحركات و التغيرات لم يكن فيه إلا الدوام و الاستمرار و ذلک هو المسمى بالدهر و السرمد و أما إن حصل فيه الحركات و التغيرات فحينئذ يحصل لها قبليات قبل بعديات و بعديات بعد قبليات لا لأجل وقوع التغير فى ذات المدة بل لأجل وقوع التغير فى هذه الأشياء انتهى ما ذكره.

و أقول إنک قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة متصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها و وجود تجددها و الشبهات التى أوردها و استصعب حلها فى باب الزمان و الحركة فجميعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث يحين حينها فى موضع أليق بها و الحق تعالى وجوده الخاص به أجل من أن يوصف بالوقوع فى القبلية و البعدية[٢٩٥] بالقياس إلى شىء من الحوادث اليومية و لا بالمعية معها إلا معية أخرى غير الزمانية و هى المعية القيومية المنزهة عن الزمان و الحركة و التغير و الحدوث و لعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقا أراد به ليس أنه من له وجود غير وجود الأمر المتجدد بنفسه و كذا من نفى وجوده فى الأعيان دون الأذهان أراد به أنه من العوارض التحليلية التى زيادتها على الماهية فى التصور فقط لا من العوارض الوجودية التى زيادتها على معروضاتها فى الوجود كما أشرنا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 147

المتغيرات و الدهر وعاء للمفارقات و الثابتات و السرمد كوعاء لوجود الواجب تعالى و صفاته و التفاوت كالتفاوت بين التام و الناقص و التحقيق حفظ المراتب و أن الزمان هو ليس إلا مقدار الحركة الفلكية، س ره

[294] (1) أقول إذا كانت الحوادث موصوفة بالقبلية و البعدية و الماضوية و المستقبلية بالعرض وجب أن يكون هنا شيء موصوف بها بالذات و هذا هو الزمان، س ره

[295] (2) أي الزمانيتين نعم يوصف بالقبلية السرمدية و بالقبلية بالعلية و نحوها و العلية هي التشؤن و مثال قبليته قبلية الوجود على الماهية و كذا آية معيته معيته بها، س ره

إليه و من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلک الأقصى أراد به الطبيعة المتجددة الفلكية فأراد بنفس الفلک ذاته و هو موافق لما ذهبنا إليه من أنه مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتى و لوحنا إلى أن الزمان كالجسم التعليمى ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به أولا و بالذات و كونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهية و الذات الموجودة بذلک الوجود و من ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن المادة كأنه أراد به الحقيقة العقلية- المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التى يتقدر و يمتد بحسب وجودها التجددى المادى- لا بحسب وجودها العقلى الثابت فى علم الله سرمدا و من ذهب إلى أن الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجل و أرفع مما فهمه الناس

و قد ورد فى الحديث: لا تسبوا[٢٩٦] الدهر فإن الدهر هو الله تعالى

و فى الأدعية النبوية: يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح

و فى كلام أساطين الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد و نسبة الثابت إلى المتغير دهر و نسبة المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول نسبة البارى إلى أسمائه[٢٩٧] و علومه و بالثانى نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التى هى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 148

موجودات هذا العالم الجسمانى برمتها بالمعية الوجودية و بالثالث نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية

فصل (34) فى أن الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود

قالوا إن كل حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده[٢٩٨] و ما به القبلية ليس نفس العدم لأن العدم يكون بعد أيضا و ليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا و لا بعدا و ليس أيضا ذات الفاعل لأن ذاته

---

[296] (1) لما كان ديدن الناس عند نزول المصائب أن يسبوا الدهر لزعمهم أنه جالبها- رد ع عليهم بأن لا تسبوا الدهر لأنه ليس جالب الحوادث فإن الدهر أي جالب الحوادث هو الله فلا حول و لا قوة إلا بالله أو لا تسبوا الدهر و أحبوه و عظموه فإن الدهر أثر الله و مكتوب قلم الله و من أحب شيئا أحب آثاره و كتابته و تصنيفه أو الدهر الذي هو وعاء وجود العقول الكلية من صقع العقول الكلية و هذه العقول من صقع الله فلا تسبوا الدهر بمعنى الزمان لأنه رقيقة تلك الحقيقة، س ره

[297] (2) أسماؤه الحسنى و علمه الفعلي هي العقول الكلية و قد عكس النسبة و في كلامهم بدل الثاني و نسبة المتغير إلى الثابت و الأولى اعتبار النسبة من طرفها لا من طرفه تعالى- إذ في مقام هو موجود لم يكن لشيء وجود يصحح النسبة و في نظر لها وجود فلها نسبة فقر و تعلق و تقوم به كما نقل في أوائل هذا السفر يا موسى أنا بدك اللازم و على هذا نسبة الثابت إلى الثابت سرمد أي من حيث كون العقول مملوة من نور الله تعالى و بهائه ممحوقة فيه موجودة بوجوده باقية ببقائه فهي سرمدية بسرمديته، س ره

[298] (1) قد أشرنا إلى أن لكل حركة زمانا شخصيا خاصا بها و هو تلك الحركة مأخوذة بحد معين من السرعة و أن الزمان المعروف الذي هو مقدار الحركة اليومية أحد أفراده- اصطلح الناس على أخذه واحدا مقياسا لتعرف حال سائر الحركات الجزئية و من المعلوم أن من الحركات ما هي منقطعة أولا و آخرا أو من أحد الجهتين فالبرهان الذي أوردوه- إن جرى فإنما يجري في مقدار الحركة الكلية التي تستوعب العالم الجسماني التي

توجد مقارنة أيضا و لا شيء من الأشياء التى يصح أن يوجد مع المتأخر قبلا لذاته هذا النحو من القبلية- فإذن كون العدم سابقا هو أن ذلک العدم للشيء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلک الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية زمان آخر و هكذا القياس فى آن يفرض نهاية فإذن ليست لمطلق الزمان بداية و لا نهاية و لهذا ذكر معلم الفلاسفة- من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر و قد علم أن الزمان من لوازم الحركة و الحركة من لوازم الطبيعة عندنا و الطبيعة لا تقوم إلا بمادة و جسم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 149

فإذن جود الحق الجواد لا ينقطع و إفاضته و خيره لا ينقضى و لا يحصى وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها مع أن كل زمان[٢٩٩] و كل حركة حادث و كذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق و اللاحق كما مرت الإشارة إليه و هذا غريب[٣٠٠].

فإن قيل هذا التقدم أمر وهمى مقدر كما أن فوقية العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهى المكان أن يكون عدمه فى مكان فكذلک لا يلزم من تناهى الزمان أن يكون عدمه فى زمان.

فنقول إن العقل يدرک ببداهته ترتبا بين وجود شيء و عدمه حيث لا يجتمعان[٣٠١] و ليس ذلک الترتب بالعلية لأن العلة و المعلول يجب أن يكونا معين- و لا بالطبع لأن المتقدم بالطبع لا يستحيل أن يقارن مع المتأخر بالطبع دفعة و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 150

هي من علل وجودات الطبائع المادية و آثارها و هي الحركة الجوهرية للطبيعة الكلية الجسمانية- و النظر الدقيق في البرهان يعطي أنه ينتج امتناع أن تكون حركة من الحركات مسبوقة بعدم زمان من شخص الزمان الذي رسمته تلك الحركة و بعبارة أخرى استحالة أن يكون زمان الأزمنة أوسع وجودا من الحركة التي هو مقدارها فالحركة العامة العالمية لا تكون مسبوقة بزمان و هي التي ترسمه، ط مد

[299] (1) يعني لا تتوهمن أن هذا قول بالقدم هيهات أين قدم الوجود من قدم من عليه الجود و قدم الإحسان من قدم المحسن إليه و قدم الكلام الذي لا ينفد و لا يبيد من قدم المخاطب و قدم النور الذي لا يجوز عليه الأفول كما قال الخليل لا أحب الآفلين من قدم المستنير الذي شأنه الأفول كما قيل

أز اين جانب بود هر لحظة تبديل و أز آن جانب بود هر لحظة تكميل

و بالجملة هو تعالى و ما من صفاته و من ما صقعه قديم مستحق لحمل الأسماء الحسنى و القوابل و ما من صقعها حادثة مستحقة لحمل الأسماء السوأى فهو تعالى دائما في التجلي و تجليه واحد بسيط ثابت و المتجلى عليه كثير و القوابل المادية في الدثور و الزوال كلما تقبل عطية بمقتضى اسمه المبدئ المحيي تقبض و تسلم لأهله في الآن الثاني- بمقتضى اسمه المعيد المغني فكل يوم هو في شأن بل كل آن هو في شأن مع أن كل الأزمنة و الزمانيات و الدهور و الدهريات بالنسبة إليه كالآن و هذا أحد معاني قول العرفاء لا تكرار في التجلي، س ره

[300] (2) وجه غرابته كون هذا العالم الطبيعي حادثا زمانيا مع عدم وجود بداية زمانية له و لا نهاية زمانية و السر فيه أن الطبيعة الجسمانية إنما يرتسم عدم الزماني بحركة جوهر في نفسها لا بأمر آخر خارج عن ذاتها، ط مد

[301] (3) سيما على قول الخصم من مسبوقية العالم بالعدم المتقدر بالزمان الموهوم سبقا انفكاكيا و جعله العدم بحكم وهمه في عرض الوجود فحينئذ لزوم الترتيب واضح، س ره

ظاهر أنه ليس بالشرف و المكان فتعين أن يكون بالزمان و بالجملة نحن لا نعنى بالزمان إلا هذا النوع من الترتب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم أنه ليس وجود الزمان بعد عدمه و إن حصل كان عدم الزمان فى زمان البتة و أما الفرق بين ذلک و بين الأحياز المتوهمة خارج العالم فهو أن الحيز فى كونه متناهيا لا يفتقر إلى حيز آخر و أما فى كونه محدثا فيتوقف على مسبوقيته بالعدم.

فإن قال قائل إن هذا[٣٠٢] يوجب أن يكون إله العالم زمانيا و أن يكون للزمان زمان آخر و يتسلسل الأزمنة إلى لا نهاية.

فنقول أما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع إلى الزمان أيضا فإن ذاته تعالى و إن كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان و ما معه معية زمانية يرجع إلى الفيئية لكنه لما كان مع كل شيء لا بمزاولة و لا بمداخلة فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغيرا فيصدق عليه أنه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه و بعده و أما كون كل زمان[٣٠٣] مسبوقا بزمان آخر بمعنى أن عدم كل زمان فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 151

زمان فهذا يوجب أن يكون قبل كل زمان زمان و قبل كل حركة حركة و قبل كل جسم جسم لا إلى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لأن منشؤه أن هذه الأشياء- من الأمور الضعيفة الوجود التى يتشابک فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر و كل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق إلا فى الزمان.

فإن قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله و زمان يستدعى أن يكون المعان فى زمان آخر يقارنهما و كذا وقوع المعية بين عدم الزمان و الزمان الذى يسبقه أو يلحقه يستدعى زمانا غيرهما.

فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا و أما المعية بين الزمان و شيء فلا يقتضى زمانا آخر إذ ما به المعية هاهنا نفس الزمان المعين لأن تعينه بنفسه لأنه ضرب من

---

302 (1) هذان المحذوران نهضا من وجدان الترتيب في المقامين و أما في أجزاء الزمان فواضح و أما فيما بين إله العالم و كل حادث حادث فلأن ما مع المتقدم بالزمان متقدم بالزمان- فكما أن الترتيب بين العدم و الوجود في العالم انجر إلى أن يكون العدم زمانيا كذلك الترتيب في المقامين ينجر إلى لزوم المحذورين، س ره

303 (2) هذا يدل على تقرير آخر للإشكال الثاني غير ما ذكرناه و هو أن كل زمان فرض مسبوق بعدم مقابل غير مجامع فذلك العدم يستدعي زمانا و ذلك الزمان أيضا مسبوق بعدم مقابل و هو أيضا يستدعي زمانا و هكذا فأجاب بأن هذا التسلسل تعاقبي و أما على ما قررناه من أخذ الترتيب و السبق بالزمان في الزمان و أنه يلزم أن يكون لكل زمان زمان آخر فالتسلسل اجتماعي لاجتماع الظرف و المظروف و يلزم أيضا أن يكون الزمان قار الأجزاء و هي الأجزاء التي صارت ظرفا و مظروفا و الجواب حينئذ أن الترتيب المانع عن الاجتماع إن كان بالذات مانعا فتلك المرتبات أجزاء الزمان و لا تحتاج إلى زمان آخر و إن كان بالعرض مانعا- فهي زمانيات لا تجتمع باعتبار أزمنتها و ما نحن فيه من الأول فلا تسلسل اجتماعي و لا قرار أجزاء في الغير القار بالذات، س ره

الوجود يباين سائر الوجودات- فإن هذه الساعة لا يتصور إلا هذه الساعة و يستحيل وقوعها قبلها أو بعدها و كذا غيرها من أفراد الزمان و أجزائه فإن وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلا بسيطا فإذن وقوع كل شيء مع زمان لا يقتضى زمانا آخر و أما وقوع شيء مع شيء آخر ليس واحد منهما زمانا فإنه يستدعى وجود أمر ثالث هو جهة المعية بينهما- و كذا القياس فى التقدم و التأخر فإن الزمان لذاته يقتضى التقدم و التأخر لأن ذلک من لوازم ماهيته فكل زمان من الأزمنة قبل و قبليته بالنسبة إلى آخر و كذلک بعد و بعديته بالنسبة إلى آخر و مع و معيته بالنسبة إلى ما يقارنه.

و ليس لقائل أن يقول يلزم أن يكون الزمان من مقولة المضاف.

لأنا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء و وجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم و هو فى نفسه مقدار متصل غير قار و لكن وجوده يتقدم لذاته على شيء و يتأخر لذاته عن شيء و فرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولا آخر و ما وجوده يتعلق بوجود شيء آخر أو بعدمه فالتقدم و التأخر يعرضان لماهية الزمان لذاتها لأن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 152

وجودها[٣٠٤] وجود التقدم و التأخر و ماهية التقدم و التأخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم و التأخر بمعنى ما به التقدم و التأخر لا وجود نفس الإضافة.

و هاهنا إشكال آخر و هو أن أجزاء الزمان لا بد و أن تكون متخالفة الماهية- مع أن أجزاء المتصل لا بد و أن تكون متشابهة و ذلک لأن كل جزء منه يقتضى لذاته مرتبته التى له من التقدم و التأخر فإن يوم الخميس لا يمكن أن يكون يوم الأربعاء و لا يوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات.

و الجواب عنه أن تشابه أجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها- فيما يقتضى ماهية[٣٠٥] الاتصال فإن كون بعض المتصل بحال و بعضه بحال آخر- يقتضيهما نفس التشابه و الاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالى فكما أن كون كل جزء من أجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان و اتصاله فكذلک كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر يقتضيه وحدة الزمان و اتصاله

---

[304] (1) فالمراد بقوله لذاتها ذات الزمان الوجودية و هذا التعلق الوجودي مثل ما مر أن الأعراض و نظائرها يعتبر الإضافة في وجودها و ليس شيء منها إضافة مقولية إذ ليست الإضافة في مفهومها إلا نفس مقولة الإضافة و قوله و ماهية التقدم جواب آخر و هو أن التقدم و التأخر اللذين يجعلان المتقدم و المتأخر مضافين ماهيتهما و مفهومهما لا وجودها- كما أن مبنى الجواب الأول أن الزمان يكون مضافا لو كان التعلق في مفهومه لا في وجوده- و قوله بمعنى ما به التقدم أي التقدم و التأخر الحقيقيان لا وجود نفس الإضافة المقولية إذ لا وجود لها لاعتباريتها، س ره

[305] (2) إذ المنفي عن المتصل اختلاف أجزائه بالماهية لاختلافها بالهوية، س ره

فصل (35) فی احتجاج من یضع للزمان بدایة

أن المثبتین للزمان بدایة احتجوا بأمور- الأول أن الحوادث الماضیة یتطرق إلیها الزیادة و النقصان و کل ما کان

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 153

کذلک فله بدایة فللحوادث بدایة.

الثانی لو کانت الحوادث الماضیة غیر متناهیة لتوقف حدوث الحادث الیومی- علی انقضاء ما لا نهایة له فاستحال وجوده لکن التالی محال بالمشاهدة فکذا المقدم.

و الثالث أن کل واحد من الحوادث إذا کان له أول وجب أن یکون للکل أول.

و الرابع أن الحوادث الماضیة قد انتهت إلینا فلو کانت الحوادث الماضیة غیر متناهیة لکان الغیر المتناهی متناهیا هذا خلف.

و الخامس أن الأزل إما أن یوجد فیه حادث أو لم یوجد و الأول محال و إلا لم یکن الحادث حادثا و إن لم یوجد شیء من الحوادث فی الأزل فوجد حاله لم یکن فیها شیء من الحوادث موجودا فإذن کل الحوادث مسبوق بالعدم.

و السادس أن الأمور الماضیة قد دخلت فی الوجود[٣٠٦] و ما دخل فی الوجود فقد حصره الوجود فیکون محصورا متناهیا فهی متناهیة.

و السابع أن کل واحد من الحوادث[٣٠٧] إذا کان مسبوقا بالعدم الأزلی فإذا

---

306 (1) أقول لما دخلت في الوجود كانت غير متناهية إذ الوجود ليس متناهيا بمعنى السلب المقابل للإيجاب لا بمعنى عدم الملكة لأنه من خواص الكم فالدخول في الوجود ليس كدخول المظروف في الظرف بل التنور بنوره الغير المحدود و لهذا قالوا كل موجود- من موضوعات مسائل العلم الإلهي فالدليل مقلوب عليهم و أيضا قوله و ما حصره الوجود يكون متناهيا ممنوع إذ يجوز أن يوجد ما لا يتناهى و يكون فوق ما لا يتناهى ما لا يتناهى بما لا يتناهى مع أن الكل موجود، س ره

307 (2) بيانه أنا إذا فرضنا جسما قديما يكون محلا لحوادث لا أول لها كجسم الفلك لأوضاعه مثلا لزم أن يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها إذ لا أول لها و لا على عدمها- لأن عدمها أزلي و قوله و يتقدم في بعض النسخ مكرر و حينئذ لزم أولا اجتماع النقيضين- أما أنه لا يتقدم على وجودها فلما ذكر و أما أنه يتقدم عليه فلأن ذلك الجسم مع عدمها الأزلي و ما مع المتقدم متقدم أو لأنه متقدم على كل واحد فهو متقدم على الكل إذ لا وجود للمجموع سوى وجود كل واحد أو لأن المجموع معا كل واحد و ثانيا محالا آخر و هو أنه لا يتقدم على الحوادث و يتقدم على العدم الأزلي المتقدم على كل واحد منها و إنما يلزم تقدمه على العدم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه و العدم الأزلي ينقطع بوجود الحادث و عكس نقيضه أن كلما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه فإذن يلزم تقدم ذلك الجسم على ذلك العدم- بيان آخر أن ذلك الجسم لا يتقدم على مجموع هذه الأمور و لكن يتقدم على كل واحد منها- و قد مر أن كل واحد واحد علة للمجموع و العلة متقدمة على المعلول و سيتضح في رد الثامن- أن ما لا يخلو عن الحوادث يسبق آحادها فإنه من البين أنه متقدم على كل واحد واحد منها- لكن لا بد من ارتكاب عناية في العبارة حينئذ و هي جعل كلمة من تلك الأمور بيانية لكل واحد لكن الظاهر أن التكرار غلط من الناسخ و قوله و محال إلخ دليل على عدم تقدم ذلك الجسم على العدم الأزلي بأنه إذا لم يتقدم ذلك الجسم على المتأخر عن العدم الأزلي و هو وجود الحوادث فكيف يتقدم على المتقدم عليها و هو العدم الأزلي فكأنه قال إذ محال إلخ، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 154

فرضنا جسما قديما و فرضنا حوادث لا أول لها لزم أن يكون ذلک الجسم لا متقدما على وجودها و لا على عدمها و محال أن يكون الشيء لا يتقدم أمورا و يتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلک الأمور لأنه يصير حكم السابق و المسبوق فى التقدم حكما واحدا.

الثامن أن العالم لا يخلو عن الحوادث و ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث- فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة الأساس فى حدوث ماهية الزمان و الحركة و ما يتعلق بهما.

أما ما يحتجون به أولا فهو مأخوذ من برهان تناهى الأبعاد حاصله[٣٠٨] أنا نجمع دورات الماضى أو الأزمنة كالسنين أو عدد النفوس الماضية ثم نضم إليها من المستقبل دورة أو سنة أو نفسا أخرى فنأخذها على وجهها مبلغا و مع الزيادة مبلغا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 155

آخر و نقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد أحد المبلغين على الآخر بقدر متناه و ما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه و إذا علمت أن الحركات و الأزمنة و الحوادث لا كل لها و أنها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتنى على اجتماعها المستحيل لا يصح و إنما صحت اللانهاية فى الأزمنة و الحركات لاستحالة اجتماعها و مبنى إثبات الزمان و الحركة و كذا اتصالهما و تماديهما على عدم الاجتماع فى الوجود و اقتضاء وجودهما اللاحق العدم السابق و بالعكس[٣٠٩] و اقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق و بالعكس فكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيل ليمنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية التى صحتها لاستحالة شيء فهو فرض شيء على المستحيل من جهة استحالته- و هو غير صحيح.

و أما ما احتجوا به ثانيا فيقال فى دفعه إن الممتنع من التوقف على الغير المتناهى هو ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى و لم يحصل بعد و ظاهر أن الذى لا يكون إلا بعد وجود ما لا يتناهى فى المستقبل لا يصح وقوعه فأما فى الماضى فلم يكن حاله فيها الغير المتناهى الذى يتوقف عليه حادث معدوما ثم حصل و حصل بعده الحادث الذى يتوقف عليه إذ ما من وقت يفرض إلا و كان مسبوقا بما لا يتناهى- و إن أريد بهذا

---

308 (1) لما كان ظاهر الحجة الأولى سخيفا لتطرق الزيادة و النقصان إلى الغير المتناهي- كالمئات الغير المتناهية و الألوف الغير المتناهية قرره قدس سره بما ترى و أجاب عنه بقوله و إذا علمت إلخ يعني ما هو في الخارج واحدا دائما إذ ما قبض و سلم الوجود لأهله ليس صرف و تسليم بحت و إثبات الوجود له مغالطة ما في الخيال بما في العين و ما في الخيال مبلغ محدود- لأن القوى الجسمانية متناهية التأثير و التأثر و ما في العقل مجرد لا يقبل التطبيق، س ره

309 (1) في الأول إن أريد به اقتضاء العدم إلخ فهو الفقرة الثانية و إن أريد به اقتضاء الوجود السابق للعدم اللاحق فهو مدلول العكس الثاني بهذا المعنى، س ره

التوقف أنه لا يقع شيء من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه.

و أما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة[310] نشأت من إجراء حكم كل واحد على

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 156

الكل و مما لهم أن يتفطنوا له للاحتجاج به أن النفوس الناطقة الماضية مجموعها- يجب أن يكون مسبوقا بالعدم إذ ليس فيها إلا حادث فكذلك المعلول[311] الذى هو المجموع هذا و إن كان أقرب مما سبق إذ ليس اقتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلول إلا أنه لا ينجع غرضهم من هذا فإن حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان و ما فيه فكل وقت يحدث[312] للنفوس مجموع آخر و كذا العالم بجملته يحدث كل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 157

حين و لا يدل هذا على نهاية أعداد الحوادث التى كل منها فى وقت و الجواب عما ذكروه رابعا أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضى ثبوت النهاية لها- من هذا الجانب الذى يلينا و ثبوت النهاية من جانب لا ينافى اللانهاية من جانب آخر فإن حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أن فى جانب البداية لها نهاية.

---

310 (2) الأولى أن يقال لما لم يكن للكل وجود سوى كل واحد فالكل في عين كونه غير متناه له أول بل أوائل كما مر أن السلسلة الغير المتناهية ليست معلولة واحدة بل معاليل و علته علات و أما إجراء حكم كل واحد على الكل فليس مغالطة مطلقا كما في المتصلات فإن كل جزء منها متصل و الكل متصل أيضا و كالحكم بالإمكان على كل ممكن و على الكل أيضا و لهذا يباهي و يبتهج قدس سره بإثبات الحدوث لكل العالم الطبيعي بأن كل واحد واحد حادث متجدد ذاتا و صفة محفوف بالعدمين فكله و كليه كذلك و لو لا ما ذكرناه لكان هذا تحكما و السر فيه أن الجزء في المتصلات جزئي و كلما صح على الفرد صح على الطبيعة و أنه لا وجود للكلي سوى وجود أشخاصه و لا للكل سوى وجود أجزائه- نعم المغالطة فيما إذا حكم على الكل بما ينافي فرض الكلية مثل أن يقال كل واحد من السلسلة جزء منها فالكل جزء منها إذ عدم كون السلسلة جزء منها من ضرورات فرض كليتها، س ره

311 (1) له وجود على حدة كما هو مذهب الأكثر و أما على رأي المصنف قدس سره فلا معلولية للمجموع على حدة إذ لا وجود له على حدة، س ره

312 (2) أي يحدث مجموعات غير متناهية بلا بداية زمانية و لا نهاية زمانية فالمراد بكل مجموع مجموع النفوس المفارقة الماضية الغير المتناهية فإن النفس الناطقة على ما قرر في المنطقيات من الكليات الغير المتناهية الأفراد بالفعل على مذهب الحكماء و إنما تصير مجموعا مجموعا جديدا في وقت وقت بانضمام جم غفير من النفوس الطارحة لجلابيب الأبدان بالموت في أصقاع العالم في كل وقت و بانضمام مثلها من النفوس المتعلقة بها لأنه تعالى كل يوم في شأن بل كل آن يميت قوما و يحيي آخرين و قوله و كذا العالم بجملته يحدث كل حين يحتمل وجهين أحدهما تنزيله على ما هو التحقيق من ثبوت الحركة الجوهرية و تجدد الطبائع و ثانيهما تنزيله على ما قال الشيخ محمود الشبستري في گلشن راز من أن العالم مجموع الأجسام و الجسمانيات و الكل كما يرتفع بارتفاع جميع أجزائه كذلك يرتفع بارتفاع بعض أجزائه في كل حين يرتفع أشياء من العالم ففي كل حين ينعدم عالم و يوجد عالم آخر و إليه أشار الشيخ بقوله-

جهان كلست و در هر طرفة العين عدم گردد و لا يبقى زمانين

. و الأول أحق و أليق بمذهب المصنف قدس سره و الثاني أنسب بقوله فكل وقت يحدث للنفوس مجموع آخر، س ره

و الجواب عما ذكروه خامسا أن الأزل ليس وقتا محدودا له حالة معينة بل هى عبارة عن نفى الأولية فالحادث الزمانى الذى يسبقه العدم يمتنع وقوعه فى الأزل[٣١٣] مع أنه يحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بأن يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة فى الأزل أم لا فإن كانت حاصلة فأمكن حدوث حادث أزلى و ذلک محال و إن لم يكن فللصحة مبدأ و هو محال و لما لم يكن هذا الكلام قادحا فى الصحة أعنى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 158

القدرة[٣١٤] فكذا هاهنا.

و عما ذكروه سادسا[٣١٥] أن المراد بالحصر أن يكون للشىء طرف و نحن نسلم أن الحوادث محصورة من الجانب الذى يلينا ثم نعارض ذلک بصحة حدوث الحوادث- و عما ذكروه سابعا أنه إن عنيتم بما ذكرتم أنه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث[٣١٦] و يكون موصوفا بعدمها معا فذلک باطل لأن الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفا بها و إن عنيتم به أنه فى كل وقت من الأوقات- يكون موصوفا بواحد منها فهو فى ذلک الوقت ليس موصوفا بعدم ذلک الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول.

و عما ذكروه ثامنا و هو قريب المأخذ مما سبق أن فى مقدماته على الوجه الذى اشتهر بينهم وجوها من الخلل.

---

313 (1) أي يمتنع اتصافه بأن لا أول له و مع ذلك لا نهاية للكل و لا بداية زمانية لها- و ليست أزلية إذ لها أوائل بحسبها فلم يوجد وقت محدود يكون خاليا عن الحوادث لأن الأزل أمر سلبي و الوقت وجودي و هذا الجواب أوفق بمذاق الخصم و الجواب الأشمخ الأعذب أن الأزل ربما يطلق على ما قدم من الزمان الماضي و هذا ما أراده المستدل و هو في الحقيقة مثل هذا الزمان من كونه كما متصلا غير قار بالذات و لا يليق بجناب القدس حيث يقال وجوده و صفاته فعله أي فاعليته في الأزل و يطلق على ما هو جار مجرى الوعاء للوجود الذي هو فوق التمام الذي هو مبدأ السلسلة النزولية كما أن ما يجري مجرى الوعاء لهذا الوجود من حيث إنه منتهى السلسلة العروجية هو الأبد و كما أن الوجود المنبسط بما هو ظهوره من صقعه كذلك جميع الأوعية من الدهر و الزمان و الآن من صقع ما هو كالوعاء فنسبة الأوعية نسبة ذويها و يطلق على ما هو جار مجرى الوعاء المطلق الوجود المتقدم بالحق و الحقيقة- على الخصوصيات و التعينات من غير تقييده بعنوان مبدإ المبادي و غاية الغايات إذ التوحيد إسقاط الإضافات و الشمول هنا أظهر و أجلى فكون الأزل في هذين الإطلاقين ليس وقتا محدودا إنما هو لإحاطته بكل الأوعية من الدهور و الأزمنة من الماضيات و الغابرات إحاطة الوجوب و الوجود بالماهيات و بهذين الإطلاقين يجعل ظرفا في كلام الله تعالى و نوابه من أنبيائه و أوليائه لذاته و صفاته و فاعليته و مثله الكلام في السرمد، س ره

314 (1) إشارة إلى أن محذورية كون الصحة ذات مبدإ لأجل لزوم كون القدرة الواجبة ذات مبدإ لأن صحة حدوث العالم و صدوره و صحة لا صدوره تفسير قدرة الباري تعالى عند المتكلمين فيلزم حدوث قدرته كما هو مذهب الكرامية و الأشاعرة و المعتزلة يتحاشون عنه و عندي أن هذا تطويل للمسافة بل توهين للمعارضة لأنه غير مسلم عند محققيهم فإن الصحة صفة العالم و القدرة صفة الباري تعالى فكيف يفسر إحداهما بالأخرى فالأولى أن يقال الصحة هي الإمكان و كون الإمكان ذا بدو باطل إذ فرقوا بين إمكان أزلية الحادث و أزلية إمكانه فحكموا بصحة الثانية، س ره

315 (2) قد حمل حصر الوجود في كلام المستدل على حصر الوجود الحالي للأمور الماضية- لأنه طرفها فأجاب بما أجاب و على هذا يصير مال السادس و الرابع واحد فليحمل على ما ذكرناه سابقا، س ره

316 (3) لما حمله على ظاهر إحدى النسختين و لا محذور في عدم تقدم ذلك الجسم لأنه مطلوب الخصم حمله على الاتصاف بالنقيضين و فيه ما فيه و ما ذكرناه أدق و أولى، س ره

أما المقدمة الأولى و هو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث إذا عنى بالعالم مجموع الأجسام فإنه لا يخلو عن الحركات و غيرها و إن عنوا به المجموع[٣١٧] بما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 159

هو مجموع فقد مر أن ذلک و إن كان صحيحا فإن لأعداد الحوادث فى كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم و إن عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود- فالبرهان قائم على أن فى الموجودات الممكنة أمورا لا تتغير أصلا فيكون المقدمة الأولى منقوضة باطلة.[٣١٨] و أما المقدمة الأخرى و هى أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبقها[٣١٩] ففيها خلل إن أريد ما لا يسبق آحادها فإنه من البين أنه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة[٣٢٠] و إن أريد به أنه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلا حتى يسبقها شيء فقولهم إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فإن على مذهب الخصم لا يصح خلو الأجرام الفلكية عن الحركات أصلا و لا يسبقها سبقا زمانيا أى ما خلت عن آحاد الحركات قط و إن كان المتحرک يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى إثبات نهاية الحوادث و قد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الأبحاث و المناقضات بين الطرفين- و نحن بفضل الله و توفيقه قد أوضحنا هذا السبيل و كشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم و مسبوقية كل شخص من الأجسام و طبائعها و نفوسها و أعراضها بالعدم الزمانى السابق عليها و صححنا هاتين المقدمتين[٣٢١] أعنى كون جواهر العالم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 160

لا يخلو عن الحوادث لذاتها و كل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زمانى- فالعالم بجميع ما فيه حادث و قد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام و بقى البعض و له موعد و سنعود إليه إن شاء الله تعالى.

و اعلم أن أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم و عن محل الخلاف فإنهم إذا قالوا العالم حادث فإن سئل عنهم ما أردتم بذلک وقعوا فى الحيرة لأنهم أن عنوا به أنه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل

---

317 (4) فرد خفي و الفرد الجلي كل فرد فرد من الحوادث اليومية، س ره

318 (1) هذا يرد على محققيهم لا على من لا يقول منهم بالعقول المفارقة فإن مرادهم من العالم واحد سواء أطلقوا العالم و أرادوا به العالم الطبيعي أو أطلقوا و أرادوا به ما سوى الله تعالى، س ره

319 (2) و تعبير المصنف قدس سره بذلك إشارة إلى دليله إذ لو لم يكن حادثا لسبقها و انفك عنها هذا خلف، س ره

320 (3) و السر فيه عدم تناهي الحوادث التي لا يخلو الموضوع عنها إذ لو كانت متناهية لم يتقدم الموضوع على الحادث الذي في ضمنه متقدم على البواقي بخلاف ما إذا كانت غير متناهية فإنه إذا كان الموضوع متقدما على فرد كان متقدما على ذلك المتقدم في ضمن فرد سابق عليه و هكذا بالغا ما بلغ، س ره

321 (4) أي الدليل الثامن صحيح عندنا أيضا و هو أمتن أدلتهم و في الكتب مذكور و بينهم مشهور و لكن على الحدوث التجددي الذاتي لا على الكون بعد أن لم يكن مطلقا- إذ لا يتناهى الحركات الحادثة كل منها، س ره

به على أتم وجه و آكده لأنه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثا و بقاء ذاتا و صفة و إن عنوا به أن العالم يسبقه عدم زمانى فلا يمكنهم الاعتراف به لأن العالم جملة ما سوى الله عندهم و الزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم العدم عليه تقدما زمانيا و إن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف إنه ليس بقديم لأنه ليس بواجب الوجود و إن عنوا أن العالم ليس بدائم فيقال ما ذا أردتم بذلک فإن الدائم قد يعنى به معنى عرفى و هو مستمر الوجود زمانا طويلا و دوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه فى المشهور لدى الجمهور و إن عنوا به أنه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم إذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت و إن قال واحد منهم أردت به أنه ليس بأزلى- يستفسر الأزلى و عاد الترديد و المحذور المذكور و إن قال الذى فى الذهن[٣٢٢] متناه يسلم له أن القدر الذى فى ذهنه من أعداد الحركات متناه و لكن لا يلزم من ذلک[٣٢٣] توقف وجود العالم على غير ذات البارى ثم إذا فرض لها مجموع ما[٣٢٤] فهى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 161

أيضا حادثة و إن قال أعنى بالحدوث أنه كان معدوما فوجد إن أراد بمفهوم كان السبق الزمانى فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه[٣٢٥] لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم و هو من جملة العالم و إن أراد به السبق الذاتى فخصمه قائل به فإن الفيلسوف معترف بأن عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدما ما[٣٢٦] و إن قال إن البارى مقدم[٣٢٧] على العالم بحيث يكون بينه و بين العالم زمان فليس هذا مذهبه إذ ليس قبل العالم شىء عنده غير ذات البارى و هو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقى[٣٢٨] الذى هو فى الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع هاهنا إلا أن يقول أحد الخصمين[٣٢٩] إنه

---

322 (1) أي الوجود الرابطي من العالم للذهن و بعبارة أخرى الذي في عالم العالم، س ره

323 (2) هذا ما سنذكره أن مرجع قول إحدى الخصمين أنه توقف العالم على غير ذات الله- و أنه ليس يغني في الإيجاد تعالى عن ذلك علوا كبيرا و أيضا لا يلزم أن يكون الوجود النفسي من العالم متناهيا بل هو غير متناه تعاقبي، س ره

324 (3) أي في الذهن من صورها الخيالية و أما العقلية فهي مجردة ليست من العالم الطبيعي فلا يوصف بالحدوث الزماني و لا بالتناهي فإن التناهي و عدمه الشأني من خواص الكم أو في الخارج فهي أيضا متناهية لأن ما مضى معدوم و كذا ما يأتي إلا أن هنا مجموعات غير متناهية تعاقبا لا مجموع واحد كما مر، س ره

325 (1) إذ كلمة كان مادتها تدل على الوجود و هيئتها على الزمان و لو جعل كان أداة- و المعنى عدم فوجد خالف مذهبه كما هو مقتضى فاء التعقيب، س ره

326 (2) لأنه ذاتي فإن الممكن من ذاته أن يكون ليس و من علته أن يكون أيس و ما بالذات متقدم على ما بالغير و أيضا هو معترف بمسبوقيته بالعلة، س ره

327 (3) و مثله ما قال العلامة جمال الدين الخوانساري ره إنه لا بد على طريقة الملة- أن يكون بينه و بين العالم انفصال و يرد عليهما أنه يلزم تجديد وجود الواجب تعالى و كيف يكون الوجود الصرف المحيط في عرض العالم، س ره

328 (4) كما قالوا إن التقدم مقول بالتشكيك على أقسامه و أحق أقسامه بإطلاق التقدم عليه هو التقدم بالعلية، س ره

329 (5) و أيضا إلا أن يقول أحدهما إن فيض الله تعالى لا ينقطع و كلماته لا تنفد و لا تبيد و لم يمسك و لن يمسك عن الجود و لا يزيده كثرة العطاء إلا جودا و كرما و يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء و إني لا أحب الآفلين و لا المستحدثين لكن المستفيض منقطع و المخاطب نافد بائد المستعطي محدود داثر و المستنير أقل و بالجملة ما هو هو و ما من صقعه قديم و المراد و ما من ناحيتها حادثة و يقول الآخر بمقابلات هذه في الحق تعالى و حينئذ يتبين المعطل من غير المعطل و أيضا يتبين المجسم من غيره لأن هذه القدرة قوة و القوة حاملها المادة و أيضا يتبين المؤمن من الكافر كفر التهود و قال تعالى\i قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ\E الآية فالقول الفحل بالحدوث أن يجمع بين الأوضاع فيجمع بينه و بين توصيفه تعالى- بالأسماء و الصفات العلياء كما ذكرناه سابقا، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 162

توقف العالم على غير ذات الله و لم يكف فى وجوده ذاته و صفاته و يقول الآخر يكفى- و حينئذ يتبين المشرک من غير المشرک و اعلم أن مسألة إبطال التعطيل و إثبات الصانع المبدع الذى يفيد الموجودات- من دون سانح على ذاته و حادث يصير ذاته محلا له من أعظم المهمات و أفضل العلوم و المسائل فإن من لم يعرف توحيده فى الفعل[330] لم يعرف توحيده فى الذات و لا فى صفة وجوب الوجود و لا القدرة[331] و لا العلم و لا الإرادة و لا الحكمة و لا غيره من الصفات و إذا علم الإنسان هذه المسألة و علم وجود النفس و بقاءها و كيفية معادها و رجعاها بعد ما عرف مبدأها و فاعلها و وحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما- و لا يبالى بما يفوته من العلوم و المسائل و هذه المسألة إذا عرفت و أحكمت و علمت أسباب حدوث الحادثات و دثور الداثرات و أن هويات الأجسام و طبائعها متجددة لحظة فلحظة كما أشار إليه القرآن و قومه البرهان من غير أن يختل بها قاعدة حكمية- فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف و الشهود العقلى تمهيدا بأوضح طريقة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 163

و أحكم سبيل و الناس يتحيرون فى أن الواجب الوجود إذا لم يتغير و لم يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث و لا يكون الإنسان معتمدا إليه فى البحث ما لم يتيقن هذه المسألة و أخواتها و إذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث و إن ارتفعت ارتفع مجال البحث و مع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلام و لا يثبت معها معقول أصلا.

قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته- إذ يقال له ما الذى يعنى بالعالم فأما أنه يقول عنيت به الأجسام كلها كالسماوات و الأمهات و أما أنه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فإن عنى بذلک المعنى الثانى فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود[332]

---

330 (1) له وجهان أحدهما و هو الأنسب بالمقام أن عدم توحيده في الفاعلية عدم توحيده في الذات إذ الخاطر الحادث و الإرادة الحادثة أو نحو ذلك شريك في فاعليته للعالم الحادث و لا بد أن تكون هذه واجبة الوجود مع حدوثها إذ لو استندت إلى الواجب تعالى- أو واجب وجود آخر قديم لم يكن العالم حادثا و ثانيهما أن عدم توحيد الفعل بمعنى المفعول عدم توحيد الذات لا يستلزمه تعدد الجهة في الذات المتعالية إذ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، س ره

331 (2) أو لأنها كمشية أحدية التعلق و لا العلم أنه فعلي و لا الإرادة أنها نافذة و أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و أن من أحب شيئا أحب آثاره- و لا الحكمة أنها في الإجادة و الإفاضة لا الإمساك فيداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء و لا غيرها من الغنى و التمامية و التكلم و أنه ما نفدت كلماته و لا يجوز الصمت عليه إلى غير ذلك، س ره

332 (1) بناء هذا على أن معنى قولهم العالم قديم بالزمان أنه قديم بزمانه و لا زمان للمفارقات المحضة و الجواب أن معنى هذا القول المشهور لو أريد بالعالم جميع ما سوى الله- مبني على التغليب أو المراد بالزمان المعنى الأعم من الدهر إذ الدهر روح الزمان و كذا قولهم العقول قديمة بالزمان يراد به الدهر أو الباء فيه للمصاحبة أي مصاحبة العلة للمعلول كالمعية القيومية و المقصود أنها محيطة بجميع الزمان، س ره

على الزمان و إن عنى به المعنى الأول فلم يجز أيضا لأن معناه أن الأجسام موجودة- مذ كان الزمان موجودا و هذا مشعر بأن الزمان[333] سابق على الأجسام فى الوجود و ليس كذلك فإن الأجسام سابقة الوجود على الزمان و الزمان متأخر عنها و إن كان ذلك بالرتبة و الذات و إن قال ليس المراد هذا و لا ذاك فنحن لا نعلم من قوله إلا ما فهمنا و قد تكلمنا على ما فهمناه و أما ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن العميان و إن زعم أن الأجسام موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم لأن الأجسام لا توجد أصلا حيث يوجد الحق لا الآن و لا قبله و لا بعده و من صار إلى أن العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطىء خطأ عظيما فحيث الحق بأحدية ذاته لا زمان و لا مكان و إن لم يخل منه زمان و لا مكان و لا ذرة من ذرات العالم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 164

فهو مع كل ذرة لكن لا ممكن و لا غير معه[334] فهو سابق الوجود على وجود العالم- كما أنه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة فى هذا الكتاب مثلا من غير فرق أصلا و من فرق بينهما فهو بعد فى مضيق الشبه و لم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنه جسم مكانى كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الإيمان الحقيقى الحاصل للعارف فى أول سلوكه و هو أنه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضى من غير فرق و هذا يقينى عند العارف و إن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى.

أقول إن ما ذكره هذا العارف غير كاف فى باب حدوث العالم إذ القائلون بقدم الأجسام الفلكية و أمهات العناصر قائلون بأن نسبته تعالى إلى المستقبل كنسبته إلى الماضى و ليسوا عاجزين عن إدراك كل ما أفاده حتى قوله إن الأجسام لا توجد حيث يوجد الحق الأول لا هذا الآن و لا قبله و لا بعده و هكذا كل معلول بالقياس إلى موجده و مع ذلك ذهبوا إلى تسرمد الأفلاك و غيرها[335] و لهم أن يفسروا قدم الأجسام بأن وجودها غير مسبوق بعدم زمانى فلا يرد عليه ما أورده أصلا فالمصير فى هذه المسألة إلى ما حققناه و تفردنا بإثباته فى هذه الدورة الإسلامية إذ حكماء الإسلام و سائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام و إلا لاشتهر

---

[333] (2) هذا مفهوم ضعيف لا يعبأ به في العلوم الحقيقية، س ره

[334] (1) و لهذا فالأشياء منتسبات إليه تعالى و لا نسبة له إليها بيت- 164

آنجا كه توئى چو من نباشد
كس محرم أين سخن نباشد

، س ره

[335] (2) أي كل فلك أو فلكي قديم نوعه بشخصه لأن كل نوع هناك منحصر في شخصه- و أما العنصر و العنصري فقديمان بالنوع خاصة لأن كل نوع هاهنا محفوظ بتعاقب أشخاصه- و الهيولى المشتركة العنصرية عندهم قديمة بشخصها لأن نوعها منحصر في شخص، س ره

منهم ذلک لأن الدواعی کانت مستوفرة علیها فی هذه الأزمنة و أقرب ما وقع الاحتجاج به فی هذا الموضع قول بعض المتقدمین من النصاری و هو أن العالم متناهی[٣٣٦] القوة و کل

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 165

٣٣٧

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة ؛ ج3 ؛ ص165

متناهی القوة متناهی البقاء فیستحیل أن یکون أزلیا فالعالم یستحیل أن یکون أزلیا و لا یرد علیه ما أورده صاحب المطارحات بأنا نقرر أن العالم متناهی قوة البقاء- لکنه غیر متناهی البقاء لا لذاته و لا لقوته بل لأن علته دائمة و هی یمدها بالقوة الغیر المتناهیة الآثار و الحرکات و غیرها أقول قوله غیر متناهی البقاء لا لذاته و لا لقوته- کلام مجمل مغلط لأنه إن أراد به أنه بحسب ماهیته الإمکانیة لیس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفائض علیها من الواجب یبقی و یدوم فلعل هذا غیر مقصود المستدل إذ ربما ادعی أن وجود هذه الجواهر الجسمانیة متناهی القوة لا أنها من حیث ماهیاتها لیست ذات قوة غیر متناهیة کیف و هی بحسب ماهیاتها لیست بموجودة فضلا عن کونها غیر متناهی القوة و إن أراد به أن ذاتها الوجودیة و هویتها الصادرة عن الجاعل ابتداء لیست بلا متناهی القوة إلا أنه یستمد من العلة الدائمة القوی و الآثار فنقول هذا یمکن علی وجهین.

أحدهما أن وجودها الشخصی[٣٣٨] المتناهی فی القوة و القدرة لا یبقی دائما- لکن یصدر منه الآثار و الأفاعیل الغیر المتناهی بإمداد المبدإ العالی کما یدل علیه ظاهر کلامه و هو فاسد فإن وجود الأعراض و الآثار و الأفعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده و الشخص الجوهری أقوی فی الوجود من جمیع ما یتبعه و فیض الوجود لا یصل إلیها إلا بعد أن یمر علی المتبوع الملحوق به ما یتفرع علیه فعدم تناهی الآثار[٣٣٩] و المعالیل یستلزم عدم تناهی العلة المتوسطة سواء کانت فاعلا قریبا- أو قوة قابلیة أو آلة أو موضوعا و لا ینتقض ما ذکرناه بالهیولی الأولی التی تقبل آثارا غیر متناهیة لأنها لا تقبل هذه الآثار إلا بورود الاستعدادات و القوی

---

336 (3) ذاتا و تأثیرا و تأثرا أما تناهي القوة ذاتا فلأن کل قوة جسمانیة منطبعة في محلها حلولا سریانیا فتقدر بقدره و تمسح بمساحته فتصغر بصغره و تکبر بکبره و تتناهی بتناهیه و أما تناهیها في التأثیر و التأثر فسیأتي، س ره

337 صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)، 9جلد، دار إحیاء التراث العربي - بیروت، چاپ: سوم، 1981 م.

338 (1) أي بنحو الثبات بناء علی نفي الحرکة الجوهریة و بنحو الوحدة العددیة بناء علی نفي المراتب لذلك الوجود، س ره

339 (2) هذا دفع لهذا الوجه لیبقی الوجه الثاني، س ره

الغير المتناهية- و ليست وحدتها الباقية إلا وحدة مبهمة تتجدد فى كل حين بتجدد الصور و القوى- و ثانيهما أن وجودها فى كل وقت و إن كان متناهى القوة إلا أنه يفيض من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 166

المبدإ فى كل وقت على مادتها قوة أخرى و هوية غير التى فاضت أولا فهذا قول بحدوث العالم و دثوره فيكون كل شخص منه مسبوقا بعدم زمانى أزلى و هو عين مقصود القائل المنتحل بإحدى الملل الثلاث أعنى التهود و التنصر و الإسلام نعم لو منع قول القائل إن العالم متناهى القوة بأن من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه إلا أنك ستعلم من طريقتنا أن الصور المفارقة ليست بما هى مفارقة- من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم و جميع ما فيه متناهى القوة غير باق و لا دائم بالعدد بل بالمفهوم و المعنى دون الوجود الشخصى و الهوية

فصل (36) فى حقيقة الآن و كيفية وجوده و عدمه

اعلم أن الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان و الثانى ما يتفرع[٣٤٠] عليه الزمان أما الآن بالمعنى الأول فهو حد و طرف للزمان المتصل فالنظر فى كيفية وجوده و كيفية عدمه.

أما كيفية وجوده فلما علمت أن الزمان كمية متصلة و كل كمية متصلة فإنها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل إلا بواحد من الأسباب الثلاثة- القطع و اختلاف العرض و الوهم لكن حصول القطع ممتنع[٣٤١] فى الزمان لما عرفت- فبقى الإمكان لأحد وجهين آخرين و ذلك بموافاة الحركة أمرا دفعيا كحد مشترك حدا مشتركا غير منقسم كمبدإ طلوع أو غروب و إما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية.

و إما كيفية عدمه فالكلام يستدعى تمهيد قاعدة أفادها الشيخ فى الشفاء و غيره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 167

و هى أن وجود الشىء[٣٤٢] الواحد الزمانى أو عدمه إما أن يكون دفعيا بأن يحصل- أو يعدم دفعة فى آن يختص به فإن استمر[٣٤٣] كان ذلك الآن أول آنات حصول الوجود أو العدم و إن لم يبق[٣٤٤] كالأمور الآنية كان

---

340 (1) و يقال له الآن السيال و هو الراسم للزمان كالحركة التوسطية الراسمة للقطعية، س ره

341 (2) لأن قطع الزمان مستلزم لقطع الحركة الفلكية و قطع الحركة الفلكية مستلزم لسكون الفلك و هو محال و أيضا قطع الزمان في القوة انقطاع الفيض، س ره

342 (1) أعم من أن يكون زمانيته بأنه في نفس الزمان أو أنه في طرفه الذي هو الآن- فإن ما في الآن أيضا زماني لأن الآن طرفه و حينئذ فصح كون الزماني مقسما للآني و الزماني- بالمعنى الأخص، س ره

343 (2) كالمماسة التي تبقى زمانا، س ره

مجرد ذلک الآن لا غیر ظرف الحصول- و أما أن یکون تدریجیا بأن یکون الشیء الوحدانی له هویة اتصالیة لا یمکن أن یتحصل إلا فی زمان واحد متصل علی سبیل الانطباق علیه و یعبر عن ذلک بالحصول علی سبیل التدریج و لا یلزم أن یکون حصول ذلک الشیء حصول أشیاء کثیرة فی أجزاء ذلک الزمان لأنه من حیث هویته لیس بملتئم عن أشیاء کثیرة بل هو شیء واحد- من شأنه قبول القسمة إلی أجزاء فهو قبل عروض القسمة لیس إلا شیئا واحدا منطبقا علی زمان واحد و لا یکون لذلک طرف یوجد هو فیه لأن وجوده ممتنع الحصول- فی طرف زمان أو حد من حدوده بل واجب أن یحصل مقارنا لجمیع ذلک الزمان- و أما بعد عروض القسمة فیکون حصول أجزائه فی أجزاء ذلک الزمان شیئا بعد شیء- فهذا الحاصل أعنی ما یکون له حصول واحد تدریجی لا یکون له آن ابتداء الحصول- بل ظرف حصوله إنما هو الزمان لا طرفه و إما أن یکون زمانیا[٣٤٥] بأن یکون حصول الوجود أو العدم فی نفس الزمان لا فی طرفه و لا فیه علی سبیل الانطباق علیه إذ لا یکون للشیء الحاصل هویة اتصالیة ینطبق علی الزمان بل إنما یختص حصوله بذلک

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 168

الزمان علی معنی أن لا یمکن أن یوجد[٣٤٦] أو یفرض فی ذلک الزمان آن إلا و یکون ذلک الشیء حاصلا فیه و لا یکون لذلک الحاصل آن أول الحصول أصلا لا طرف ذلک الزمان و لا آن آخر فیه و تقریر القول علی هذا الأسلوب مما یضمحل به کثیر من الشکوک.

منها ما ذکره صاحب الملخص أن وجود الشیء بتمامه أو عدمه إما أن یحصل شیئا فشیئا فیکون فی زمان علی وجه الانطباق علیه و الانقسام إلی أجزاء حسب انقسامه أو دفعة واحدة فیکون فی آن قطعا و هو آن أول الحصول لوجوده أو عدمه- و کذلک نقول وجود الشیء أو عدمه إما أن یحصل[٣٤٧] دفعة فیکون فی آن هو أول الآنات لحصوله ضرورة أو لا دفعة بل قلیلا قلیلا فیکون لا محالة فی زمان ینطبق علیه- فکیف یتصور هناک الواسطة فکیف یتصور حدوث لیس له آن أول فإنه مندفع بأن کلا من هذین القسمین أعنی وجود الشیء أو عدمه یسیرا یسیرا و وجود الشیء أو عدمه دفعة بمعنی الذی یحصل فی آن واحد یختص به

---

344 (3) کالوصولات إلی حدود المسافة حین الحرکة، س ره

345 (4) و التقسیم الأوفی لکون الشيء وعاء من الأوعیة أن الشيء إما في السرمد کواجب الوجود تعالی شأنه و إما في الدهر الأیمن الأعلی کالعقول و إما في الدهر الأیمن الأسفل کالنفوس الکلیة و إما في الدهر الأیسر الأعلی کالمثل المعلقة و إما في الدهر الأسیر الأسفل کالطبائع الکلیة و الدهریة و إما في الآن و إما في الزمان علی وجه الانطباق- و إما في الزمان لا علی وجه الانطباق و أمثلتها في الکتاب، س ره

346 (1) إن قلت إذا أمکن حصوله في الآن فیکون آنیا قلت المراد بالآن هنا هو الآن السیال و هو لا ینافي الزمان بل راسمه و أیضا سیجيء في رد من یقول إن المتحرک في کل آن من آنات زمان حرکته یخلو عن الحرکة و السکون لأن الحرکة یمتنع وقوعها في الآن و السکون عدم شأني و إذ لا یمکن الحرکة في الآن فلا یمکن السکون فیه إن المتحرک في کل آن من آنات زمان حرکته متصف بالحرکة التي في الآن و رفع الأخص لا یستلزم رفع الأعم، س ره

347 (2) الفرق بین الترديدين أن أحدهما ترديد بین النفي و الإثبات أي الحصول دفعة أو لا دفعة بخلاف الأخیر و أیضا أحدهما النفي الزماني لا علی وجه الانطباق و الآخر لنفي الحدوث بلا ابتداء، س ره

ابتداء وجود الشیء أو عدمه لیس مقابلا صریحا للآخر و لا لازما لمقابله و إن مقابل الذی یوجد یسیرا یسیرا[348] إما

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 169

لا یوجد یسیرا یسیرا و هو أعم من أن یوجد مختصا حدوثه بآن و من أن یوجد لا کذلک و کذا مقابل الذی یوجد مختصا حدوثه بآن أعم من أن یوجد یسیرا یسیرا- و من أن یوجد لا کذلک فالواسطة محتملة و هی أن یکون الشیء[349] موجودا بتمامه- فی جمیع الزمان و فی کل جزء من أجزائه و حد من حدوده لا علی الانطباق و لا یکون موجودا فی مبدإ ذلک الزمان و البرهان و الفحص أوجبا وجود الواسطة فی حدوث الوجودات و کذا حال حدوث الأعدام فی الثلاث المذکور کما سنبین فسبیل البرهان علی تحقیق الأقسام علی سیاق ما فی الشفاء هو أن ینظر هل الآن المشترک[350] بین زمانین فی أحدهما الأمر بحال و فی الآخر بحال أخری و من المعلوم أن الذین هما فی قوة المتناقضین أو المتقابلین یمتنع خلو الموضوع عنهما جمیعا فی ذلک الآن ثم من الأمور ما یحصل فی آن و یتشابه حاله فی أی آن فرض فی زمان وجوده و لا یحتاج فی کونه إلی أن یطابق مدة کالمماسة و التربیع و غیر ذلک من الهیئات القارة فما کان کذلک فالشیء فی ذلک الآن الذی هو الفصل المشترک موصوف به.

و منها ما یقع وجوده فی الزمان الثانی وحده و الآن الفاصل بینهما لا یحتمله

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 170

کالحرکة التی لا یتشابه حالها فی آنات زمان وجودها بل یتجدد بحسبها فی کل آن- قرب جدید إلی الغایة و بعد عن المبدإ و هی إنما یحصل بعد الآن الذی هو الفصل المشترک أی فی جمیع الزمان الذی بعده و فی جمیع آناته و کذلک ما لا یقع إلا بالحرکة- کاللامماسة التی هی الفارقة بعد المماسة فلمثل هذه الأمور لا

---

348 (3) المراد من التدریج هنا معناه الأخص أعني ما هو المنطبق علی الزمان لا الأعم- فلا یرد علی المصنف قدس سره أن مطلق الحرکة معرف بالخروج من القوة إلی الفعل- یسیرا یسیرا فلا یکون الحرکة التوسطیة مقابلة له و هي الزماني لا علی وجه الانطباق کما سیأتي، س ره

349 (1) إلی قوله و لا یکون موجودا في مبدإ ذلك الزمان أي الآن حتی یکون أینا- و الفرق بین الزماني علی وجه الانطباق و بین الزماني لا علی وجه الانطباق أن الأول لا بد أن یکون له امتداد و أجزاء مفروضة کما للزمان و یکون کل جزء منه في کل جزء من الزمان بخلاف الثاني إذ لا جزء له و لا امتداد کالحرکة التوسطیة فإنها بسیطة و لکن سیالة و کعدم الآن و الآني کما سیجيء فالأول کالحال حلولا سریانیا و الثاني کالحال حلولا طریانیا، س ره

350 (2) عبارة الشفاء هکذا بالحري أن نتعرف هل الآن المشترك بین زمانین في أحدهما الأمر بحال و في الآخر بحال الأخری قد یخلو الأمر فیه عن الحالین جمیعا أو یکون فیه علی إحدی الحالین دون الأخری فإن کان الأمران في قوة المتناقضین إلی آخر ما قال- و أما في کلامه قدس سره فلا خبر للمبتدإ و لو قال قدس سره حیث اختصر کلام الشیخ في الآن المشترك کان أظهر و لعله أراد بکلمة هل مثل ما یقال في هل هو أو في هل البسیطة و هل المرکبة هذا بمنزلة أن یقال في وجود الشيء کما أن قولهم ما هو بمنزلة أن یقال ماهیة الشيء فمعنی کلامه أن ینظر وجود الآن، س ره

يكون أول آنات التحقق- و إلا فإما أن يتصل[٣٥١] ذلک الآن بالذی هو الفصل المشترک فيلزم تشافع الآنات أو يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشیء فی ذلک الزمان عن الحرکة و السکون و المماسة و اللامماسة مثلا و بالجملة الحرکة التوسطية موجودة قطعا و لا يحصل فی الآن الذی هو طرف الزمان الحرکة القطعية الحادثة لأنه آخر آنات السکون- و أيضا ذلک الآن منطبق علی طرف المسافة و مبدإها[٣٥٢] فکيف يصدق أن المتحرک بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدإ المسافة و منتهاها و أما بعد ذلک الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحرکة و لا جزء من أجزائه و لا يمکن أن يتلو ذلک الآن آن آخر فيقع التتالی بين الآنات فإذن هی موجودة فی زمان ما و فی کل آن منه و ليس لها آن ابتداء الحصول و کذلک ما لا يتم حصوله إلا بالحرکة[٣٥٣] و لا يستدعی قدرا معينا من الحرکة القطعية و أيضا ما يختص وجوده[٣٥٤] بآن فقط کالأمور

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 171

الآنية الوجود فهو إنما يعدم فی جميع الزمان الذی طرفه ذلک الآن و فی جميع الآنات- الذی فيه بعد ذلک الآن و لا يکون لعدمه آن أول يختص به ابتداء حصول العدم فإذا عرفت هذه الأصول فلنتکلم فی کيفية عدم الآن بل عدم کل ما ينطبق عليه فإن هذا الآن أو الآنی إذا وجد فعدمه لا يخلو إما أن يکون تدريجيا[٣٥٥] و کان منقسما فيکون الآن زمانا و الآنی زمانيا هذا خلف و إن کان دفعة فإما أن يکون آن عدمه مقارنا لآن وجوده و هو تتالی الآنين و ذلک ممتنع و إما أن يکون متراخيا عنه و حينئذ لا يخلو إما أن يکون بين الآنين زمان متوسط فحينئذ يکون الآن مستمرا فی ذلک المتوسط و إما أن لا يکون بينهما متوسط[٣٥٦] فيلزم تشافع الآنات ثم الکلام فی عدم الآن الثانی کالکلام فی عدم الآن الأول و يلزم منه ترکب الزمان عن الآنات المتتالية و الکل محال فالحق أن عدمه فی جميع الزمان الذی بعده و هذا قسم ثالث من الحدوث و هو صحيح.

---

[351] (1) و لعلك تقول أولها الآن الفاصل فليس هنا آنان قلت الآن الفاصل إنما هو للسكون و لم يشرع المتحرك بعد في الحركة حتى يكون أول آنات وجوده فالآن الأول من آنات وجوده لا بد أن يكون تاليا للآن الفاصل، س ره

[352] (2) و أيضا الحركة التوسطية و إن كانت بسيطة لكنها ليست قارة حتى تتحقق في الآن بل بسيطة سيالة نعم يناسبها الآن السيال و هو فاعل الزمان بل هو هو و أيضا الحركة التوسطية كما قال الشيخ تجدد الحال و تجدد القرب و البعد و لعدم تشابه حال الحركة 170 قال أفلاطون الحركة هي الخروج عن المساواة فلا يحتملها الآن، س ره

[353] (3) كزاوية المسامتة على ما سيجيء، س ره

[354] (4) كمماسة رأس مخروط يمر برأس مخروط ساكن و المخروطان حقيقيان منتهيان بالنقطة فهذه المماسة آنية و عدمها زماني لا على وجه انطباق كالحركة التوسطية و كذا تماس كرتين أحدهما ساكنة و الأخرى مارة عنها بعد التماس، س ره

[355] (1) لا يقال عدم المماسة ليس آنيا بل زماني و لم يلزم انقسام المماسة لأنا نقول- لم يكن عدم المماسة زمانيا على وجه الانطباق فالمراد بالتدريج هنا التدريج بالمعنى الأخص كما في الزمان المنطبق لا الأعم المأخوذ في تعريف مطلق الحركة الشامل للتوسط و القطع بقولهم الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجا بل التدريج الحقيقي إنما هو في الحركة الحقيقة التي هي التوسط، س ره

[356] (2) أي زمان متوسط فيكون بينهما آن تحقيقا لمعنى التراخي كما أتى بصيغة الجمع، س ره

فإن قلت هب أن عدم الآن فی جمیع الزمان الذی بعده لکن لیس کلامنا فی مطلق عدمه بل فی ابتداء عدمه و من المعلوم أنه لیس ابتداء عدمه فی جمیع الزمان الذی بعده فهو إما أن یحصل تدریجا أو دفعة فیعود الإشکال.

قلنا الابتداء للشیء له معنیان[٣٥٧] أحدهما طرف الزمان الذی یحصل فیه ذلک

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 172

الشیء و ثانیهما الآن الذی یحصل فیه أولا فنقول إن ابتداء عدم ذلک الآن بالمعنی الأول هو نفس وجود ذلک الآن و أما الابتداء بالمعنی الثانی فلا یکون لعدمه ابتداء بهذا المعنی و قد عرفت أنه لا یلزم أن یکون لکل حادث ابتداء یکون هو حاصلا فیه فإن الحرکة لیس لها ابتداء یکون الحرکة حاصلة فیه و کذلک السکون[٣٥٨] و اعلم أنه یندرج فی النوع الأول أعنی ما یکون حصوله دفعة الآن و جمیع الأمور الآنیة کالوصولات إلی حدود المسافات[٣٥٩] و الوصول إلی ما إلیه الحرکة و التربیع- و التسدیس و سائر الأشکال و التماس و انطباق إحدی الدائرتین علی الأخری و أحد الخطین علی الآخر و کل ما یکون له ابتداء الحدوث ثم یستمر وجوده زمانا و یقع فی النوع الثانی أعنی الحصول التدریجی[٣٦٠] الحرکات القطعیة و مقادیرها من

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 173

الأزمنة و کل ما یتبعها من الهیئات[٣٦١] الغیر القارة بالذات أو بالعرض کالأصوات و أمثالها و یدخل فی النوع الثالث الحرکات التوسطیة و ما ینطبق علیها کحدوث الزاویة بالحرکة کزاویة المسامتة الحادثة بین خطین

---

357 (3) قد مر هذا في دفع بعض الشبهات التي في الحركة و توضيحه أن ابتداء الشيء قسمان أحدهما ما هو المحدود له و المخالف له بالنوع كالنقطة للخط و السكون للحركة و الآن للزمان و ثانيهما الجزء الأول منه الذي هو من سنخه و طبيعته كجزء أول من الخط أو الزمان أو التدريجي الآخر فالابتداء بالمعنى الثاني لا يكون للأمر التدريجي بل للممتد القار لبطلان الجزء الذي لا يتجزى و ما في حكمه فالجزء الأول الحقيقي لا يكون لهذه الأشياء فإن أقصر ما يتصور من الخط أو الزمان أو نحوهما قابل للقسمة الغير المتناهية و كذا كل قسم منها لكون الجزء في الممتدات بطبع الكل فالأجزاء متوافقة بالطبع و موافقة له فيه، س ره

358 (1) لعلك لا تذعن بهذا و تظن أنه آني كالأمور الآنيه الباقية لا لأنه تدريجي حتى لا يكون له ابتداء و لعله يوهمه بعض عبارات المصنف قدس سره سيما أن السكون عدم الحركة و الحركة ليست من الأمور الآنيه حتى يكون عدمها زمانيا إذ لو كان آنيا لزم تتالي الآنين فجوابك أن الكون الواحد البسيط الوارد على الموضوع في آن واحد على التدريج معيار الحركة و لذا يقال في تعريفها كون المتحرك متوسطا بين المبدإ و المنتهى- بحيث أي حد من حدود المسافة فرض لا يكون قبل آن الوصول حاصلا فيه و لا بعد آن الوصول حاصلا فيه فمعيار السكون أن يكون لما فيه الحركة كونان في الموضوع فلا يكون السكون آنيا بل زمانيا و أيضا السكون عدم الحركة و عدم الأمر التدريجي تدريجي كما سيجيء- فأوائل ذلك العدم تدريجي و يستعقب العدم التالي للحركة، س ره

359 (2) إذ علمت أن معنى الحركة في مقولة أن يكون للموضوع في كل آن فرد غير فرد الآن القبل و غير فرد الآن البعد و يقال معيار وقوع الحركة في مقولة أن يكون لها أفراد آنية، س ره

360 (3) أي بالمعنى الأخص فالمراد بالحركات الحركات القطعية، س ره

361 (1) إن قلت قد مثل الهيئات الغير القارة بالعرض بالأصوات فما الهيئات الغير القارة بالذات التي تكون تابعة قلت المراد بالقطعية و مقاديرها الحركة الفلكية و الزمان مقدارها فالتابعة هي الحركات المستقيمة القطعية و مقاديرها و كلها مشمول الزمان و يمكن أن يكون من بيانا للكل من المتبوع و التابع كزاوية المسامتة فلا أول لها مثل الحركة الحادثة هي بها و إن كان لها أول بمعنى آخر بخلاف الزاوية الحادثة من تقاطع خط على خط فإنها آنية، س ره

متطابقين موازيين لآخر يتحرک أحدهما عن الموازاة إلى المسامتة و كذا الانفتاق و الافتراق بين السطحين أو الخطين بالتمام و التقاطع بعد الانطباق و حدوث اللاوصول و اللامماسة و بالجملة كل ما لا يتم إلا بالحركة من غير أن ينقسم حصوله و عدم الأمور الآنية و الأعدام الطارية للحوادث بعد آخر آنات[٣٦٢] وجودها و غير ذلک مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر فى الآن الذى يتفرع وجوده على وجود الزمان و هو حده و طرفه الحاصل بأحد الوجهين[٣٦٣] المذكورين.

و أما الآن بالمعنى الآخر و هو الذى يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده أنا نقول أن المسافة و الحركة و الزمان ثلاثة أشياء متطابقة فى جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض فى المسافة شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه- كما يفعل النقطة الخط بسيلانها و كذا فى الحركة فقد عرفت أن الأمر الوجودى التوسطى منها و هو الكون فى الوسط بالحيثية المذكورة[٣٦٤] يفعل بسيلانه الحركة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 174

بمعنى القطع فإذا كان كذلک فلا محالة يكون للزمان شىء سيال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال و هو مطابق للحركة التوسطية و كما أن النقطة الفاعلة غير النقط التى هى الحدود و الأطراف و كذا الحركة التوسطية غير الأكوان الدفعية و الوصولات الآنية[٣٦٥] فكذلک الفاعل للزمان غير الآن الذى يفرض فيه و اعتباره فى ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته و سيلانه الزمان فتلطف فى سرک[٣٦٦]

فصل (37) فى كيفية عدم الحركة و ما يتبعها

اعلم أن القول فى عدم الحركة القطعية و الزمان الذى ينطبق عليها لا يخلو عن إشكال.

فمنهم من ذهب إلى أنها و كذا ما يطابقها من الزمان ينعدم فى غير ذلک الزمان أزلا و أبدا قائلا إن معنى عدم الحركة أن وجودها يختص بقطعة من الزمان و لا يوجد فى غيرها فيكون فى غير ذلک الزمان معدومة أزلا و أبدا.

---

[362] (2) أي حوادث آنية قارة تبقى بعد آن ابتداء وجودها، س ره

[363] (3) إما متعلق بالحاصل أي بقسمة الزمان بمجرد الوهم أو باختلاف الحوادث الواقعة فيه كما مر و إما متعلق بالطرف إذ قد مر أن ليس له طرفه بأحد معنييه و الأول أولى، س ره

[364] (4) أي كون الجسم متوسطا بين المبدإ و المنتهى بحيث أي حدود من حدود المسافة فرض لا يكون قبل آن الوصول حاصلا فيه و لا بعد آن الوصول حاصلا فيه، س ره

[365] (1) هي غير الوصول الواحد المتصل و غير الواحد المستمر السيال و هما زمانيان، س ره

[366] (2) و اقرأ و ارقأ فإن هذه آيات وجهه تعالى البسيط و ظهوره الواحد المحيط- فإنه واحد أحد و مع ظهوره في كل شيء لا انثلام في وحدته و بساطته إنما التفاوت في المظاهر لا في ظهوره و لو تراءى تفاوت في انتساب الظهور إلى المظاهر فباعتبار هذا الطرف من النسبة لا في ذلك الطرف منها و إن كان إثبات الطرف باعتبار عنوان النسبة و أما المعنون فالإضافة إشراقية لا تستدعي الطرفين كما لا يخفى على الإشراقي فهو الباقي و كل شيء هالك، س ره

و فيه بحث أما أولا فلأن الكلام[٣٦٧] فى زوالها أى طريان عدمها و نحو حدوث

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 175

ذلک العدم فلا يصح القول بأن ذلک فى الأزل و الأبد.

و أما ثانيا فإن العدم و الوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما و لا أيضا يجتمعان فى شىء واحد فإذا قلنا إن هذا التدريجى الوجود و إن وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه[٣٦٨] بطل العدم الذى بإزائه و لم يرتفع به عدم جزء آخر حتى وجد ذلک الجزء أيضا و ارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذى غيره ثابت عند وجود هذا الجزء و هكذا فعلم أن الشىء التدريجى كما أن وجوده تدريجى كذلک عدمه تدريجى أ لا ترى أنه وقع الاستدلال على أن عدم الآن ليس تدريجيا- و إلا لكان وجوده تدريجيا فكذلک حكم العكس فظهر من هذا أن وجود الشىء إذا كان تدريجيا كان عدمه أيضا كذلک فوقع الإشكال و احتيج إلى تدقيق نظر فنقول أولا يجب أن يعلم أن الحركة و الزمان من الأمور الضعيفة الوجود بل الذى يحصل بالحركة كالزمانى من أفراد المقولة كالسواد المتدرج و الكم المتزيد فيه و غيرهما- وجوده الزمانى ضعيف مختلط بالعدم فكما أن وجوده على هذا الوجه تدريجى فكذلک عدمه فزمان وجوده زمان عدمه[٣٦٩] فإذا علمت ما ذكرناه فاعلم أن الحركة لها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 176

اعتباران أحدهما اعتبار أنها خروج شىء آخر من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا- فالمنظور إليه حال تلک المقولة و نحو وجودها التدريجى و الثانى اعتبار الحركة فى نفسها و النظر فى نحو وجودها و هو غير النظر فى نحو وجود المقولة و الشىء الزمانى التدريجى و الحركة بهذا الاعتبار و فى هذا النظر ليس وجودها

---

[367] (3) أي إن الكلام في كيفية انعدامها بعد وجودها الذي يعبر عنه بالزوال لا في مطلق عدمها الذي يصدق في غير زمان وجودها حتى يقال إنها معدومة قبل وجودها أزلا- و بعد وجودها أبدا، ط مد

[368] (1) و اللم فيه أن كل جزء مفروض من أجزاء الحركة هو فعلية بالنسبة إلى الجزء السابق المفروض الذي كان قوته و قوة الجزء اللاحق المفروض الذي سيصير فعليته فالقوة و الفعل متشابكان فيها و مختلطان و قوة الشيء و فعليته هما عدمه و وجوده فالحركة كما توجد تدريجا كذلك تعدم تدريجا بعين وجودها التدريجي، ط مد ظله

[369] (2) و من فروعات ذلك أن عدم العالم الطبيعي التدريجي الوجود السيال الهوية- لا يكون في الزمان اللاحق و لا يكون له عدم لاحق زماني للزوم الخلف بل عدمه عدمات كما أن حدوثه حدوثات و قد قال المصنف قدس سره في كثير من كتبه إن زمان حدوث العالم زمان بقائه فكما أن زمان إحداث النفس الإنسانية بما هي نفس متدرجة الحصول- جميع أزمنة بقائها أي إحداثاتها فجعلها و تخمير طينتها من الملكات العلمية من أول عمر الإنسان إلى آخره و لا يستتم في الآن مثلا فلم يتم خلقتها بتوليد متعلقها و تعلقها به بل زمان حدوثها مجموع أزمنة بقائها و لهذا يقال في تعريف الإنسان حيوان ناطق مائت و كذا زمان عدمها أي أعدامها المتشابكة بوجودها التدريجي مجموع أزمنة وجودها- فكذلك إحداث الإنسان الكبير و هو العالم فلا يمكن إحداثه إلا بالتدريج و ذلك من نقصه الذاتي لأن له وجودا تجدديا سيالا و لا فتور في الجاعل الحق لأن أمره أن يقول للشيء كن فيكون فقد ظهر سر خلقة العالم السماوي و الأرضي في ستة أيام و هي مدة عمر العالم و لا يحصيها إلا الله تعالى لعدم التجديد في فيضه و هي مدة أيام دعوة أولي العزم من الرسل الستة فمدة بقاء كل رسول منهم و بقاء آدابه و بقاء أوصيائه الاثني عشر ألف عام باعتبار مظهرية ألف من أسماء الله تعالى و هو يوم واحد ربوبي عند الله و إن كان آلافا نجومية اليوم السادس يوم نزول القرآن من أول ظهور الخاتم و آدابه إلى آخر أولياء أمته و دولتهم التي هي دولته الحقة و لا انقطاع لكليته و سعة وجوده و لذا كان نبيا و آدم بين الماء و الطين و إن من شيعته لإبراهيم و لسعة روحانيته كان عقلا كليا شاملا كل العقول- ثم إن المدة و إن كانت ستة أيام أو آلاف ألوف إلا أنها بالنسبة إلى الحق كلمح بالبصر أو هو أقرب جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة، س ره

تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا أيضا بل هى بهذا الاعتبار دفعية[370] الوجود و لها ماهية هى تدريج شىء آخر- و ليست تدريجا لنفسها فإن وقوع الحركة فى الحركة محال كما مر[371] و كذا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 177

حكم الزمان فإنه مقدار حصول الشىء تدريجا و ليس مقدارا لنفسه و لا مقدارا لماهية كون الشىء التدريجى الوجود و معناه ففى كل من الحركة و الزمان و ما يجرى مجراهما يعقل وجودان و عدمان أما الوجودان فأحدهما نفس الوجود الذى يحصل بالتدريج و ثانيهما وجود نفس التدريج أو وجود الشىء المأخوذ مع صفة التدريج- على قياس الكلى المنطقى و العقلى و الأول تدريجى و الثانى دفعى و بهذا الاعتبار حكم بأن الحركة وجودها فى الذهن و أما العدمان فعدم هو جزء حصول الأمر التدريجى و عدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا التفصيل أن من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا و من قال زمان عدمها غير زمان وجودها- و زمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ أيضا.

و اعلم أنه قد ذكر الشيخ فى مثل هذا المقام قوله و أنت تعلم أنه ليس للمتحرك- و الساكن و المتكون و الفاسد أول هو متحرك فيه أو ساكن أو متكون أو فاسد إذ الزمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية.

و اعترض عليه صاحب الملخص و قال أما أنه ليس للمتحرك و الساكن أول- يكون فيه متحركا أو ساكنا فهو حق و أما أنه ليس للمتكون أو الفاسد أول آن يكون فاسدا أو متكونا فليس كذلك فإن الكون و الفساد إنما يكون بحدوث الصورة و عدمها و الشيخ معترف بأن حدوث الصورة و عدمها يكون دفعه و فى الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغى.

أقول أما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بأن حصوله دفعى و أما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا بد لمن ذهب إلى أن الأكوان الصورية دفعيات- أن يكون فسادها عنده من الحوادث التى لا أول لحدوثها فيكون من القسم الذى- هو واسطة بين الدفعى و التدريجى، لكن الحق عندنا أن الكون[372] و الفساد كلاهما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 178

---

[370] (1) هذا بظاهره مناقض لما سبق منه و من الشيخ أن القطعية زمانية على وجه الانطباق و التوسطية زمانية لا على وجه الانطباق و أن الابتداء لها فلو كانتا دفعيتين كان لهما ابتداء اللهم إلا أن يقال دفعية وجود الحركة باعتبارين أحدهما اعتبار وجودها فإن ماهيتها و إن كانت نفس التدريج بالحمل الأولي لكن وجودها دفعي فللوجود بما هو وجود حكم و للماهية حكم و ثانيهما أن وجودها في الخارج بتبعية المقولة بنحو الربط كآلة اللحاظ و أما بما هي شيء بحياله لا تجدد الشيء فإنما هي في العقل و كلما في العقل فهو دفعي لا زماني إذ المعقول مجرد فتأمل، س ره

[371] (2) قد أشرنا سابقا إلى أنه غير ممتنع بل واقع و إنما يستحيل وقوع التدريج في التدريج إذا لم يقف على حد نظير استحالة عروض العرض للعرض إذا لم ينته إلى موضوع جوهري، ط مد

[372] (1) لقولنا بالحركة الجوهرية بخلاف الشيخ اللهم إلا أن يكون أنطقه الله بما هو في قوة القول بالحركة الجوهرية، س ره

مما يقع تدريجا و إلا فيلزم خلو الهيولى[٣٧٣] عن الصورة فإن الماء إذا صار هواء لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء و لا فى آن هو آخر زمان المائية بل فى آن غير ذلک الآن فيلزم إما تتالى الآنين و هو محال و إما تعرى المادة عنهما جميعا و هو الذى ادعيناه و لعل الشيخ قد أنطقه الله بالحق حيث دل كلامه بأن كلا منهما يوجد فى زمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية

فصل (38) فى أن الآن كيف يعد الزمان

العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مرة بعد أخرى لم يبق منه شيء و ليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان و قد يعنى ما يهيئ الشيء لقبول العد بالمعنى الأول[٣٧٤] و الآن عاد بهذا المعنى للزمان إذ هو معط له معنى الوحدة و معط له الكثرة بالتكرير فقد عرفت أن الزمان متصل و المتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزى و التجزئة لا تحصل إلا بإحداث الفصول و إذا حدثت الفصول صار المتصل منقسما إلى أقسام و يمكن تعديده بشيء من أجزائه- كالخط إذا جزئ بأجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى أنه لو لا حصول النقط لما حصل التعديد و تلک الأقسام عادة للخط بالمعنى الأول فكذلک الحال فى نسبة العادية إلى الآن و إلى أقسام الزمان فى أن نسبته إلى كل منهما بمعنى آخر.

قال بعض الفضلاء إن الآن فاصل للزمان باعتبار و واصل له باعتبار آخر- أما كونه فاصلا فلأنه يفصل الماضى عن المستقبل و أما كونه واصلا فإنه حد مشترک بين الماضى و المستقبل[٣٧٥] و لأجله يكون الماضى متصلا بالمستقبل و يجب أن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 179

يعلم أنه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات و اثنان من حيث الاعتبار لأن مفهوم كونه نهاية للماضى غير مفهوم كونه بداية للمستقبل و أما من حيث كونه واصلا- فهو يكون واحدا بالذات و الاعتبار جميعا لأنه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما

فصل (39) فى كيفية تعدد الزمان بالحركة و الحركة بالزمان و كيفية تقدير كل منهما بالآخر[٣٧٦]

---

373 (1) هذا في نفسه برهان على الحركة الجوهرية في كينونة الصورة الجوهرية بعد مثلها، ط مد

374 (2) فيكون من باب تسمية السبب باسم المسبب، س ره

375 (3) فهو متساوي النسبة إلى الطرفين و أيضا لما كان الحد المشترك بحيث لا يزيد أحدهما بإضافته لم يكن له مقدار فلم يكن حاجبا بينهما فكان واصلا، س ره

376 (1) عطف تفسيري لما قبله، س ره

أما المطلب الأول فقد عرفت أن اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان و لا شک أن وقوع الحركة فی کل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذی بحذائه فالحركة عادة للزمان[٣٧٧] علی معنی أنها توجد أجزاؤه المتقدمة و المتأخرة و الزمان عاد للحركة من حيث إنه عدد لها لأن الحركة تتعين مقدارها بالزمان مثال ذلک[٣٧٨] أن وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة و أما وجود عددهم و عشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فإن العشرة عشرة لذاتها و المعدود بالعشرة عشرة بواسطتها و كذا الزمان و الزمانی

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 180

كالحركة فإن الزمان وجوده نفس المقدار و هو معلول للحركة من جهة وجوده- لا من جهة كونه مقدارا فإن كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة علی وجهين أحدهما يجعلها ذا قدر[٣٧٩] و الثانی بدلالتها علی كمية قدرها و الحركة تقدر الزمان بمعنی أنه يدل علی قدره بما يوجد فيه من التقدم و التأخر[٣٨٠] و بين الأمرين فرق و أما الدلالة علی القدر[٣٨١] فتارة مثل ما يدل المكيال علی المكيل- و تارة مثل ما يدل المكيل علی المكيال كما أن المسافة قد تدل علی قدر الحركة- فيقال مسير فرسخين و قد يدل الحركة علی قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذی يعطی المقدار بالذات هو أحدهما[٣٨٢] و هو الذی بذاته قدر و كمية و لأنه متصل فی جوهره صلح أن يقال طويل و قصير و لأنه عدد بحسب المتقدم منه و المتأخر صلح أن يقال إنه كثير و قليل.

حكمة مشرقية:

اعلم أن المسافة بما هی مسافة و الحركة و الزمان كلها موجود بوجود واحد و ليس عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها و يحكم علی كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيف أو كم أو نحوهما و الحركة هی تجددها و خروجها من القوة إلی الفعل و هی معنی انتزاعی عقلی و

---

[377] (2) لما ظهر من الفصل السابق أن العادة غير مخصوص بالجزء من المقدار أو العدد- بل يطلق علی ما يهيئ الشيء لقبول العد فهذا هو المراد هاهنا و لك أن تجعله بمعنی جاعل الشيء متعددا أي كل منهما مكثر للآخر و يرجع الأول، س ره

[378] (3) يعني أن الأشخاص في ذاتهم و في جوهرهم لا كمية لهم لا اتصالية و لا انفصالية- و الكمية الاتصالية باعتبار الجسم التعليمي و الانفصالية باعتبار العدد فكما أن العشرة مثلا كميتهم و بها تعينهم العددي كذلك الزمان كمية الحركة و قدرها و الزمان بالنسبة إلی الحركة بالجسم التعليمي بالنسبة إلی الطبيعي أشبه لكون كل منهما كما متصلا- و كون كل منهما عارضا غير متأخر في الوجود كما مر و سيأتي في الحكمة المشرقية بعيد ذلك، س ره

[379] (1) فالمقدر من التفعيل بمعنی الجعل ذا كذا كما في علم التصريف، س ره

[380] (2) الأولي بدلالته فالزمان بأنواعها كالعام و الشهر و الأسبوع و اليوم و الليل و الساعة و الدقيقة و غيرها يدل علی تعين مقادير الحركة، س ره

[381] (3) هكذا في النسخ و الأولی أن يكون علی القدر بدون الضمير المضاف و أما إليه كما يشهد به قوله فتارة و تارة و المكيال و المكيل لأن الزمان كما عرفت مكيال و الحركة مكيل و لو قررنا الضمير كان من باب الاكتفاء في العنوان عن الدلالة علی قدرها، س ره

[382] (4) متعلق بالزمان، س ره

اتصالها بعينه اتصال المسافة و الزمان قدر ذلک الاتصال و تعينه أو هی باعتبار التعين المقدارى فيحكم بعد التحليل و التفصيل- بعلية بعضها لبعض بوجه فيقال إن اتصال الحركة إنما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 181

فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة و لا نعنى بذلک أن اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة[٣٨٣] بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا إلى الحركة- فالمسافة كما أنها علة لوجود الحركة كذلک علة لاتصالها إذ يمكن لأحد أن يتصور حركة لا متصلة كما هی عند القائلين بالجزء[٣٨٤] و أما كون الزمان متصلا فليس ذلک بعلة لأن ماهيته الكم المتصل و الماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعى علة و علته ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعنى أن اتصالها من حيث إنه اتصال الحركة علة لوجود الزمان

فصل (40) فى الأمور التى فى الزمان

ذكر فى الشفاء و غيره أن الشىء إنما يكون فى الزمان إذا كان له متقدم و متأخر و هما لا يوجدان أولا و بالذات إلا للحركة و لذى الحركة ثانيا و بالعرض.

و أيضا فيه قد يقال لأنواع الشىء و أجزائه إنها فيه[٣٨٥] و الآن فى الزمان[٣٨٦]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 182

كالوحدة فى العدد و المتقدم و المتأخر كالزوج و الفرد فيه و الساعات و الأيام كالاثنين و الثلاثة فيه و الحركة فى الزمان كالمقولات العشر فى العشرية و المتحرک فى الزمان- كموضوع المقولات العشر فى

---

383 (1) إذ ليس هناك وجودان بل وجودهما واحد و جعلهما واحد بمقتضى الحمل فذلك الوجود مضافا إلى الفصل علة و مضافا إلى الجنس معلول، س ره

384 (2) لما أوهم قوله كذلك علة لاتصاله أن وجود الحركة غير وجود اتصالها أشار بهذا إلى أن الانفكاك في التصور لا غير، س ره

385 (3) و ذلك لأن استعمال كلمة في في المواضيع مختلفة فكون الشيء في المكان بنحو- و في الزمان بنحو و في المحل بنحو و في الموضوع بنحو و الوجود في الماهية بنحو و الماهية في الوجود بنحو و كذا الحركة في الزمان و الزمان في الحركة و الجنس في النوع و النوع في الجنس و غير ذلك كل بنحو، س ره

386 (4) بمناسبة أنه كما أن الواحد ليس بعدد كذلك الآن ليس بزمان بل مباين له نوعا و كون المقدم و المؤخر فيه كالزوج و الفرد في العدد إنما هو لكون الزمان بأنواعه و أجزائه غير خال عنهما كما أن العدد بأنواعه و أفراده غير خال عن الزوج و الفرد و كون الساعة و الدقيقة و اليوم و الليل و الأسبوع و الشهر و غيرها كالاثنين و الثلاثة و الأربعة و غيرها- لكونها أنواعا مثلها، س ره

العشرية و أما السكون فهو أمر عدمى لا يتقدر بالزمان لذاته و لكن لأجل أن الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم و التأخر[٣٨٧] فلا جرم يتوهم وقوعه فى الزمان.

أقول ما من جوهر إلا و له أو فيه ضرب من التغير كيف و قد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة أخرى و بتلك الجهة يقع فى الزمان لذاته[٣٨٨] ثم إن الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة- التى هى أقدم الحركات فى سائر المقولات سيما ما للجرم الأقصى و يتقدر به سائر الحركات الأينية و الوضعية و بواسطتها يتقدر التى فى الكيف و الكم[٣٨٩] و أما تجدد غيرها من المقولات كالإضافة و الملك و ما يجرى مجراهما حتى الأعدام و الإمكانات- فهى حركة بالعرض لا بالذات و فيها تقدم و تأخر فى الزمان بالعرض[٣٩٠] و أما الموجودات التى ليست بحركة و لا فى حركة فهى لا يكون فى الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية يسمى بالدهر و كذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 183

حيث تغيرها بل من حيث ثباتها[٣٩١] إذ ما من شيء إلا و له نحو من الثبات و إن كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية أيضا دهرية و إن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعية هى السرمد و ليست بإزاء هذه المعية و لا التى قبلها تقدم و تأخر- و لا استحالة فى ذلك فإن شيئا منها ليس مضايفا للمعية حتى تستلزمهما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 184

المرحلة الثامنة فى تتمة أحوال الحركة و أحكامها[٣٩٢]

---

387 (1) الأظهر أن يقال لكن لأجل أن السكونين يكتنفان الحركة إلخ، س ره

388 (2) هذا لا يلائم ما سيذكره من كون الحركة في آن تجدد سائر المقولات كالإضافة و الملك و ما يجري مجراهما بتبع الجوهر من الحركة بالعرض كما لا يخفى، ط مد

389 (3) أي بواسطة الحركات الأينية فقد سبق أن الحركة المكانية أقدم من الكيفية و الكمية لحاجتهما إليها بلا انعكاس و أن الوضعية الفلكية أقدم الجميع و يمكن على بعد إرجاع الضمير إلى الحركة المستديرة لمكان قوله يتقدر أي يتقدران بها لكونها فاعل الزمان، س ره

390 (4) عد حركة المقولات بتبع حركة الجوهر الذي هو موضوعها من الحركة بالعرض ينافي كون وجودها لموضوعها و خاصة بناء على ما ذهب إليه من كون وجود العرض من مراتب وجود موضوعة و كيف يتصور لوجود العرض ثبات و سكون مع تغير وجود موضوعة و حركته و لو كان كذلك لاستغنى في وجوده عن وجود موضوعه هذا خلف- فالحق أن هذه المقولات العرضية متحركة حقيقة بتبع حركة الجوهر لا بالعرض، ط مد

391 (1) أي من حيث وجودها فقد مر في أول هذا السفر أن كل موجود و إن كان جسما- أو جسمانيا بما هو موجود موضوع العلم الإلهي كما أنه بما هو جسم واقع في التغير موضوع الطبيعي و بما هو متكمم موضوع الرياضي لكن ليعلم أن الدهرية في هذه المعية أدنى من الدهرية التي في نفس المفارقات المحضة فإن الدهر وعاء المفارقات و المتغيرات باعتبار جهتهما النورانية من صقع الدهريات كما أن الدهريات الثابتات من حيث انتسابها إلى الثابت السرمدي وعاء وجودها ليس هو الدهر بل إنها من هذه الجهة من صقع السرمدي و وعاء وجودها السرمد و لكن سرمد الحق حق السرمدي الحق الواجب بالذات إذ السرمد يجري مجرى الوعاء للوجود الحق الحقيقي تعالى شأنه و جل بقاؤه عن التمادي الدهري فضلا عن الزماني و عن الامتداد العرضي و الطولي الذي في السلاسل العرضية، س ره

392 (1) هكذا في أكثر النسخ و الظاهر أنه غلط من النساخ لأن مبحث الحركة معنون بالفصل كما مر فكيف يعنون بعض متممات لواحقها بالمرحلة، س ره

فصل (1) فی ما منه الحرکة و ما إلیه الحرکة و وقوع التضاد بینهما الذی منه الحرکة و الذی إلیه فی الکیف و الکم یتضادان أو یکونان کالمتضادین[393]

أما فی الکیف فکالحرکة من السواد إلی البیاض و هما متضادان بالحقیقة و کالحرکة من الصفرة إلی النیلیة و هما کالمتضادین لکون أحدهما أقرب إلی البیاض- و الآخر إلی السواد و أما فی الکم فمثل الحرکة من الأکثر حجما[394] فی طبیعته إلی الأقل حجما فیها و هما الطرفان و کالحرکة من الذبول إلی النمو الذین لیسا فی الغایة و هما بین المتضادین[395] و أما فی الأین فالأیون و إن کانت فی ذاتها متشابهة- إلا أنها بحسب الجهات یقع فیها التضاد فالحرکات الطبیعیة فی الأین إن وقعت من

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 185

الطرف الأقصی إلی الطرف الأدنی کانت من الضد إلی الضد إذ لا جهة طبیعیة إلا هاتین و إن وقعت فی البین فطرفاها کالمتضادین[396] و أما التی لا تکون بالطبع فطرفاها- لا یخلوان عن التضاد بوجهین أحدهما أن الأیون کأجزاء المقادیر لا یمکن اجتماعها فی حد واحد و ثانیهما مبدئیة المبدإ و منتهویة المنتهی وصفان متضادان کما ستعرف- فحینئذ یصیر الطرفان متضادین بالعرض و أما الحرکات المستدیرة فلیس المبدأ و المنتهی فیها کما توهمه بعض أنه نقطة[397] بل جوهر الحرکة مما یستدعی کل قطعة منها مبدأ و منتهی لا یجتمعان ففی الوضعیه کل وضع من أوضاع الجسم المتحرک یصح أن یفرض مبدأ و منتهی باعتبار عدم اجتماع زمانیهما[398] فعلم أن الذی یعرض له المبدئیة أو المنتهائیة قد یکون وجوده بالقوة و قد یکون وجوده بالفعل و کذا مبدئیته و منتهائیته و لکل منهما قیاس إلی الحرکة و قیاس إلی الآخر فقیاس کل منهما إلی الحرکة قیاس التضایف إذ المبدأ مبدأ لذی المبدإ و أما قیاس کل منهما إلی الآخر فلیس بتضایف إذ لیس إذا عقل المبدأ عقل المنتهی و من الجائز وجود حرکة لا بدایة لها أو لا نهایة لها کحرکات أهل الجنة و إذ هما وجودیان فلیس تقابلهما بالسلب و الإیجاب و لا بالعدم و الملکة فلم یبق إلا التضاد.

فإن قلت فکیف یجتمعان فی جسم واحد و الأضداد من حقها عدم الاجتماع.

---

[393] (2) الذي يهدي إليه صريح البرهان في هذا الباب أن الحركة تبتدي من قوة محضه و إن كانوا يعدون الفعلية التي تنتهي إليه الحركة من جانب أو له مبدأ لها و تنتهي إلى فعلية محضة خالية عن القوة التي يتضمنه متن الحركة و من المعلوم أن القوة و الفعل- بما هما كذلك متباينتان متنافيتان و أما وقوع التضاد الاصطلاحي بين المبدإ و المنتهى في الحركة فلا دليل عليه و إن وقع ذلك في بعض الموارد فإنما هو من الاتفاق، ط مد

[394] (3) أي المعتبر في التضاد هاهنا الصغر و الكبر المترقبان من نوعه لا الصغر كما في الخردلة و الكبر كما في الفلك الأقصى، س ره

[395] (4) أي كالمتضادين، س ره

[396] (1) أي بين الجهتين الطبيعتين و هذا هو الأكثر بل لا تحقق لما من الطرف الحقيقي إلى الطرف الآخر الحقيقي في العين، س ره

[397] (2) بل أنه وضع و لا وضع بعينه و بشخصه بل مثله كما مر، س ره

[398] (3) و هما ما في الأجزاء الغير المجتمعة و فيها أيضا مبدأ و منتهى يجتمعان و هما الإضافيان- فإن كل مبدإ بالقوة فيها منتهى لما قبله و كل منتهى بالقوة مبدأ لما بعده و هذان القسمان مع المبدإ بالفعل و المنتهى بالفعل أعني الطرفين يصيران ثلاثة، س ره

قلنا الأضداد يجوز اجتماعها فی موضوع بعید لها و الموضوع القریب للمبدئیة و المنتهائیة لیس الجسم بل أطرافه و حالاته

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 186

فصل (2) فی نفی الحرکة عن باقی المقولات الخمس بالذات

قد مر کلام إجمالی فی هذا و نزیدک بیانا فنقول

أما المضاف

فطبیعة غیر مستقلة- بل تابعة فمتبوعها إن تحرک تحرکت أو سکن فسکنت أو زاد فزادت أو نقص فنقصت- أو اشتد فاشتدت أو ضعف فضعفت کل ذلک بالعرض لا بالذات.[٣٩٩]

و أما متی

فقال الشیخ فی النجاة وجوده للجسم بتوسط الحرکة فکیف یکون الحرکة فیه فإذ کان کل حرکة فی متی[٤٠٠] فلو کانت فیه حرکة لکان لمتی متی آخر[٤٠١]

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 187

هذا خلف و قال فی الشفاء یشبه أن یکون الانتقال فی متی واقعا دفعة لأن الانتقال من سنة إلی سنة و من شهر إلی شهر یکون دفعة أقول قد مر تحقیق کون الحصول التدریجی لشیء إذا اعتبر نفسه یکون دفعیا[٤٠٢] و

---

399 (1) قد عرفت أن ذلك بالتبع و هو غير ما بالعرض، ط مد

400 (2) أي إذا كان في الواقع كل حركة في متى و كلمة في هنا كون الشيء في الزمان- إذ الزمان من الستة الموقوف عليها لكل حركة فلو كانت في متى حركة و كلمة في هنا- ككون الحركة في المقولة لكان لمتى متى آخر و إنما قال الشيخ وجوده للجسم بتوسط الحركة إذ قد مر نقلا عن الشفاء أن الشيء إنما يكون في الزمان إذا كان له مقدم و مؤخر، س ره

401 (3) تركب الحركة بمعنى وقوع الحركة في الحركة لا يوجب إلا تبطؤ الحركة- فلو فرض في متى حركة لم يوجب إلا تبطؤ الزمان في مروره و لا ضير فيه إذا لم يؤد إلى التسلسل و الذي نراه من حركة جميع المقولات بتبع حركة الجوهر لا بعرضه إنما يوجب عروض حركة ملائمة لحركة الجوهر لجميع المقولات المكتنفة به و عروض زمان مشابه لها لتلك المقولات أيضا و ليس إلا كالعائق الذي يعوقها عن أن تعصى موضوعها الجوهري- فيتخلف عن مصاحبته بالتأخر عنه أو التقدم إليه فيشبه حال الأعراض في حركتها بتبع حركة الجوهر مع حركتها في نفسها أو سكونها حركة جالس السفينة بتبعها لا بعرضها ثم حركته في نفسه أو سكونه.

و من هنا يظهر عدم تمام ما ذكر الشيخ ره أما قوله وجوده للجسم بتوسط الحركة- فكيف يكون الحركة فيه ففيه أن الذي فيه من الحركة بالعدد غير الحركة التي هي علته و واسطة حصوله للجسم و لا دليل على امتناعه و أما قوله إذ كان كل حركة في متى- فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر هذا خلف ففيه أن متى الثاني لا يوجب إلا إمعان الجوهر في متى الأول و بطء مروره و لا محذور فيه ما لم يكن هناك تسلسل، ط مد

402 (1) إنما صرف كلام الشيخ عن ظاهره لأن المتى و هو الكون في الزمان للحركة- و لذي الحركة بما هو ذو الحركة و كونهما في الزمان مثل نفس الزمان على سبيل الاتصال التدريجي فانتقال المتمتي من متى إلى متى إنما هو على نعت الاتصال التدريجي لا أنه دفعي- إذ لا مفصل في الظرف و لا في المظروف خارجا فالانتقال من شهر إلى شهر أو من ساعة إلى ساعة أو من دقيقة إلى دقيقة أو غير ذلك تدريجي فأشار المصنف قدس سره إلى أن مراد الشيخ ما حقق قبل ذلك من أن حصول التدريج و وجوده بما هو تدريج ليس بالتدريج أقول عندي وجه آخر و هو أن الشيخ عبر بالانتقال لا بالحركة و مراده مثل الانتقال من حركة متضادة إلى حركة متضادة أخرى فأراد أن الانتقال من نوع من الزمان- كالليل إلى نوع

استشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا و اعترضوا عليه و قد كشفنا عنه فى شرح الهداية ثم قال و قد يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة- فى أن الانتقال لا يكون فيه[٤٠٣] بل يكون أولا فى كيف أو كم و يكون الزمان ملازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل و الاستقرار أقول تابعية الزمان للمقولة- ليست كتابعية الإضافة إذ ليس للزمان وجود دفعى آلى كما للمقولة بخلاف الإضافة إذ يحتمل الآنية و الزمانية و الزمان لا يحتملهما و لا أحدهما فإن الحركة نفس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 188

تجدد المقولة التى فيها الحركة لا أنها تابعة لها فى التجدد و كذا حكم متى.

و أما الجدة

فصح القول بأنها تابعة فى الثبات و التجدد لموضوعها.

و أما مقولة أن يفعل و أن ينفعل

فبعضهم أثبت الحركة فيهما و هو باطل إلا أن يعنى بذلك كونهما نفس التحريك و التحرك أى الحركة من جهة[٤٠٤] نسبتها إلى المحرك تارة و إلى المتحرك أخرى و أما لو أريد غير ذلك فلم يصح لأن الشيء إذا انتقل من التبرد إلى التسخن[٤٠٥] فلا يخلو إما أن يكون التبرد باقيا فيه فهو محال- و إلا لزم أن يتوجه شيء واحد إلى الضدين فى زمان واحد و إن لم يبق التبرد فالتسخن إنما وجد بعد وقوف التبرد و بينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرد إلى التسخن على الاستمرار.

أقول و يمكن البيان بوجه أشمل و أوجز و هو أن الحركة فى مقولة[٤٠٦]

آخر كالنهار أو من شخص كساعة إلى شخص آخر كساعة أخرى دفعي لأن ظرف هذا الانتقال هو الآن و الزمان و أن لا مفصل فيه خارجا إلا أن له مفصلا في نفس الأمر هو الآن به يتحقق له نوع و نوع و شخص و شخص و لولاه لما تحقق أنواعه و أشخاصه، س ره

[403] (2) أقول مراد الشيخ من التابعية في المتى لمقولة أخرى ليس التابعية في الحركة- بأن يكون متى ما فيه الحركة بل إن الزمان ظرف للحركة لأنه من الستة الموقوف عليها للحركة فيتحقق متى كلما تحقق حركة عند الشيخ و مناط الاشتباه به إذا قيل الحركة في متى أريد أنه ظرفها كما يقال إنها في الزمان أي منطبقة عليه فيتوهم أنها فيه كما يقال إنها في المسافة و ليس كذلك، س ره

[404] (1) فيكون معنى قول هذا البعض أن الحركة تقع فيهما أن الحركة من الجهتين المذكورتين واقعة تحت هاتين المقولتين و أنها من هذين الجنسين العاليين و قد كتبنا على ما مر من الكلام الجملي أن نفس الحركة شيء غير التحريك و التحرك و الخلاف ثابت في كون نفسها من أية مقولة و أنها عند المصنف قدس سره وجود لا مطلقا بل وجود عالم الطبيعة، س ره

[405] (2) أو من التسخن الضعيف إلى التسخن القوي لكن الضدين حينئذ المشهوريان أو اللازم اجتماع المثلين ثم إن نوقض هذا الدليل بالحركة الكيفية كالحركة من التبنية على الصفرة- ثم إلى الحمرة ثم إلى القتمة ثم إلى السواد أجبنا بأن الكيف لما كان هيئة قارة و تحققه آنيا لم يتوجه أن يقال يبقى في الآن الثاني أو لا يبقى و لا يلتزم السكون بين درجات ما فيه- بخلاف أن يفعل و أن ينفعل لأنهما التأثير و التأثر التدريجيان فلا يتمان في الآن و الحركة في أي شيء كان لا بد أن يكون حال المتحرك بها قبل آن الوصول و بعد آن الوصول مخالفا لحالة آن الوصول و مطالبة السكون بين أمرين تدريجين كمطالبته بين حركتين متضادتين فلا غرو فيها، س ره

[406] (3) قد عرفت المناقشة فيه و المقولة لو فرضت ملازمة في وجودها للحركة لم يكن بد من فرض حدود آنية لها تنقطع بها الحركة و تكون أفراد آنية للمقولة دفعا للتشكيك في الماهية نهاية ما في الباب كون أفراد المقولة التي هذا شأنها كالفعل و الانفعال و متى بالقوة دائما فافهم ذلك و أي

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 189

عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها فى كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده فى آن لا يمكن وقوع الحركة فيه و إلا لكان الآنى زمانيا بل الآن زمانا.

[407] و لقائل أن يقول إن الشيء قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة فى الفاعل.

فنقول ذلك إما لأجل أن قوته تفتر يسيرا يسيرا إن كان الفعل بالطبع و إما لأن العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا إن كان بالإرادة أو كانت الآلة تكل إن كان آليا- و فى جميع ذلك يتبدل الحال فى القوة أو الإرادة أو الآلة ثم يتبعه التبدل فى الفاعلية بالتبعية لا بالذات و على ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى[408]

فصل (3) فى حقيقة السكون و أن مقابل الحركة أى سكون هو و أنه كيف يخلق الجسم عنهما جميعا

اعلم أن كل جسم إذا لم يتحرك فهناك معنيان أحدهما حصوله المستمر فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 190

أين أو كم أو كيف أو غيره و الثانى عدم حركته التى من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمى و لهم فى ذلك حجتان.

الأولى أن السكون مقابل للحركة

بالاتفاق و التقابل بينهما لا يتحقق إلا إذا كان مفهوما السكون عدميا لما تقرر أن حدود المتقابلات متقابلة فإذا حددنا الحركة أولا بأنها كمال أول لما بالقوة لا بد أن يؤخذ فى حد السكون مقابل شيء من أجزاء هذا التعريف فإذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له إذ كل وجود فهو كمال فحينئذ يتعين أن يذكر فى حده ما يقابل أحد القيدين الآخرين فإما أن نقول إنه كمال ثان لما بالقوة أو نقول كمال أول لما بالفعل فعلى الأول يلزم أن يكون قبل كل سكون حركة و إلا لم يكن ثانيا و على الثانى يلزم أن يكون بعد

مانع من عروض الانقسام ثانيا لأقسام امتداد من الامتدادات- بعد ما قطع الانقسام الأول الامتداد المذكور و أبطله بعروضه كما لا مانع عن عروض العدد لآحاد عدد آخر كالعدد المؤلف من آحاد هي في نفسها عشرات و من هنا يظهر الجواب عن المحذور الذي ذكره ره لوقوع الحركة في المقولتين و هو لزوم كون الآني زمانيا بل الآن زمانا فإن اللازم كون الآن الذي هو آن بالنسبة إلى حركة زمانا بالنسبة إلى حركة أخرى و كذا الآني و الزماني لا كون الآن زمانا بالنسبة إلى الحركة التي هو آنها بعينها، ط مد ظله

[407] (1) الأظهر عكسه إلا أن يكون من باب العكس أو يكون المراد هو الآن على فرض الحركة فيه، س ره

[408] (2) و الحق أن جميع الأعراض كالطبيعة سيالة إلا أن عدم القرار في بعضها معتبر في وجودها كالتي يقع فيها الحركة و في بعضها في مفهومها كأن يفعل و أن ينفعل و المتى و الحركة و في بعضها يقع بالعرض لمنشإ انتزاعها كالإضافة، س ره

كل سكون حركة و إلا لم يكن أولا و اللازمان باطلان فكذا الحدان فبقى أن نورد فى رسم السكون مقابل الكمال و هو الأمر العدمى لا محالة و أما إذا رسمنا السكون أولا[409] و عنينا به الأمر الوجودى و هو حصوله فى الحيز فلا بد من تقييده بما لا يشعر بالاستمرار و ما يرادفه فلا يمكن إلا بذكر الزمان أو ما يلزمه كقولك حصول الشيء فى المكان الواحد زمانا أو أكثر من آن أو الحصول فى شيء بحيث يكون قبله أو بعده فيه و كل ذلك لا يعرف إلا بالحركة التى فرضنا إنها لا تعرف إلا بالسكون[410] فيلزم الدور و هو محال فبقى أن يكون الرسم للحركة أولا و بالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له و ذلك لا يتأتى إلا إذا كان عدميا.

و أما الحجة الثانية

فهى أن فى كل صنف من أصناف الحركة أمرا عدميا يقابله

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 191

فللنمو وقوف يقابله و للاستحالة سكون يقابله و للنقلة عدم يقابلها و كما أن السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره و لا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الأينية و لغيرها و ليس هذا ببحث لفظى كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم أن المقابل للحركة هو السكون فى مبدإ الحركة لا فى نهايتها و قيل المقابل لها هو الذى وقع فى الانتهاء و لكل من القائلين حجج على صحة رأيه و الحق أن السكون فى المكان مقابل للحركة منه و للحركة إليه جميعا فإن السكون ليس عدم حركة خاصة و إلا لكان كل حركة سكونا فى غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة فى ذلك الجنس- ثم لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكون طبيعى كان المقابل للحركة الطبيعة إلى فوق هو سكون إلى فوق لأن ذلك هو الطبيعى لا الذى فى جهة التحت- و المقابل للحركة التى إلى أسفل هو السكون فى أسفل لما علمت فحينئذ المقابل للحركة هو السكون فى المنتهى.

و أما كيفية خلو الجسم عن الحركة و السكون جميعا

فذلك فى ثلاثة أمور.

---

409 (1) هذا عذر لأن يقال ما ذكرتم إنما يتم لو عرفتم الحركة أولا و جعلتموها معيارا لمعرفة السكون فهلا عكستم الأمر، س ره

410 (2) لأن الزمان قدر الحركة و الآن ظرف الزمان و القبل و البعد من الظروف الزمانية و أما أن الحركة لا تعرف إلا بالسكون فلأن الكمال الأول المأخوذ في تعريف الحركة لا يعرف بالسكون و كذا الفعل المأخوذ في تعريف القدماء أن الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجا و أيضا فرضنا أن نعرف السكون أولا ثم الحركة، س ره

الأول فی الجسم الذی یمتنع خروجه عن حیزه الطبیعی مثل کلیات الأفلاک و العناصر فهی غیر متحرکة عن مکانها و لا ساکنة أیضا لأن السکون عدم الحرکة عما من شأنه أن یتحرک فإذا لم یکن من شأنها الحرکة لم تکن ساکنة بل هی ثابتة فی أحیازها لا ساکنة و لا متحرکة.

و الثانی کل جسم إذا لم یماسه محیط واحد أکثر من آن واحد مثل السمک فی ماء سیال أو الطیر فی هواء متحرک فذلک الجسم غیر متحرک لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلی الأمور الخارجة عنه و لا ساکن أیضا لأنه غیر ثابت فی مکان واحد زمانا- و السکون لا ینفک من ذلک.

الثالث کل آن من آنات زمان الحرکة کابتدائها و انتهائها لیس الجسم فیه ساکنا و لا متحرکا لأن الحرکة منقسمة فیمتنع وقوعها فی الآن فإذا استحال اتصاف الجسم بالحرکة فی الآن لم یکن ساکنا فیه.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 192

أقول فی کل واحد من الأمور الثلاثة نظر أما الأول فقد مر أن القبول و الإمکان المأخوذ فی تعریف العدم قد اکتفی بعضهم بما هو بحسب الجنس القریب- فکلیات العناصر یمکن أن یسمی عدم حرکتها فی الأین سکونا.

و أما الثانی فهو مع ابتناء ما ذکر فیه علی مذهب القائلین یکون المکان سطحا- یمکن أن یقال إن کلا من السمک و الطیر ساکن فی مکانه و إن تبدلت علیه السطوح- لأن ذلک لم یقع من قبله کحال جالس السفینة السائرة[411] فإن الحرکة لا بد فیها من فاعل مؤثر و قابل متأثر فإذا لم یفعل فاعل فی قابل موجود تحریکا فلیس هناک إلا السکون فقط.[412] و أما الثالث فنقول فیه المتحرک فی کل آن من آنات زمان الحرکة متصف بالحرکة دون السکون[413] و إن لم یتصف بالحرکة فی الآن.

فإن قلت إذا لم یتحقق الحرکة فی الآن لم یکن الموضوع متصفا بالحرکة فی الآن فیتصف بمقابل تلک الحرکة و هو السکون.

قلنا مقابل الحرکة فی الآن عدم الحرکة فی الآن بأن یکون فی الآن قیدا للحرکة لا للعدم فلا یلزم أن یکون الجسم متصفا فی الآن بذلک العدم بل بالحرکة الواقعة فی الزمان الذی ذلک الآن حد من حدوده نعم یخلوا

---

411 (1) فیه منع، ط مد

412 (2) أي داخلي مختص بموضع الحرکة فلا یرد أن هذا التبدیل لیس بلا فاعل، س ره

413 (3) أي المتحرك في كل آن متصف بالحركة التي في الزمان و إن لم يتصف بالحركة في الآن لأن السالبة قد تنتفي بانتفاء الموضوع و هذا مثل أن يقال لا ينفك وجود العقل الذي في الدهر عن الوجود الواجب الذي في السرمد و لا ينفك وجود الفلك الذي في الزمان- عن الوجود العقل الكلي الذي في الدهر فإن اللازم في وعائه لا ينفك عن الملزوم في وعائه، س ره

الجسم فی کل آن من زمان حرکته من الحرکة فی ذلک الآن و السکون فی ذلک الآن و هما لیسا بنقیضین کما عرفت بل لیسا بحرکة و سکون لأن الزمان مأخوذ فی حد کل منهما.

و أیضا رفع الأخص لا یستلزم رفع الأعم و الحرکة فی الآن أخص من

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 193

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة ؛ ج3 ؛ ص193

الحرکة مطلقا و التی ارتفعت عن الجسم فی الآن فی طبیعة الأخص و لا یلزم منه رفع طبیعة الأعم

فصل (4) فی الوحدة العددیة و النوعیة و الجنسیة للحرکة

قد عرفت أن الحرکة کمال و صفة وجودیة لموضوعها و عرفت أنها متعلقة بأمور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلک الأمور أما وحدتها الشخصیة فلا یخلو عن وحدة الموضوع و وحدة الزمان إذ لا بد من وحدتهما فی وحدة کل عرض فإن البیاض الموجود فی أحد الجسمین غیر موجود فی الجسم الآخر و إذا عاد بیاض جسم بعد زواله[٤١٥] لم یکن العائد هو الذی زال و کما أن البیاض لا یتکثر بالنوع أو بالجنس- لنفس تکثر موضوعه بالنوع أو بالجنس فکذلک لا یوجب تکثر الموضوع نوعا أو جنسا- تکثر الحرکة بهما و ذلک لأنه لا بد فی تکثر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتیة- و الإضافة إلی الموضوع من الأحوال العارضة لسائر المقولات العرضیة لا مدخل لها فی ماهیاتها و لذلک یجوز أن یجتمع سائر المقولات فی موضوع واحد فالحرکة الواحدة بالشخص هی التی موضوعها و زمانها و مسافتها واحدة[٤١٦] و إذا اختلف شیء منها تعددت

---

414 صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)، 9جلد، دار إحیاء التراث العربي - بیروت، چاپ: سوم، 1981 م.

415 (1) فکذا إذا عادت حرکة بعد زوالهما إلی الموضوع الأول بعینه لم یکن العائدة هي الزائلة لاختلاف الزمان و معلوم أن الاتصال الوحداني المساوق للواحدة الشخصیة مقطوع حینئذ و زمان کل واحدة مع عرض ما مشخص کما مر و لکن إذا لم یقطع الاتصال- فما في الزمان الثاني من الحرکة بقاء الشخص الأول لا شخص آخر، س ره

416 (2) في العبارة قصور لأن وحدة خمسة من الأمور المتعلق بها الحرکة معتبرة في وحدتها الشخصیة بانضمام ما منه و ما إلیه إذ باختلافهما یختلف الحرکة شخصا و إن فرض اتحاد الأمور الأخری کما أن باختلاف المسافة یختلف الحرکة شخصا و إن فرض اتحاد الباقي- إن قلت باختلاف ما منه و ما إلیه یختلف الحرکة نوعا کما سیصرح به قلت أولا المسافة أیضا کذلک و ثانیا أن الشخص موقوف علی النوع و النوع علی المنوع و الموقوف علی الموقوف علی الشيء موقوف علی ذلک الشيء فکما أنه إذا تبدل واحد من الثلاثة المشخصة حصل شخص آخر من الحرکة کذلک إذا تبدل ما منه و ما إلیه نعم اختلاف الفاعل للحرکة لا یوجب اختلافها الشخصي فضلا عن النوعي کما إذا حرك العجلة محرکان و الماء في السخونة مسخنان بشرط عدم انقطاع الحرکة الشخصیة فیما بینهما و لا یلزم توارد علتین مستقلتین علی معلول شخصي کما لا یخفی و بالجملة ارتفاع کل واحد من الأمور الخمسة- موجب ارتفاع وحدتها الشخصیة و اختلافها موجب اختلاف الشخصي، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 194

الحركة شخصا لا نوعا و إنما يختلف بالنوع إذا اختلف مباديها[417] و هى ما منه و ما فيه و ما إليه أما ما فيه فمثل أن يكون إحدى الحركتين من مبدإ إلى منتهى بالاستقامة و يكون الأخرى بالاستدارة و مثل أن يكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد و الأخرى منه إلى الفستقية ثم إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السواد و أما ما منه و ما إليه فمثل الصاعد و الهابط فيجب أنه إذا اختلف شيء من هذه الثلاثة فى شرائط و أحوال تتعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع و ربما يظن أن التسود و التبيض و إن اختلفا فى المبدإ و المنتهى طريقهما واحدة و كذلك زعم أن الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالأعراض و الكل خطأ و كذلك المستقيمة و المستديرة متخالفتان نوعا لاختلاف ما فيه الحركة نوعا لأن الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع و كذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التحديبات كما أن الحركات المتفقه فى نوع السواد مخالفة للمتفقات فى نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة و الحركات المتفقه فى النوع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 195

لا تتضاد و أما السرعة و البطء فلا يختلف بهما الحركة فى النوع[418] إذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة و أما الحركتان المختلفتان فى الجنس فالحركة فى الكيف و التى فى الكم.

شک و إزالة:

قول من قال إن الحركة لا توصف بالوحدة كما لا توصف بالهوية لأنها شيء فائت و لاحق يزال كما علمت بأن الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم إلى قسمين فهى واحدة كما أن العشرة[419] من حيث ذاتها غير منقسمة فهى و إن كانت عشرة لغيرها واحدة فى ذاتها و قد مر أن لها وجودا فى الخارج سواء كانت بمعنى القطع أو بمعنى التوسط.

---

[417] (1) أي مباديهما القوامية التي هي كالفصول المقومة فتنوع الحركة باختلاف هذه- لا باختلاف مبدئيها الفاعلي و القابلي و الزمان و قد أشار س بالأمثلة إلى أن الاختلاف في الثلاثة لموجب لتنوع الحركة اختلاف مخصوص كصاعدتين في مسافتين و كتفاوت المبدءين و المنتهائين بالعدد فقط لا بالمضادة و بالجملة اختلافها الشخصي موجب الاختلاف الشخصي في الحركة و اختلافها النوعي موجب نوعي فيها فلا يتوهمن التناقض من عده المسافة من المشخصات أولا ثم من المنوعات ثانيا سيما مع تصريحه بقوله لا نوعا، س ره

[418] (1) بل لا يختلف بهما بالشخص فضلا عن النوع لأن شخصا واحدا من الحركة عند القرب من النهاية المطلوبة تصير أسرع مما عند البعد كما قالوا، س ره

[419] (2) هذا على سبيل التنزل و إلا فالحركة لاتصالها من قبيل الخط الواحد الذي هو الكم المتصل الذي هو أقوى وجودا و أتم وحدة من الكم المنفصل فإذا كان العشرة التي هي عين الكثرة بالفعل من جهة لا تخلو عن وحدة و هوية لم يخلو الحركة عنهما بطريق أولى لأن كثرتهما بالقوة، س ره

و قد تفصى بعضهم عن تلک الشبهة بأن مثل الحرکة الواحدة فی أنها قد تعدم منها أشیاء و یکون مع عدم تلک الأشیاء محفوظة الوجود مثل صورة البیت الذی یستحفظ واحدة بعینها مع خروج لبنة لبنة منها و سد الخلل بما یقوم مقامها و کذلک صورة کل شخص من الحیوان و النبات.

أقول حال الحرکة و العدد لیس کحال البیت و الشخص من الحیوان أو النبات فإن کلا منهما صورته عین مادته وحدتهما بعینه وحدة الکثرة بالقوة أو بالفعل- بخلاف ما ذکره من البیت و الشخص المغتذی.

قال بهمنیار فی التحصیل إشارة إلی ما ذکر من التفصی[420] و لیس یعجبنی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 196

أمثال هذه الأجوبة فإنه یستحیل أن یکون للکائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون أن یقضی بثبات أجزاء وجدت فیها من أول الکون محفوظة إلی وقت الفساد لا تفارق و لا تبطل و تکون مقارنة لصورة واحدة أو قوة واحدة تستحفظان التخلل الواقع فی عین [غیر] تلک الأجزاء بما یورده من البدل و البیت القائم بما یسد مسد اللبن المنقوص لیس هو ما کان قبل النقص إذ التراکیبات هی من جملة الأعراض تفسد بفساد حواملها و لا یصح علیها الانتقال و کذلک الظل فی الماء السائل لیس[421] واحدا بعینه لأنه حال للقابل فإذا استحال القابل لم یبق صفته کما أنه إذا استحال القابل مطلقا لم یبق صفة مطلقة انتهی فعلم أن الحرکة الواحدة لیس وحدتها کوحدة البیت و ما یجری مجراه بل هی أحق بالوحدة منها و أما بقاء وحدة الموضوع فی النمو و الذبول فقد مر بیانه و الحرکة الفلکیة بالمعنی الذی به یکون بین ماض و مستقبل هی واحدة باقیة عندهم أبدا و هی عندنا متبدلة فی کل آن لکن التی تبقی من الصور المتجددة المادیة لکل فلک هی صورة واحدة عقلیة باقیة ببقاء الله و هی الواسطة عند الله بین هذه المتجددة السابقة و اللاحقة و أما هذه التی بمعنی القطع- فیشبه أن یکون وحدتها بالعرض و وحدتها لیست کوحدة ذلک الأمر التوسطی لأنها عقلیة علمیة و هذه اتصالیة منقسمة بالقوة و العلم عند الله[422]

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 197

---

[420] (3) أي تقدير أو ارتضاء لهذا الجواب المذكور من المصنف قدس سره بأن كل موجود في عالم الكيان هذا شأنه و كل ثابت و واحد منه هذا ديدنه فإنه مركب من الغاية و اللاحق و المتصرم و المتجدد و المنقسم و المتعدد و مع ذلك هو موجود واحد ثابت ذو هوية، س ره

[421] (1) و هذا الظل أو الضوء المتجدد آنا فآنا مع كونه يتراءى واحدا نظير تجدد الأمثال في أكوان العالم و قبض عالم بمقتضى اسمه المعيد و القابض و إحياء عالم آخر في ثاني الحال بموجب اسمه المبدئ و الباسط و هذا سنته تعالى\i وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا*\E و هذا حال وجود العالم باعتبار وجهه إلى نفسه و أما باعتبار وجهه إلى الله القديم تعالى فهو ثابت واحد بلا تجدد و تكرار و عود و رجع، س ره

[422] (2) متمم لدفع الشك بأن الحركة التوسطية الفلكية عندهم ثابتة واحدة بسيطة دائمة- و هذا فوق الوحدة التي أنكرها الشاك و الحركة الفلكية باعتبار التوسط الموصوف مستند إلى الجاعل الثابت القديم الواحد البسيط كما أنها باعتبار مراتب القطع مسند إليها للحوادث- و هكذا ربطوا الحوادث بالقديم، س ره

فصل (5) فی حقیقة السرعة و البطء و أنهما لیسا بتخلل السکون

لما استحال وجود حرکة غیر متجزیة أو متجزیة إلی ما لا یتجزی و لو بالقوة- فاستحال کون السرعة و البطء بتخلل السکنات أما الأول فلأنه لو جاز وجود حرکة لا تتجزی لجاز وجود مسافة غیر متجزیة و اللازم محال لما سیأتی فی مباحث الجواهر فکذا الملزوم و بیان الملازمة بأن الحرکة مطابقة للمسافة و المسافة اتصالها باتصال الجسم و هو متجز لا إلی نهایة فالحرکة غیر منتهیة فی التجزئة و أما الثانی فلو کانت حرکة أسرع من حرکة و الأخری أبطأ منها لأجل تخلل السکنات یلزم أن یری المتحرک ساکنا و الرحی متفککا[٤٢٣] و ذلک لأن نسبة زمان السریع- من الحرکة إلی زمان البطیء کنسبة مسافة البطیء إلی مسافة السریع فلو فرض متحرکان زمان حرکة أحدهما عشر زمان حرکة الآخر و کان المقطوع من مسافة إحداهما آلاف ألوف مسافة الأخری و اتفقا فی الأخذ و الترک لوجب أن یری الإبطاء حرکة ساکنا فی خلال حرکته المحسوسة متصلة فی أجزاء من ذلک الزمان نسبتها إلی أجزائه التی وقعت الحرکة فیها کنسبة مسافة السریع إلی مسافته کمثال حرکة الشمس و حرکة الفرس الشدید العدو و لغیر ذلک من الحجج البینة المذکورة فی الکتب

فصل (6) فی أحوال متعلقة بالسرعة و البطء

منها أن کلا منهما مشترک معنوی

بین ما یوجد منه فی المستقیمة و المستدیرة- و الکمیة و الکیفیة لاتحادها فی الحد المشترک و هو القطع للمسافة فی زمان أقل

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 198

و منها أن من أسباب البطء فی الحرکات الطبیعیة ممانعة المخروق

و فی القسریة ممانعة الطبیعة[٤٢٤] و فی الإرادیة هما جمیعا.

و منها أن التقابل بین السرعة و البطء لیس بالتضایف

لأن المضافین متلازمان فی الوجودین و هما غیر متلازمین فی واحد من الوجودین[٤٢٥] و لیس تقابلهما أیضا بالثبوت و العدم لأنهما إن تساویا فی الزمان کانت السریعة قاطعة من المسافة ما لم یقطعها البطیئة و إن

---

[423] (1) الأولی بناء البیان علی أن کل جزء من الحرکة فعلیة لسابقه و قوة بالنسبة إلی لاحقه و من الممتنع تخلل العدم بین قوة الشیء و فعلیته بعینه و أما الحس و خاصة البصر- فیا له من الخطإ فیما یناله من الحرکة و السکون، ط مد

[424] (1) أي الممانعة المختصة بالقسریة بالنسبة إلی الطبیعیة و إلا فهاهنا أیضا ممانعة للمخروق کما في الحجر المرمي إلی فوق في الماء أو في الهواء، س ره

تساويا فى المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلأحدهما نقصان المسافة و للآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدميا أولى من جعل الآخر عدميا فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير[٤٢٦].

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 199

و منها أن تقابل السرعة و البطء لما كان بالتضاد

كما مر و المتضادان يقبلان الأشد و الأضعف فيجب أن يكون لكل منهما غاية فى الشدة فلا بد أن ينظر فى أنه كيف يتصور سرعة لا أسرع منها و بطء لا أبطأ منه.

أقول إن القوة المزاولة للتحريک لا بد و أن تكون متناهية فلها غاية فى السرعة لا يتعداها و أما الغاية فى البطء فهى أيضا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة- كممانعة قوام المخروق أو الطبيعة فى المقسور للقسرية و غير ذلک.

و منها أن العلامة الطوسى ذكر فى رسالة بعثها إلى بعض معاصريه

موردا فيها بعض الإشكالات العلمية هذا الإشكال بقوله لما امتنع وجود حركة من غير أن يكون على حد معين من السرعة و البطء وجب أن يكون للسرعة و البطء مدخل فى وجود الحركات الشخصية من حيث هى شخصية و السرعة و البطء غير متحصلى الماهية إلا بالزمان[٤٢٧] فإذا للزمان مدخل فى علية الحركات الشخصية فكيف يمكن أن يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان و لا يمكن أن يقال الحركة من حيث هى حركة علة للزمان و من حيث هى حركة ما متشخصة بالزمان كما أن الصورة من حيث هى الصورة سابقة على الهيولى و من حيث هى صورة ما متشخصة بها لأن الحركة ليست من حيث هى حركة علة للزمان و إلا لكان لجميع الحركات مدخل فى عليته إنما هى

---

425 (2) إن قلت كيف لا يتلازمان في الذهن و قد أخذ في حدهما الزمان الأقل و الأكثر و هما مضافان قلت أولا لا نسلم أن ما ذكر حد و ثانيا أن المراد السرعة و البطء الحقيقيان- و المراد بالأقل و الأكثر في تعريفهما القليل و الكثير نعم قد يراد بهما ما بالقياس و هما مضافان و مرجعهما الأسرعية و الأبطئية نظير ما سبق في مبحث التشكيك من الشيخ أن الطول الحق لا يقبل الأزيد و الأنقص بل الطول المضاف و أن الكثير بلا إضافة هو العدد و الكثير بالإضافة عرض في العدد، س ره

426 (3) اشتراط غاية الخلاف بين التضادين لا يلائم و كون السرعة و البطء متضادين- إذ ما من سريع أو بطيء من الحركة إلا و يمكن فرض ما هو أسرع منها أو أبطأ و لا يجد فيه ما ذكره رحمه الله من أن قوى التحريك و كذا القوى المعاوقة متناهية فإن الملاك في خلاف خلافهما بحسب الطبع لا بحسب الصدفة في الوجود و الحق أن الصفة الثابتة الواقعية للحركة هي السرعة فحسب و هي حالة المرور و الانقضاء التي في كل حركة و هي لما كانت مختلفة في الحركات نسب بعض مصاديقها إلى بعض فحصلت السرعة و البطء النسبيتان فما من سرعة في حركة إلا و هي بطء بالقياس إلى ما في حركة هي أسرع منها و كذا الحال في جانب البطء فالسرعة في الحركة كالشدة في الوجود بمعنى ترتب الآثار ثم ينشأ بمقايسة البعض إلى البعض معنى الشدة و الضعف و هما وصفان نسبيان.
و من هنا يظهر أن السريع مساوق للحركة مع انقسامها إلى السريعة و البطيئة كما أن الوحدة مثلا مساوقة للوجود مع انقسامه إلى الواحد و الكثير و يتبين به أن السرعة و البطء لا تقابل بينهما حقيقة كما أن الواحد و الكثير لا تقابل بينهما حقيقة و قد بينا ذلك في مباحث الواحد و الكثير و يتبين أيضا أن البطء معلول تركب الحركة كما أن الكثرة معلول تركب الوجود فكلما كانت الحركة أشد بساطة كانت أسرع و بالعكس في جانب البطء- كما أن الوجود كلما كان أبسط كان أشد و أقوى و هذا و إن لم يذكره أحد من أساطين الحكمة لكنه لا مناص منه بالنظر إلى براهين المسألة فتبصر، ط مد

427 (1) لما عرفت من أخذ الزمان في تعريفهما و من هنا كان تقسيم الحركة إلى السريعة و البطيئة بحسب الزمان كما أن لها تقسيمات أخرى بحسب باقي الستة المتعلق بها الحركة، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 200

علة للزمان من حيث هى حركة خاصة متعينة فى الخارج فما وجه حل هذا الإشكال انتهى كلامه.

أقول ما صادفنا جوابا لأحد فيه و الذى خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقا- أن عروض الزمان للحركة إنما هو فى ظرف التحليل فإن الحركة و الزمان كما مر موجودان بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التى يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس و الوجود للماهية- و مثل هذه العوارض قد علمت أنها متقدمة باعتبار متأخرة فى اعتبار فالحركة الخاصة- تتقوم بالزمان المعين فى الخارج[٤٢٨] لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هى حركة فى الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود و التعين و هى كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله فى ظرف التحليل العقلى و أما فى الخارج فلا علة و لا معلول و لا عارض و لا معروض لأنهما شىء واحد

فصل (7) فى تضاد الحركات

أما المختلفة الأجناس فلا تضاد بينهما فيجوز أن يجتمع الاستحالة و النمو- و النقلة فى موضوع واحد فإن تعاندت فى وقت فذلك ليس لماهياتها بل لأسباب خارجة و أما التى تحت جنس واحد كالتسود و التبيض فهما متضادتان و كذا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 201

النمو و الذبول فلكل منهما حد محدود فى الطبع يتوجهان إليه و اعلم أن تضاد الحركات لا بد و أن يكون متعلقا بشىء من الأمور الستة التى بها تعلقت الحركة- فنقول تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لأن الأضداد قد يعرض لها حركات متفقة فى النوع كالنار فى حركتها إلى فوق طبعا و الماء فى حركته إليه قسرا و لا أيضا لأجل الزمان لأن الزمان نفسه لا يتضاد و لا أيضا لأجل المسافة لأن ما فيه الحركة قد يكون متفقا و الحركات فيه متضادة فإن الطريق من السواد إلى البياض- قد يكون بعينه من البياض إلى السواد و الحركة إلى البياض ضد الحركة إلى السواد- و كذا تضادها لتضاد الفاعل[٤٢٩] و بالجملة فالأسباب المتوسطة إذا لا أضداد لها- فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقى أن يكون لأجل ما منه و ما إليه و قد مر أنهما متضادان بوجه من

---

[428] (1) هذا نظير الوجود و الماهية فإنه لو لم يكن وجود خاص لم ينتزع منه ماهية فهي كالمعلول له و أما في الذهن فالماهية موصوفة و الوجود صفتها و تصير موضوعا في الهلية البسيطة ثم إن التقوم في الخارج باعتبار وجود العنوانين في الخارج و إن كان وجودهما واحدا و أما النفي عن الخارج بعد سطرين فباعتبار الوحدة و الحل عندي أن الحركة الدهرية- علة للزمان حتى الآن السيال و أما الحركات الزمانية فهي معلولة للأزمنة المعينة لا سيما عند المصنف قدس سره أن الطبيعة سيالة و الحركة تجددها و الزمان قدرها، س ره

[429] (1) كالحر الفاعل للتسود و البرد الفاعل له، س ره

الوجوه فهما إذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لا كيف اتفقت فإن الحركة من السواد إذا لم يكن توجها إلى البياض بل إلى الإشفاف- لم يكن ضدا للحركة إلى السواد فالحركات المتضادة هى التى أطرافها متقابلة سواء كان تقابلها فى ذواتها كالسواد و البياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى الحركة إذ قد عرض لأحدهما إن كان مبدأ لحركة و للآخر إن كان منتهى لتلك الحركة و ليس إذا كان شيء كالحركة متعلقا بشيء كالطرف و يكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد فى جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب أن يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض و ذلك لجواز أن يكون هذا الذى هو عارض للمتعلق به كالمبدئية- داخلا فى جوهر المتعلق كالحركة فإن الجسم الحار و البارد يتضادان بعارضيهما- و هما التسخين و التبريد و التضاد بينهما بالحقيقة و على هذه الصورة فإن الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ و منتهى- فإن جوهر الحركة يتضمن التقدم و التأخر لأن حقيقتها مفارقة و قصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ و المنتهى[٤٣٠] فالأطراف من حيث هو مبدأ و منتهى يتعلق بها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 202

الحركة فهى متقابلة و مع تقابلها مقومة للحركة و إن كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة و ليسا ذاتيين للطرفين

فصل (8) فى أن المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة و لا المستديرات المتخالفة الانحداب تضاد بعضها لبعض لأجل هذا الاختلاف

و ذلك لأن الاختلاف فى الاستقامة و الاستدارة ليس اختلافا فى أمرين- يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة[٤٣١] كالخط يمتنع أن يستحيل من استقامته إلى الاستدارة إلا لفساده فالاستقامة و الاستدارة ليستا بضدين فكيف الحركة المستقيمة و المستديرة و كذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لأنها لا تتعاقب على موضوع واحد على أنك قد علمت[٤٣٢] أن ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة و لو كانت مضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين[٤٣٣] أمكن أن يكون لمستديرات و قسى لا نهاية لها بالقوة وتر معين

---

[430] (2) ليس المراد بهما السكونين في المبدإ و المنتهى بل الأكوان المتعاقبة المتصلة- في القطع و الكون السيال بحسب النسب في التوسط كما قال حقيقتها مفارقة و قصد، س ره

[431] (1) و ذلك لأن الخط بسيط ليس كالجسم الذي يبقى في الانقلابات بمادته و يفسد بصورته و الاستقامة و الانحناء إما فصلان للخط و إما لازمان و خاصتان لنوعين من الخط و أياما كانا يستلزم تبدلهما تبدل الخط، س ره

[432] (2) وجه آخر لنفي التضاد عن الحركتين بنفيه عما فيه من الخط المستقيم و المستدير- كما مر في الفصل السابق، س ره

[433] (3) بأن يكون ما منه في المستقيمة هو ما إليه في المستديرة فيتعاكسان لا أنهما يتوافقان، س ره

من خط مستقيم واحد فيلزم أن يكون لكل حركة فيها[٤٣٤] أضداد لا نهاية لها بالإمكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل أو بالقوة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 203

و هو الذى فى غاية البعد عنه على أن تلك القسى تتخالف بالنوع لا بالشخص[٤٣٥] نعم لا مانع من أن يقع فى أمور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة أخرى و فى معان أخر كما أن التوسط فى الأخلاق مضاد للنقص و الإفراط كليهما و النقض و الإفراط متضادان تضادا ذاتيا و تضادهما للوسط تضاد بالعرض لأجل معنى آخر و هى الرذيلة فيهما و الفضيلة فى الوسط فالرذيلة معنى يلزمهما و ضدها و هى الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار و طرف باعتبار آخر[٤٣٦] و ذانک الطرفان طرفان باعتبار و هما فى طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة- و إن اختلفت بالشرقية و الغربية لعدم اختلافها فى النهايات و كل حركتين متضادتين- فلا بد أن يختلفا فى النهايات و هاهنا ليست كذلک و فيه موضع تأمل ثم إنک قد عرفت كيف يتضاد المستقيمات و عرفت أن الصاعدة و الهابطة تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان و لهما أيضا تضاد آخر خارج عن الحركة و هو كون أحد الطرفين علوا و الآخر سفلا فالحركة ذات الضد هى التى تأخذ أقرب مسافة من طرف بالفعل إلى طرف بالفعل و ضدها هى التى يبتدئ من منتهاها ذاهبة إلى مبدإها لا إلى شىء آخر فليست الحركة على التوالى للبروج ضدا للحركة على خلاف التوالى و لا الحركة على أحد نصفى الدائرة ضدا للواقعة على النصف الآخر لأن الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس و مع ذلک التوجه إلى كل حد عين التوجه منه- و المطلوب فيها لكل حد عين المهروب عنه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 204

فصل (9) فى أن كل حركة مستقيمة فهى منتهية إلى السكون

احتج المتقدمون على أن بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج أربع.

الأولى أن الشىء لا يصير مماسا لحد معين و مباينا له إلا فى آنين

---

434 (4) إنما لم يقل للحركة فيه أي في الوتر ليشمل تضاد كل مستديرة منها مع المستديرات الأخر، س ره

435 (1) حتى يكون حقيقة واحدة نوعية و يكون حد الواحد واحدا و بناء الاختلاف النوعي- على أن لا تشكيك في الذاتي فالمراتب أنواع، س ره

436 (2) أشار إلى ما سبق من الوضع اليومي الذي هو ما إليه الحركة الفلكية غير الوضع الأمسي الذي هو ما منه الحركة بالعدد و لا وجه لقول من قال ما منه هو بعينه ما إليه في المستديرة و قد كان بناء نفي التضاد عن المستديرات على وحدتهما ثم أشار إلى التحقيق بقوله ثم إنك إلخ، س ره

و بين الآنين زمان لاستحالة التتالى و ذلک الزمان لا حرکة فيه ففيه سکون.

و الجواب أولا بالنقض لإجراء الدليل فى کل حد مفروض فى المسافة فيلزم أن لا يوجد حرکة متصلة فى العالم.

و ثانيا بالحل لأن المباينة حرکة و کل حرکة لا توجد إلا فى زمان و لزمانها طرف لا يوجد الحرکة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مباينا بل هو آخر زمان المماسة لو کان للمماسة زمان و هو عين آن المماسة لو وقعت فى آن فقط و لا استحالة فى أن يوجد فى طرف زمان المباينة خلاف المباينة و هو المماسة.

الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حرکة واحدة بالاتصال

فيکون الحرکتان المتضادتان واحدة هذا محال.

و أجيب[437] بأن وجود الحد المشترک بالفعل بين الخطين يمنع أن يکونا خطا

الحکمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 205

واحدا سيما إذا کانا متخالفى الجهة کخطين محيطين بزاوية بل الشرط فى الوحدة الاتصالية أن لا يکون الحد المشترک موجودا إلا بالقوة فکذلک فى الحرکتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترک بالفعل.

الثالثة لو اتصلت الحرکتان لکانت غاية التصاعد العود إلى ما تحته

فيکون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة.

و الجواب أن هذا إنما يلزم لو وجب من اتصال الحرکتين وحدتهما و بطلان الحد المشترک بين الصاعد و الهابط و ليس کذلک فلم يلزم ما قالوه.

الرابعة و هى أيضا قريبة المأخذ مما سبق

---

437 (1) ما هو المذکور غير لازم و ما هو اللازم غير مذکور فالمجيب تعلق بوجود الحد المشترك و ليس بمتحقق و لو تحقق لم يکن إلا السکون و هو مطلوب خصمه لأن الحد المشترك مخالف بالنوع لذي الحد فالحد المشترك بين الخطين هو الرافع لاتصالهما- الجاعل لهما فردين للخط هو النقطة و بين الزمانين کذلك هو الآن و بين الحرکتين هو السکون و لا يکون الحد المشترك بين الحرکتين هو النقطة أو الآن أو غيرهما إلا السکون- و اللازم هو التعلق بالمنوعات في الحرکة و هي کما کتبت سابقا ثلاثة ما منه و ما إليه و ما فيه فإذا کانت الحرکتان مخالفتين بالنوع باختلاف المنوع کيف اتحدتا شخصا لکن الحق أن هذه الحجة برهانية فإن کون الحرکتين المتضادتين شخصين من نوعي الحرکة بديهية و لو لم يتخلل السکون و کانت الحرکة متصلة واحدة و الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية کانت الحرکتان مع اختلاف المنوع فيهما شخصا واحدا و هو محال، س ره

أنه لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبيض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبيض- فالأبيض إذا أخذ فى التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم أن يكون الأبيض فيه قوة على البياض و كذا الأسود فيه قوة على السواد و ذلک محال لأن الشيء محال أن يكون قوة على نفسه.

و الجواب أنه عند كونه أبيض لا يأخذ فى التسود[٤٣٨] لأن التسود مأخوذ من طبيعة السواد و ذلک لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض و لا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبيض أن لا يكون فى الأبيض قوة على البياض و لو بعيدا و لو سلمنا أنه حالكونه أبيض يأخذ فى التسود حتى يكون فيه مع البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود بالقوة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 206

فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفة

و الحجة البرهانية هى التى اعتمد عليها الشيخ الرئيس فى إثبات هذا المرام و هو أن الميل هو العلة القريبة- لتحرک الجسم من حد إلى آخر فى المسافة و المحرک للجسم إلى حد لا بد أن يكون معه فالموصل له إلى ذلک الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فإذا الميل الذى حرک المتحرک إلى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده فى آن الوصول- و لا امتناع فى ذلک إذ الميل ليس كالحركة غير آنى الوجود بالضرورة ثم إذا رجع الجسم من ذلک الحد فلذلک الرجوع ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد معين و للمفارقة عنه و الميل حدوثه فى الآن[٤٣٩] و ليس آن حدوث الميل الثانى هو الآن الذى صار الميل موصلا بالفعل لامتناع أن يحصل فى الجسم الواحد فى الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإذن حدوث الميل الثانى فى غير الآن الذى صار فيه الميل الأول موصلا بالفعل و بينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا و هو المطلوب.

أقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب أن يفهم المراد[٤٤٠] من المفارقة فى قوله لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد و للمفارقة عنه المفارقة الرجوعية أو الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصولات

---

438 (1) و لعلك تقول إن التسود توجه إلى السواد فالأبيض عند كونه أبيض له توجه- و حركة إلى السواد فأقول المراد بالتسود في قوله لا يأخذ بالتسود ما هو مأخوذ من السواد- الذي بعد السواد الحالك الذي هو ما إليه الحركة الأولى فكان مبنى قول المستدل قوة التسود و قوة التبيض إن التسود الذي بعد المنتهى هو التوجه إلى البياض و يقول المجيب التلبس بذلك التسود الذي هو توجه إلى البياض ليس حال كونه أبيض بل بعد ذلك و الحاصل أن التسود مأخوذ من السواد بالفعل و هناك قوة البياض الثاني لا قبله أي عند كون الموضوع أبيض أولا إلا قوة بعيدة، س ره

439 (1) فحيث أخذ الميل مبدأ البرهان و هو آني لأنه كيفية ملموسة بها يدافع الجسم ما يمانعه و الكيف آني بدليل وقوع الحركة فيه لم يتوجه عليه ما توجه على ما سبق من أن المباينة حركة و الحركة زمانية ليس لها ابتداء بمعنى الجزء الأول في آن أول و إن كان لها ابتداء بمعنى انقطاعها بالمتباين بالنوع و انقطاع زمانها في جانب البداية بالآن- الذي هو طرف زمان المماسة، س ره

440 (2) لا من باب التخصيص في الدليل العقلي بل لأن المفارقة الرجوعية إعراض عما إليه الحركة الأولى بقول مطلق بخلاف المفارقات في حدود المسافات فإنها ليست إعراضات عن المنتهى، س ره

إلى حدود المسافة و المفارقات عنه إذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة إلى الميول المختلفة و الميلان المختلفان لا شبهة فى امتناع اجتماعهما فى آن واحد لموضوع واحد.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 207

و من الاعتراضات الفخرية قوله إن هذا لا يتمشى فى الحركات الكمية و الكيفية فإن تلك الحركات غنية عن الميل و هو مبدأ هذا البرهان.

أقول هذه كالمؤاخذة اللفظية فإن بدلنا لفظ الميل بما يجرى مجراه فى كونه سببا قريبا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه[٤٤١] و الرجل العلمى كيف يرضى نفسه بمثل هذه المؤاخذة.

و منها أنه إذا فرضنا كرة مركبة على دولاب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك البسيط فى كل دورة آنا واحدا لا قبله و لا بعده فى تلك الدورة.

ثم أجاب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته- فأقول ستعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سيأتى فى دفع شبهة الحبة المرمية[٤٤٢] ثم قال فأما المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم أن الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة و الهابطة فلا شك أن طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة إن كانت أقوى من الطبيعة فالحركة إلى ما فوق باقية و إن كانت أضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية و إن تساويتا كان الحجر ساكنا.[٤٤٣] فنقول هذا القدر من القوة الغريبة يجب أن لا تنعدم لذاتها و إلا لم توجد فلعدمها سبب و لو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التى جعلت سببا مضعفا للميل الغريب فذلك إنما يكون فى حال الحركة[٤٤٤] لا فى حال السكون فيجب أن لا ينعدم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 208

---

[441] (1) أي ما يجري مجرى الميل بمعنى الكيفية الملموسة التي بها يدافع الجسم ما يمانعه و أما الميل بمعنى العشق فهو الساري في جميع الذراري، س ره

[442] (2) من أن حركة الكرة حينئذ عرضية لا ذاتية و الكلام في الذاتية لأن العرضية في قوة السكون بل لها صحة السلب عن المتحرك بالعرض، س ره

[443] (3) ليس المراد تسليم السكون فإن المستدل ينكره بل المراد أن السكون لا يحصل- لتوقفه على رفع مانعه و هو القوة الغريبة القاسرة و لا ترفع كما قال هذا القدر إلخ و على حصول علة السكون و لم يحصل كما قال فإذا بقي ساكنا إلخ، س ره

[444] (4) و الحركة كاشفة عن وجود القوة الغريبة فكيف يكون مصادمة الهواء المساوقة لوجود الحركة الكاشفة عنها معدمة لها و إلا كان عدمها متوقفا على وجودها لأن عدمها متوقف على المصادمة و هي على الحركة و هي على وجود الغريبة، س ره

ذلک القدر من الميل الغريب فالحجر يجب أن لا يعود إلا بدفع دافع فإذا بقى ساكنا[445] فذلک السكون لا يكون طبيعيا لأن الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعى بل قسريا- فيرجع حاصلة إلى أن القاسر أعطى الجسم قوة غريبة يسكنه فى بعض الأحياز و هذا هو الذى جعله الشيخ سببا للسكون فى الزمان الثانى.

و لكن هذا باطل بوجهين أحدهما أن القاسر لو أفاد القوة الغريبة و لم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون و إن يفد فالضدان متلازمان هذا محال.

و ثانيهما أن تلک القوة فى أول ما أفادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة إما لوجود المانع و هى الطبيعة فعند مغلوبيتها لم تكن مانعة و إما عند تكافؤهما فأى حاجة إلى القوة المسكنة فوجب[446] أن يبقى ذلک التساوى و لا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمى و العجب أن الشيخ ذكر فى باب الخلأ أنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمى إلى سطح الفلک و هاهنا ذكر أن القاسر يفيد قوة مسكنة فى بعض الأحياز و الجمع بين هذين مشكل- أقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر[447] و علة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 209

ضعفه وجود الطبيعة[448] مع إعداد مصادمة الهواء المخروق الذى وجد قبيل آن الوصول إلى موضع السكون[449] أ لا ترى أن ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء و سبب تزايد الزيادة هو الذى ذكرناه من الإعداد فكذا الحال فى سبب السكون و هذا معنى قول الشيخ إن القاسر يفيد قوة مسكنة فى بعض الأحياز يعنى أن القوة التى كانت محركة إلى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من أسباب السكون إلى أن يغلب عليها القوة الأصلية فيفعل الحركة إلى تحت.

---

445 (1) لما فرغ المشكك عن مطالبة علة عدم القوة الغريبة طالب علة السكون الذي في الفوق، س ره

446 (2) بل أي حاجة إلى مطالبة المانع بعد انقضاء زمان المنع و بالجملة المقصود إلزام الخلف حيث إن الشيخ التزم وجود القوة المسكنة و إنما لا يحتاج إليها لأن التساوي منشأ السكون كما أن التساوي قوتي الشخصين الجاذبين يوجب سكون الحلقة المتجاذبة في البين و قول المستدل النافي وجب بقاء التساوي سخيف لأن القوى الجسمانية متناهية التأثير و التأثر سيما القوى القاسرة لأن القسر لا يكون دائما و لا أكثريا و هذه الحركة الغريبة و السكون في الجو و التساوي كلها قسرية، س ره

447 (3) أي بمدخليته و إنما فسرنا به لأن الشرط يجتمع مع المشروط بخلاف المعد و هذا الضعف كعلته معد و ينبغي أن يجعل التساوي شرطا، س ره

448 (1) و ذلك لأن الطبيعة تقاوم القسر كما أنها في الأحياء تقاوم المرض و توجه إلى الاستكمال و إلى ترتب الآثار على المجرى الطبيعي، س ره

449 (2) أشار بلفظ الإعداد إلى جواب قوله فذلك حال الحركة فإن المصادمة معدة للسكون و لعدم القوة الغريبة فلا ضير لو لم يتحقق المعد له عند وجود المعد بل هذا شأن الإعداد و الفاعل المباشر المستجمع للشرائط فيهما نفس الطبيعة، س ره

و أما الذى أفاده الإمام فى الجواب و هو أن هذا السكون واجب الحصول- فإن الجسم فى آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلک السكون ضروريا[450] فلا يستدعى علة كما أن سائر اللوازم لا يستدعى علة و على هذا لا يلزمنا بقاء الحجر فى الفوق لأنه إذا زالت تلک الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى فركيک جدا من وجوه.

الأول أن السكون من الأعدام التى يحتاج حصولها إلى علة[451] كيف و لا يخلو السكون من أحد الأمرين إما وجودى كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون فى مكان أو كم أو كيف أو غيره زمانا و إما لازم لذلک الأمر الوجودى فله علة وجودية لا محالة و لا يكفى فيه عدم علة الحركة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 210

الثانى قوله إذا زالت تلک الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لأن الأمر الضرورى الواجب الحصول كيف زال بلا علة.

الثالث أن لوازم الماهية ليست كما زعمه فإنها معلولة للماهية بشرط وجود ما خارجيا كان أو ذهنيا عند بعض و معلولة للماهية من حيث هى عند بعض آخر- و لعله الماهية عند بعض آخر و الحق عندنا أنها معلولة بالعرض و على أى تقدير- لا ينفک حصولها عن حصول علة الماهية.

و من الإشكالات أن السكون زمانى قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء بأقل من ذلک بينهما فما سبب التعيين لزمانه.

و الجواب أن الجسم يختلف حاله باختلاف العظم و الصغر و الكثافة و اللطافة- و الثقل و الخفة و غير ذلک فهى يجوز كونها أسبابا لمقادير السكون.

و مما تمسک به نفاة السكون أن الحجر العظيم النازل إذا عارضه فى مسلكه حبة مرمية إلى فوق حتى يماسه فإن سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة.

و أجيب فى المشهور بأن الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل ثم لما ورد عليهم أنا نشاهد أن الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما فى السهم الصاعد بل كما فى حركة اليد إلى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال.

---

[450] (3) من لا يسلم السكون لا يسلم آخر الحركة إلا بعد تمام الراجعة أو المنعطفة و المطلوب حصول السكون في الفوق، س ره

[451] (4) كأنه قدس سره يردد عليه بأنه إن كان عدم استدعاء السكون علة لكونه عدما- و العدم نفي محض و الجواب هو الأول و كيف لا يكون مستدعيا للعلة و العدم إمكاني- و إن كان عدم الاستدعاء لكونه من اللوازم فالجواب هو الثالث، س ره

قال الإمام الرازى هذا و إن كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان إليه فوجب التزامه.

أقول و أى برهان اقتضى ذلک فإن البرهان قد اقتضى السكون بين حركة و حركة أخرى حقيقة لا حركة مجازية فإن الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الأولى بالسكون و لا استحالة فى كون الجسم ساكنا فى بعض زمان لصوقه بشىء يتحرک معه بالعرض و إن كانت إلى جهة حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 211

فصل (10) فى انقسام الحركة بانقسام فاعلها

لما تكلمنا فى ما هى كأحوال الحركة فلنتكلم فيما هى كأنواعها أما الحركة بالذات فتنقسم إلى طبيعية و إرادية و قسرية و أما مطلق الحركة فهى أربعة أقسام الثلاثة المذكورة و التى بالعرض[٤٥٢] و إن لم يخرج العرضية من الأقسام الثلاثة[٤٥٣] فنقول كل ما يوصف بالحركة فإما أن تكون الحركة موجودة فيها أو لا بل فيما يقترنه فالثانى يسمى حركته بالعرض و الأول إما أن يكون سبب حركته موجودا فيه أو خارجا عنه فإن خرج فالحركة قسرية و الذى ليس بخارج فإما أن يكون ذا شعور فالحركة نفسانية و إلا فطبيعية و قد أشكل عليهم الأمر فى بعض الحركات- أنها من أى قسم من هذه الأقسام لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس فى أنها طبيعية أو إرادية[٤٥٤] و على التقديرين فأينية أو وضعية أو كمية و لكل من الفرق تمسكات مذكورة فى كتب الطب سيما فى شروح الكليات لكتاب القانون.

و قال بعض العلماء أما حركة النفس فإرادية باعتبار و طبيعية باعتبار فهى تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كل نفس فى زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه و تأخيره عنه بحسب إرادته لكنها لا تتعلق بالإرادة من حيث الاحتياج الضرورى إليها و هذا معنى ما قال صاحب القانون إن حركه التنفس إرادية يمكن أن يغير عن مجراها الطبيعى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 212

و الاعتراض عليه بأنه لا إرادة للنائم فيلزم أن لا يتنفس ليس بشىء لأن النائم يفعل الحركات الإرادية لكن لا يشعر بأنها إرادية و لا يتذكر بشعور و أما حركة النمو فظاهر أنها طبيعية إذ طبيعة النامى تقتضى الزيادة فى

---

452 (1) و من الحركة العرضية حركة الأفلاك الثمانية بتبعية الفلك الأطلس و ليست ذاتية قسرية إذ لا قسر في الأفلاك و الفلكيات، س ره

453 (2) أي لا ينفك عنها فإن الموصوف بالعرضية إما موصوف بإحدى الذاتيات الثلاث كما في الأفلاك و إما موصوف بالسكون كجالس السفينة، س ره

454 (3) كون حركة النبض إرادية لا وجه له و لو كان لها وجه في التنفس و اعلم أن في كل انقباض و انبساط لآلات التنفس كالصدر و الرئة تنبض القلب و الشرائين خمس مرات- و يتروح بما يرد من الصدر و الرئة، س ره

الإفطار عند ورود الغذاء و نفوذه فيما بين الأجزاء و كذا النبض عند المحققين فإنها ليست بحسب القصد و الإرادة و لا بحسب قاسر من خارج بل بما فى القلب من القوة الحيوانية و ميل الجمهور إلى أنها مكانية و قيل بل وضعية و قيل بل كمية.[455] فإن قيل الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلا صاعدة أو هابطة على ما صرحوا به.

قلنا هى إنما تكون كذلك فى البسائط العنصرية و أما فى غيرها كالطبيعة النباتية و الحيوانية فقد تفعل حركات إلى جهات و غايات مختلفة و طبيعة القلب و الشرائين من شأنها إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط[456] و هى الانبساط- و أخرى من المحيط إلى المركز و هى الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 213

تحصيل المحيط ليلزم الوقوف و لا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء[457] المفسد لمزاجه و الاحتياج إلى هذين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقبه الآثار المتضادة عن القوة الواحدة.

أقول الأولى تخميس الأقسام فى الحركة[458] فإن هاهنا قسما آخر من الحركة بالحرى أن يسمى تسخيرية و هى التى مبدأها النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزائد و لأجل إضافة هذا القسم إما أن يجعل الطبيعية قسمين ما يكون بالاستخدام أو لذاتها و إما أن يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالإرادة الزائدة أو باستخدام الطبيعة و من هذا القسم ما ينسب إلى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فإنها تفعل باستخدام النفس إياها.

و قد اشتهر من قدماء الحكماء أن الفلك له طبيعة خامسة و حيث لم يتيسر للمتأخرين نيل مرامهم ذكروا فى تأويله وجهين.[459] أحدهما أن حركات الأفلاك و إن لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام لأنه ليس مبدؤها أمرا غريبا عن الجسم فكأنه طبيعة.

---

455 (1) فيه ضعف لعدم تبدل المكان اللهم إلا أن يبنى على أن حركتها على سبيل التوتير و هو ليس بمرضي في النفس و أما على التحقيق و هو الانقباض و الانبساط فالأصوب أنها كمية بالتخلل و التكاثف و بينهما سكون و لو كانت وضعية كانت من قبيل حركة القائم- من القيام إلى الانبطاح تدريجا فيتوارد عليه أوضاع غير متناهية على الاتصال حتى ينبطح فيتخلل سكون ثم يتوارد الأوضاع متعاكسة إلى القيام فهكذا يتوارد على الروح البخاري و الشريان أوضاع من أعظم شهوق و أوسع انبساط إلى الأخفض و الأضيق و يتخلل السكون و يكون راجعا في الأوضاع ثم إن المراد بالجمهور غير المحققين من الأطباء فإنهم على أن حركتها وضعية أو كمية لا مكانية، س ره

456 (2) ظاهرة الجمع بين القولين من الأقوال التي في النبض إذ كون حركة الانقباض و الانبساط بطبيعة القلب و الشرائين قول و كونها بالقوة الحيوانية التي في القلب قول آخر تحقيقي و قد مر في قوله بل بما في القلب إلخ و كونها بالقوة الحيوانية التي في الشرائين أيضا قول آخر و فيها أقوال أخرى ذكرتها في المنظومة المسماة بغرر الفرائد و يمكن أن يقال إسناد إحداث الحركة إلى طبيعتهما من باب إسناده إلى القابل، س ره

457 (1) أي الدخان، س ره

458 (2) فيكون حركة النبض و حركة التنفس و حركة النمو في الحيوان و أمثالها تسخيرية فهذا من فروع التخميس كما أن إدخال حركة الفلك في الخامس أيضا من فروعه، س ره

459 (3) الحاجة إلى التأويل لدفع أمرين أحدهما توهم أن الصورة النوعية الفلكية طبيعة- كالبسائط الأربعة و الحال أنها نفس و ثانيهما توهم أن حركة الفلك طبيعة و خلاصة التأويلين أن حركة الفلك و إن كانت إرادية إلا أنها تشبه الطبيعة في كونها على وتيرة واحدة، س ره

و ثانيهما أن كل قوة فهى إنما تحرک بواسطة الميل على ما عرفت فمحرک الحركة الأولى لا يزال يحدث فى ذلک الجسم ميلا بعد ميل و ذلک الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة لأنه ليس بنفس و لا إرادة و لا أمر حصل من خارج و لا يمكنه أن لا يحرک أو يحرک إلى غير تلک الجهة و لا أيضا مضاد لمقتضى طبيعة لذلک الجسم فإن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 214

سميت هذا طبيعة[٤٦٠] كان لک أن تقول إن الفلک يتحرک بالطبيعة و على هذا قال بطلميوس إن المختار إذا طلب الأفضل و لزمه لم يكن بينه و بين الطبيعى فرق.

أقول حركات الأفلاک كما أشرنا إليه طبيعية و لها طبائع متجددة مباشرة للحركات الاستدارى و ليست طبائعها مباينة لنفوسها و عقولها و موضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع

فصل (11) فى أن المطلوب بالحركة الطبيعية ما ذا

كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر أو كونها فى وقت للطبيعة بالقوة و فى وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة إليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة إلى حالها- و كذا عند خروجها من القوة إلى الفعل يحصل لها كمالاتها لكن فى الحركة الأينية إشكال و هو أن الأثقال بعد صعودها إذا عادت إلى الأسفل فهل هى طالبة لنفس المركز و كذا الخفاف هل هى طالبة لسطح الفلک فذلک ممتنع لأن الأرض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز و كذا النار لا يمكن إلا لسطحها مماسة مقعر الفلک- و المطلوب الطبيعى لا يجوز أن يكون أمرا ممتنعا و لأن الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا و كذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار.

و لا يقال إن الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار أغلب و أسبق.

لأنه يستلزم أنا إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسسنا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه فى إناء تحت الماء و لا يجوز أيضا أن يكون[٤٦١] مطلوب كل منهما المكان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 215

---

460 (1) أي بأن يكون هذا أحد إطلاقات الطبيعة كما مر أن لها معاني، س ره

461 (2) كما هو قول ثابت بن قرة و لا يجوز أن يكون ذلك بدفع الفلك و لا تجذبه- كما هما قولان آخران في علة استقرار الأرض في الوسط لأن العالي لا يلتفت إلى السافل، س ره

مطلقا و هو ظاهر و لا بعضا من المطلق إذ لا اختلاف فی نفس الأمکنة و لا یجوز أیضا أن یکون المطلوب القرب من الکلیة و إلا لکان الحجر المرسل من رأس البئر- وجب أن یلتصق بشفیره.

فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق أن یقال[٤٦٢] أن مطلوب الطبیعة هو الحیز لا مطلقا بل مع شرط الترتیب فإن الملائم للماء أن یکون حیزه فوق الأرض- و تحت الهواء لمناسبة البرودة و الاقتصاد فی القوام للأرض و مناسبة الرطوبة و المیعان للهواء و هکذا قیاس أحیاز البواقی و لو لم یکن أحیازها الطبیعیة علی هذا الترتیب- لفسدت بمجاورة الأضداد فإن الجهات أنفسها غیر مطلوبة إلا بحصول هذا المعنی فیها فالقصد متوجه إلی طلب هذه الغایة و الهرب عن مقابلاتها و الدلیل علی ما ذکرناه أن المکان قد یکون طبیعیا و الترتیب غیر طبیعی کالهواء المحصور فی آجرة مرفوعة فی الهواء حیث إنها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محیط غریب- فینوب الماء عنه متصعدا فی مسام الآجرة لضرورة عدم الخلاء.[٤٦٣]

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 216

فإن قیل هل الحرکة بسبب الهرب عن غیر الطبیعی أو الطلب للطبیعی.

قلنا یمکن القول بالجمع إذ لا معاندة بینهما و لا یجوز الهرب فقط و إلا لوقعت الحرکة إلی أی جهة اتفقت إذ لا أولویة حینئذ و ذلک باطل قطعا

فصل (12) فی أن مبادی الحرکات المختلفة یمکن أن یجتمع فی جسم واحد أم لا

أما الجسم الإبداعی فلا یمکن فیه بعد الحرکة الذاتیة إلا مبدأ المستدیرة الوضعیة و الکیفیة النفسانیة إذ یستحیل فیها الأینیة و الکمیة کالنمو و الذبول و التخلخل و التکاثف و سائر الاستحالات کالتسخن و التبرد و التلون و التطعم و التروح و غیرها لبراءته عن هذه الکیفیات کما ستعلم فلا یکون مبدأ هذه الأمور فیه و إلا لزم التعطیل فی الطبیعة و هو محال و أما الأجسام الکائنة سیما المرکبات- فیمکن فیها اجتماع بعض هذه مع بعض و الحرکات فیها فیجوز أن یوجد فی واحد منها مبدأ الحرکات المختلفة لکنه لا یجوز أن یجتمع مبدأ

---

[462] (1) و أیضا یمکن اختیار الشق الأول و هو أن مطلوب الأرض مثلا نفس المرکز- بمعنی أنها تطلب انطباق مرکزها علی مرکز العالم لا التمکن في نفس المرکز و أما أجزاؤها فلا جزء بالفعل ما لم ینفصل شيء منها بل الکل متصل واحد شخصي و الجزء المنفصل بالفعل إنما هو بالقسر و بعد رفع القسر یتصل و لا موضوعیة له لیحکم علی الاستقلال ثم إنه یرد علی القول بأن الثقال تطلب المرکز و الخفاف تطلب المحیط و لو بالمعنی الذي اخترناه و وجهنا به القسر الدائم بالنسبة إلی الماء و الهواء فالتحقیق أن یقال کما قال المصنف قدس سره- إن المکان الطبیعي للماء حول الأرض و للنار جوف المحیط فلا یلزم القسر الدائم إن قیل علی هذا لو حفرنا الأرض إلی المرکز مما یلي مقعر الماء وجب أن لا یتحرک الماء إلی المرکز- إذ لیس مطلوبه هو و کذا لو فرضنا عدم النار في طریق هواء لوجب أن لا یصعد إلی المحیط- لما ذکر و لیس کذلک قلت التحرک هذا أو ذاک لضرورة دفع الخلاء لأنهما مطلوبان لهما و أما مجاورة الهواء هنا فبالقسر و الهرب کما یأتي في الأجرة المعلقة، س ره

[463] (2) إن قلت الضرورة ترتفع بدخول هواء آخر قلت دفع الخلاء جبلي للجمیع أ لا تری دخول الهواء و الدهن إلی موضع الفتیلة المشتعلة و دخول الدم و اللحم إلی فضاء قارورة الحجام دفعا للخلاء و کراهة عن العدم فطرة و لیس هذا علی سبیل الروویة حتی یسقط عن بعض بفعل بعض آخر فمتی صعدت نار من موضع الفتیلة تخطي الدهن إلیه کیلا یقع الخلاء- و إن سبقه نار أخری بل هواء آخر و کذا إذا جذب الحجام هواء القارورة ارتقی إلی فضائها الدم و اللحم و غیرهما، س ره

حركة مستقيمة و مبدأ حركة مستديرة فى جسم واحد و إلا لكان إذا خرج عن مكانه و فى طبعه مبدؤهما متحركا على الاستقامة إلى المطلوب و منصرفا بالاستدارة عنه أيضا بالطبع و هو محال- اللهم إلا أن يقال الميل المستدير إنما يحدث له عند كونه فى مكانه الطبيعى لكنه لم يكن حينئذ غريزيا و لا يمكن أيضا إسناد الاستدارة إلى النفس إذا النفس عندنا لا تتصرف إلا بتوسط الطبيعة و لأنه قد ثبت أن التحريك الخارجى مما لا يقبله الجسم- إلا و له بحسب طبعه ميل ذاتى له.[٤٦٤]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 217

لا يقال أ ليس أن الطبيعة تقتضى الحركة إذا كان الجسم فى غير حيزه و السكون إذا كان فيه فكذلك يجوز أن يقتضى الميل المستقيم فى جسم إذا لم يكن فى حيزه و المستدير إذا كان فيه.

لأنا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد و هو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة و بالجملة إفادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه و لا يتوقف على الميل المستدير لأن أجزاء المكان متشابهة

فصل (13) فى تحقيق مبدإ الحركة القسرية

أصح المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعة التى فى المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر و إعداده و أما الذى دل عليه ظاهر كلام الشيخ من أن المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه أن نفس المدافعة لا يكفى فى الحركة القسرية أما التى حصلت من القاسر فغير باقية و أما التى تحصل شيئا فشيئا من الطبيعة فيرجع إلى أن المبدأ هى الطبيعة فالطبيعة فى إعطاء الميول القسرية الغير الملائمة كالطبيعة فى إعطاء الميول الطبيعية الملائمة و هذا كالمرض و الحرارة الغريبة- التى يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الأصلى حتى يعود إلى حال الصحة- فيفيد ما كان ملائما لها و كالشكل المضرس فيفيده الطبيعة الأرضية لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستدارة إلا أنها لا تعود إليها لوجود اليبوسة الطبيعية التى شأنها حفظ الشكل مطلقا[٤٦٥] فلا منافاة كما بين فى موضعه و لهذا ذكر الشيخ لو لا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل و إلا لا يعود المرمى إلا بعد مصاكة سطح الفلك.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 218

---

464 (1) لعلك تقول الميل الذاتي موجود و هو الميل المستقيم لكنا نقول المراد أنه يقبل التدوير القسري فيكون فيه التدوير الطبيعي، س ره

465 (1) أي نوع التضريس باق لا شخصه و إلا لزم القسر الدائم فأشخاص التضريسات- و إن كانت كما في الجبال لا تبقى بالزلازل بالتناثر من شدة البرد و يجيء إلى باب الأبواب- إذ لا ينقطع الفيض و هذا أحد وجوه قوله تعالى\i وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ\E، س ره

أقول و فی کلامه إشکال و هو أن مصادمات الهواء المخروق کیف لا توهن المیل الطبیعی حتی یخلیه أن یشتد أخیرا و توهن المیل القسری و یمکن أن یقال- إن المصادمات مع الخروج عن الحیز الطبیعی تفعل هذا الفعل[٤٦٦] و الازدیاد فی الخروج شیئا فشیئا یوجب الازدیاد فی الوهن حتی یفنی القوة بالکلیة و یحدث القوة الأصلیة لکن لا یتم تحقیق هذا المقام[٤٦٧] و کشفه إلا بالرجوع إلی بعض أصولنا المشرقیة و هو أن الصورة المقسوره تتحول فی جوهرها و ذاتها إلی صورة غیر الصورة التی کانت فالحدیدة المذابة مثلا فیها الصورة المسخنة الناریة مجتمعة مع حدیدیتها[٤٦٨] و الحجر المرمی إلی فوق فیه الصورة الموجبة للخفة و اجتمعت مع حجریتها- و أنه یجوز أن یجتمع فی وجود واحد صوری کثیر من المعانی الذاتیة المتفرقة فی الموجودات المتباینة و بذلک الأصل یندفع ما قیل القوة المحرکة إلی فوق صورة النار فلو وجدت فی الحجر لکانت عرضا فی الجوهر[٤٦٩] و قد کانت جوهرا و المذاهب الممکنة فی علة هذه الحرکة أربعة لأن هذه العلة إما أن تکون موجودة فی المقسور

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 219

أم فی الخارج عنه و علی الأول إما أن تکون باقیة إلی آخر الحرکة أم لا فإن لم تکن باقیة فهو القول بالتولید أی کل حرکة تولد حرکة أخری و إن کانت باقیة فهو الذی یقال إن القاسر أفاد الجسم قوة بها یتحرک[٤٧٠] و أما القسم الثانی من التقسیم الأول فالعلة لا محالة جسم فإما علی سبیل الجذب أو علی سبیل الدفع- الثانی قول من یقول الهواء المتقدم ینعطف إلی الخلف فیدفع المرمی بقوة و الأول قول من یقول القاسر یدفع الهواء و المرمی جمیعا لکن الهواء ألطف فیدفع أسرع- فیجذب معه الجسم الموضوع فیه و المذهبان الأخیران باطلان لأن الجذب و الدفع- إن لم یکونا باقیین إلی آخر الحرکة احتیجت الحرکة إلی علة غیرهما و الکلام عائد فیها و إن بقیا فالکلام فی احتیاجهما إلی العلة و أما مذهب التولید فهو أیضا باطل إذ یلزم

---

466 (1) و مع مجاهدة الطبیعة و التوجه الفطري إلی الغایة و کون العارض الغریب- یزول بخلاف المیل الطبیعي فإنه ذاتي قوي لا یرفعه مصادمات الهواء، س ره

467 (2) لأنه لو أودع في الحجر مجرد المیل الصاعد بدون تبدل في الصورة النوعیة أشکل بعدم السنخیة بین الأثر و مبدئه بخلاف ما إذا قیل بتبدل الجوهر بنحو الاتصال و بالضرورة المخففة کما قال، س ره

468 (3) بأن یکون للحدید عرض عریض و للنار کذلک و لیس مقصوده التریکب منهما- بل کالبرزخ بینهما فلو قلت إن هذه الصورة صورة نوعیة حدیدیة صدقت و لو قلت إنها صورة نوعیة ناریة صدقت أیضا نظیر المزاج في کونه حرارة و برودة و یبوسة و رطوبة و الصورة التي هي مبدأ ذلک المزاج باقیة بنحو التوسط غیر باقیة بنحو الصرافة إذ للصور النوعیة عرض عریض کل ذلک بناء علی الحرکة الجوهریة فالتفاوت فیما نحن فیه لیس في الصفات خاصة کالمیول الواردة علی المتحرک بل یتبدل الذات أیضا، س ره

469 (4) لأن المادة صارت غنیة في التحقق و التنوع بالصورة الحجریة فالصورة المخففة حالة في المحل المستغني و کل حال في المستغني عرض، س ره

470 (1) هذا متشابه یحتمل وجهین أحدهما أن القاسر أفاد میلا غریبا قسریا باقیا إلی آخر الحرکة کما نقل عن الشیخ و إطلاق القوة علی العرض لیس بعزیز کما مر في باب القوة و الفعل و ثانیهما أن یکون العلة الباقیة إلی آخر الحرکة هي الطبیعة و إفادة القاسر إیاها معناها إفادتها بوصف الحالة الغریبة أو باعتبار إبداع القوة المخففة فالأقسام خمسة- فقوله بقي الواحد حقا علی ثاني الوجهین و لم یتعرض للوجه الأول منهما إشارة إلی إرجاعة إلی مذهب التحقیق کما مر، س ره

وجود المعلول عند عدم علته و تأثير العلة عند فقدانها و لما بطلت هذه المذاهب السخفية بقى الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق أما أقسام الحركات القسرية فقد تكون فى الأين إما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمى إلى فوق أو لا بالكلية كجر الحجر على وجه الأرض و أما الحمل فهو بالعرضية أشبه و أما الوضعى فالتدوير القسرى مركب من جذب و دفع و قد يكون بسبب تعارض الحركتين كما فى السكة المذابة فعرض من تصعيد الجزء المستقل بالإغلاء- و هبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقارنة المستقر لأنه إذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين و مال إلى أسفل و نحى مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو و المستقر و أما الدحرجة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 220

فربما حدثت عن سببين خارجين و ربما كانت عن ميل طبيعى مع دفع أو جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل و أما الكمية ففى الزيادة مثل الأورام و كالتخلخل فى ماء القارورة إذا مصت مصا شديدا و فى النقصان كالذبول الذى بالمرض لا الذى سببه الشيخوخة فإنه بالقياس إلى طبيعة الكل حركة طبيعية و بالقياس إلى طبيعة البدن الجزئى قسرية و أما الكيفية ففى الحسيات مثل الماء إذا تسخن و فى الحال و الملكة كالأمراض و فى سائر النفسانيات كازدياد الكفر و الجهالات و اشتداد البخل و اكتساب سائر الرذائل على التدريج فإنها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الإنسانية و أما الأكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهى قد تكون طبيعية و قد تكون قسرية- فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة و النبات من البذر و أما القسرية فكإحداث النار بالقدح و كأفعال أهل الإكسير من جعل النحاس ذهبا و القلع فضة و الفساد أيضا قد يكون طبيعيا كموت الهرمى من الحيوان و جفاف الأشجار لمرور الأزمنة- و قد يكون قسريا كالموت بالقتل أو السم أو غيره و كقطع الشجر

فصل (14) فى أن كل جسم لا بد و أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم أو مستدير

كل جسم بما هو جسم من شأنه أن يتحرك من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع و ذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون فيه مبدأ لتلك الحركة فذاك و إن لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من مبدإ خارج يجب أن يكون أسهل لأن كل جسم يكون ميله إلى جانب أشد فتحريكه عن ذلك الجانب أصعب ضرورة أن الشىء مع العائق لا يكون كنفسه لا مع العائق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدأ ميل أصلا فقبوله للميل الخارج لا بد أن يكون فى نهاية السهولة فيلزم مما ذكرناه أن يستحيل وجود جسم لا مبدأ ميل فى طباعه و إلا لوجب أن

يتحرک من مکان إلی مکان دفعة واحدة و اللازم ضروری البطلان و هو وجود حرکة لا زمان لها فالملزوم کذلک

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 221

و قد علم بیان الملازمة فهذا القدر من البیان یکفی للمستبصر الناظر و إن لم یکف لمقاومة الباحث المناظر.

فنزیدک إیضاحا فنقول إن کل قوة جسمانیة فإنها تتصف بالزیادة و النقصان- و التناهی و اللاتناهی لا لذاتها بل لأجل ما تعلقت بها من عدد أو مقدار أو زمان و لا بد من تناهیها بحسب العدة و المدة و الشدة بأن یکون عدد آثارها و حرکاتها متناهیا[٤٧١] و کذا زمانها فی جانبی الازدیاد و الانتقاص و ذلک لأن زمان الحرکة مقدار- و کل مقدار یمکن فیه فرض التناهی و اللاتناهی لأن ذلک من خواص الکم فالزمان یمکن فیه فرضهما أما فی جانب الازدیاد و هو الاختلاف فی المدة أو العدة أو فی جانب الانتقاص و هو الاختلاف بحسب الشدة[٤٧٢] و توضیحه أن الشیء الذی تعلق به شیء- ذو مقدار أو عدد کالقوی التی یصدر عنها عمل متصل فی زمان أو أعمال متوالیة لها عدد- ففرض النهایة و اللانهایة قد یکون بحسب مقدار ذلک العمل أو عدد تلک الأعمال و الذی بحسب المقدار یکون إما مع فرض وحدة العمل و اتصال زمانه أو مع فرض الاتصال فی العمل نفسه لا من حیث یعتبر وحدته و کثرته و بهذه الاعتبارات یصیر

القوی أصنافا ثلاثة.

الأول قوی یفرض صدور عمل واحد منها فی أزمنة مختلفة

کرماة یقطع سهامهم مسافة محدودة فی أزمنة مختلفة و لا محالة یکون التی زمانها أقل أشد قوة من التی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 222

زمانها أکثر و یجب من ذلک أن یقع عمل غیر المتناهیة فی الشدة لا فی زمان.

و الثانی قوی یفرض صدور عمل ما عنها علی الاتصال فی أزمنة مختلفة

---

[471] (1) قد ذکر أولا العدد و المقدار و الزمان و اکتفی هنا بالعدد و الزمان لأن متعلق القوی و هو آثارها و أعمالها حرکات و الحرکات لیس لها مقادیر مساحیة قارة و إنما مقدارها هو الزمان فلا منافاة، س ره

[472] (2) فالاختلاف بحسب الشدة مسبب عن اختلاف بحسب المدة و لا غرو في عد السبب نوعا من الاختلاف و المسبب نوعا آخر منه مع أن المقابل هو الاختلاف بحسب المدة- الذي هو بحسب الازدیاد ثم إن قوله إن الشيء الذي تعلق به شيء ذو مقدار أو عدد إلی قوله و لما کان امتناع اللاتناهي إلخ منقول من شرح الإشارات في مسألة تناهي التأثیر للقوی الجسمانیة ذکر هاهنا مقدمة لإثبات مبدإ المیل و المقصود بیان الاختلاف بین الاختلاف المدي و العدي و الشدي، س ره

كرماة يختلف أزمنة حركات سهامهم فى الهواء و لا محالة يكون التى زمانها أكثر أقوى من التى زمانها أقل و يجب من ذلک أن يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه.

و الثالث قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد

كرماة يختلف عدد رميهم و لا محالة يكون التى يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التى يصدر عنها عدد أقل و يجب من ذلک أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الأول بالشدة و الثانى بالمدة و الثالث بالعدة و لما كان امتناع اللاتناهى بحسب الشدة[473] و هو أن يقع الأثر فى الزمان الذى هو فى غاية القصر بل فى الآن ظاهرا ضرورة امتناع أن يقع الحركة إلا فى زمان قابل للانقسام فلا شک أن التأثير القسرى- يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى أنه كلما كان أكبر كان تحريک القاسر له أضعف لكون ممانعته و معاوقته أكثر و أقوى لأنه إنما يعاوق بحسب ما فى طبيعته و هى فى الجسم الكبير أقوى و فى الجسم الصغير أضعف فإذا تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركة من أمور ثلاثة متناسبة زمان و مسافة و مرتبة من السرعة و البطء و كل حركتين اتفقتا فى أمرين من هذه الأمور فلا بد من اتفاقهما فى الأمر الثالث أيضا و كل حركتين متفقتين فى واحد منها فلو اختلفتا فى أحد الباقين على نسبة فلا بد من اختلافهما فى الآخر منهما على تلک النسبة فإذا فرضنا جسما عديم الميل و حركة القاسر بقوة معينة فى مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين إذ المطلق لا وجود له إلا فى معين و إذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعى حركة القاسر بتلک القوة فى مثل تلک المسافة فلا بد و أن يكون زمان حركته من زمان حركة عديم الميل و إلا لكانت الحركة مر العائق كهى لا معه و إذا فرضنا جسما ثالثا حركة القاسر بتلک

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 223

القوة و له ميل طبيعى نسبة قوته إلى قوة ذى الميل الأول كنسبة زمان حركة عديم الميل إلى زمان حركة ذى الميل الأول و فرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذى الميل الأول فمع حفظ النسب يلزم أن يتساوى زمان عديم الميل و زمان ذى الميل الثانى فيلزم أن لا يكون للميل الثانى أثر و يكون وجوده كعدمه هذا محال بالضرورة

شكوک و إزاحات: قد أوردت فى هذا المقام شبه-

منها عدم التسليم لإمكان ذى ميل يكون نسبة ميله إلى

---

[473] (1) أي في عمل من جنس الحركة فإن لم يكن من جنس الحركة و القوة غير جسمانية فله امتناع كما يقال القوة الإلهية غير متناهي الشدة كما أن ذاته غير متناهي شدة النورية و معلوم أن فعله من عالم الإبداع خارج عن عالم الحركة و الزمان، س ره

ميل ذى الميل الأول كنسبة الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف إلى ما لا أضعف منه.

و منها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسرى

و إن فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاوقه على قدر من القوة بحيث لا يتعداها إلى ما دونها.

و منها أن نسبة الزمانين مقدارية و نسبة المعاوقتين عددية

فلا يلزم الانطباق- إذ ربما كانت الأولى صماء.

و الجواب عن الكل بأن مراتب الشدة و الضعف فى القوى و الكيفيات[٤٧٤] كمراتب الزيادة و النقصان فى المقادير لا تقف فى شيء من الجانبين[٤٧٥] عند حد لا يمكن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 224

لها التجاوز بحسب الذات و كما أن الأجسام لا تنتهى فى الانقسام إلى حد لا يحتمل القسمة و لا فى الازدياد إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه إلا لمانع خارج عن الجسمية- فكذلك الميول و الاعتمادات فى تنقصها و ازديادها فالميل و إن بلغ غاية الضعف- فلوجوده أثر فى المعاوقة إذ الوجود مبدأ الأثر لا محالة غاية ما فى الباب أن يكون معاوقته خفيفة غير محسوسة و إن حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساواة و المفاوتة و العادية و المعدودية و التشارك و الصمم و غير ذلك- و الفرق بينهما بأن تلك الأحوال له بالذات و لما يتعلق به بالعرض.

و أقوى ما ذكروه من الشبه هاهنا أن الحركة إما أن يمكن وجودها بدون المعاوقة فى زمان أو لا يمكن

فإن أمكن فكان بعض من زمان الحركة فى ذى المعاوق القوى بإزاء أصل الحركة و الباقى بإزاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذى المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين و إن لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض أمور يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق.

---

[474] (1) أي القوى الجسمانية السارية و الكيفيات الجسمانية الحالة في الأجسام حلولا سريانيا فهي تقبل الازدياد و التنقص بعين قبول الكم و المتكم و ليست هي كالقوى المجردة و كيفيات المجردات فكما أن امتداد العاج لا يقف في النقص إلى حد كذلك بياضه مثلا- فعند ذلك فالنسبة محفوظة و كذا صمميته و الصمم في المقادير أن يكون هنا مقداران أحدهما أزيد و الآخر أنقص فإذا نقص الأنقص من الأزيد بقي نقص من الأنقص الأول و هكذا إلى غير النهاية و لما كان المقدار قابلا للتنقيص إلى غير النهاية جاز فيه ذلك بخلاف العدد- لانتهائه إلى الواحد، س ره

[475] (2) أي الضعف و النقصان و الشدة و الضعف إذ قد مر أن عدم النهاية الشدية في القوة الجسمانية محال، س ره

أقول يمكن فی الجواب اختيار الشق الأخير و لا يلزم منه بطلان الاستدلال- و ذلک لأن حاصل البرهان أن وقوع الحرکة من عديم المعاوق فی زمان محال[٤٧٦] إذ لو أمکن لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الممکنة التی هی حرکتا الجسمين الأخيرين علی النهج المذکور أمر محال هو تساوی زمانی حرکة ذی المعاوق و حرکة عديم المعاوق لکنه لزم فيکون وقوعها فی زمان محالا لکن کل حرکة فهی لا محالة فی زمان فوقوعها لا فی زمان أيضا محال و من هذا يلزم أن حرکة عديم المعاوق مطلقا محال و هو المطلوب.

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 225

و يمکن أيضا اختيار الشق الأول فإن الاعتراف بکون الحرکة غير مقتضية لزمان علی تقدير وقوع محال لا ينافی الجزم بکونها مقتضية له فی الواقع[٤٧٧] فالجزم حاصل بذلک و حينئذ ينتظم أن يستدل هکذا لو وقعت حرکة من الجسم العديم الميل لکانت فی زمان لا محالة و إلا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه و لو کانت فيه لزم[٤٧٨] تساوی عديم المعاوق و ذی المعاوق و أنه محال فلم يکن فی زمان و هو أيضا محال- فوقوع الحرکة من الجسم العديم الميل مطلقا محال و ذلک الاعتراض مما أورده جماعة من المتأخرين منهم الشيخ ابو البرکات و تبعه الإمام الرازی بوجه آخر و هو أن الحرکة بنفسها تستدعی زمانا و بسبب المعاوقة زمانا آخر فتستجمعهما واجدة المعاوقة و يختص بأحدهما فاقدتها فإذن زمان نفس الحرکة غير مختلفة فی جميع الأحوال إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها و کثرتها و يختلف زمان الحرکة بعد انضياف ما يجب من ذلک إليه فلا يلزم علی ذلک الخلف المذکور و تقرير الجواب- بحيث يندفع أکثر إيرادات المتأخرين عنه هو أن قول المعترض إن الحرکة بنفسها تستدعی زمانا إن عنی به أنها لا مع حد من السرعة و البطء تستدعی زمانا فهو ظاهر البطلان لأن الحرکة لا تنفک عنهما و ما لا ينفک عن شیء لا يتصور اقتضاؤها أمرا بدون ذلک الشیء و إن لم يکن ذلک الشیء دخيلا فی الاقتضاء و إن عنی به أنها مع قطع النظر عن حد من السرعة و البطء تقتضی قدرا من الزمان فهو أيضا فاسد

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 226

---

476 (1) ملخصه أنه لو کان الجسم عديم الميل الطبيعي کان عديم الحرکة و التالي باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالي بالمشاهدة و أما بيان الملازمة فلأنه لو کان عديم الميل واجد الحرکة- فوقوع حرکته إما في زمان و إما لا في زمان و الأول محال للتساوي المذکور و الثاني أيضا محال لأن الزمان من الأمور الستة التي لا تتحقق الحرکة بدونها فحرکة عديم الميل مطلقا محال فخلو الجسم عن الميل الطبيعي محال، س ره

477 (1) واقعيته علی سبيل الشرطية و صدقها غير مستلزم لتحقق المقدم و قد أشار إليها بقوله لو وقعت حرکة من الجسم العديم الميل لکانت في زمان، س ره

478 (2) إن قلت لا نسلم لزوم التساوي للمنع الذي أبداه المعترض قلت قد مر أن استدعاء نفس الحرکة للزمان بمجرد التقدير مثل أن يقال لو تحرک المجرد لکانت حرکته في زمان- و لا يلزم منه أن يکون في الحرکة النفس الأمرية قدر من الزمان بإزاء نفس الحرکة و قدر منه بإزاء السرعة أو البطء أو المعاوقة التي هي محدودها لأن الحرکة و السرعة مثلا- موجودتان بوجود واحد کما في کل جنس و فصل و قد مر أن المتفقين في واحد من الأمور الثلاثة السابقة لو اختلفا في أحد الباقين بنسبته لاختلفا في الآخر بتلک النسبة، س ره

لأن نسبة الحركة إلى حدود السرعة و البطء كنسبة الجنس إلى الأنواع التى لا يمكن وجوده بدون شيء منها و اعلم أن المحقق الطوسى فى شرحه للإشارات مهد للجواب عنه مقدمة هى أن الحركة إن كانت نفسانية فللنفس إن تحدد حالها من السرعة و البطء المتخيلين للنفس بحسب الملائمة و ينبعث عنها الميل بحسبها و من الميل يتحصل الحركة السريعة و البطيئة و أما غير النفسانية التى مبدأها طبيعة أو قسر فيحتاج إلى ما تحدد حالها تلک- إذ لا شعور ثم بالملائمة و غيرها فهى بحسب ذاتها تكاد أن تحصل فى غير زمان أو أمكن- و إذا لم يمكن ذلک فاحتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها و حالا يتحدد بها و لا يتصور ذلک إلا عند تعاوق بين المحرک و غيره فيما يصدر عنهما و ذلک لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت و القاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت و الميل فى ذاته مختلف[٤٧٩] فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل و ما يتبعه من السرعة و البطء يكون بشيء آخر يسمى بالمعاوق إما خارج عن المتحرک كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء و الماء بالرقة و الغلظ أو غير خارج فهو لا يمكن فى الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن يقتضى شيئا و يقتضى ما يعوقه عن ذلک الاقتضاء- بل هو الذى يعاوق القسرية و هو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعى- فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعنى الخارجى و الداخلى ارتفاع السرعة و البطء و يلزم منه انتفاء الحركة و لأجل ذلک استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع ثبوت الخلاء و تارة على وجوب معاوق داخلى فأثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الأجسام التى يجوز أن يتحرک قسرا و بعد تمهيد المقدمة أجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 227

أحدهما أنه لا يمكن أن يقال إن الحركة بنفسها يستدعى شيئا من الزمان- و بسبب السرعة و البطء شيئا آخر لأنا بينا أن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد ما منهما فهى مفردة غير موجودة[٤٨٠] و ما لا وجود له لا يستدعى شيئا أصلا.

---

479 (1) أي الميل الطبيعي الذي في القابل و به يعاوق الميل الذي أودعه القاسر فيه و لا تفاوت فيه كما أن الطبيعة و القاسر لا تفاوت فيهما و الحاصل أن لا اختلاف في الطبيعة المحركة و ميلها و في القاسر و ميله و الميول الثلاثة و الحركات الثلاث المفروضة في الدليل مختلفة فكيف يستند المختلف إلى الواحد و كيف يحدد الواحد هذه المختلفات، س ره

480 (1) لا يخفى أنه على هذا لا حاجة إلى فرض الحركات الثلاث في الدليل بل يستدل بوجه أخصر ليكون تطرق المنوع إليه أقل و يكون أخف مئونة و هو أنه لو انتفى المعاوق الداخلي في الحركة القسرية و هو مبدأ الميل الطبيعي لانتفى السرعة و البطء و لو انتفتا انتفت الحركة فلزم من وضعها رفعها، س ره

و ثانيهما أن الحركة بنفسها لا تستدعى زمانا لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة و البطء كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى فى نصف ذلک الزمان أو فى ضعفه كانت لا محالة أسرع أو أبطأ من المفروضة و كانت مع حد من السرعة و البطء- حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف.

و اعترض بعض اللاحقين عليه بأنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية و القسرية و أكثر مقدماته فى محل المنع و ادعى أن الحركة بدون إحدى المعاوقتين لا وجود لها و لم يتنبه أنه مبنى الدليل و إبطاله ينهدم بنيانه و أما المنوع فهى أن قوله و كذا القاسر لا تفاوت فيه إن أراد أن القاسر فى الحركات الثلاث المفروضة فى الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم أن لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة و بطءا فى تلک الصور الثلاث فذلک هو مطلوب المعترض فإنه يدعى أن الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضى قدرا من الزمان و حدا من السرعة و البطء و هو محفوظ فى الصور الثلاث لا يتفاوت ثم يزيد ذلک الزمان بسبب المعاوق و يتفاوت بحسب تفاوته و إن أراد أن القاسر لا يتفاوت فى سائر الحركات القسرية أيضا فلو كان هو المحدد لزم أن لا يكون فى الحركات القسرية تفاوت إسراعا و إبطاء فذلک ظاهر البطلان و كذا الكلام فى قوله و كذا القابل للحركة أعنى الجسم المتحرک لا تفاوت فيه لأن المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من أمر آخر يعاوق المحرک فى تأثيره أيضا ممنوع فإن ذلک الأمر الآخر لا يلزم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 228

أن يكون معاوقا بل نقول ذلک الأمر الآخر هو الميل.

قال فى شرح الإشارات إن الحركة لا تنفک عن حد ما من السرعة و البطء- و هو كيفية قابلة للشدة و الضعف و إنما يختلفان بالإضافة فما هو سرعة بالقياس إلى شىء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر و لما كانت الحركة ممتنعة الانفكاک عن هذه الكيفية و كانت الطبيعة التى هى مبدة الحركة شيئا لا يقبل الشدة و الضعف- كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة و الضعف إليها واحدة و كان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الأولوية فاقتضت أولا أمرا يشتد و يضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم أعنى الكبر و الصغر أو الكيف أعنى التكاثف و التخلخل و الوضع أعنى اندماج الأجزاء و انتفاشها أو غير ذلک و هو الميل و هذا الكلام صريح فى أن ما يحدد حال الحركة من السرعة و البطء هو الميل و إن سلمنا أن ذلک الأمر الآخر يجب أن يكون معاوقا للمحرک فى تأثيره فلا نسلم أن ذلک الأمر هو المعاوق الداخلى أو قوام ما فى المسافة من الأجسام لم لا يجوز أن يكون أمرا آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فإنه لو أخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلناه فإنه يتحرک بالطبع إلى أسفل و يعاوقه فى الحركة قوة المغناطيس و لو سلم فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية قوله لأن ذات الشىء لا تقتضى شيئا و تقتضى عن ما يعاوقه عنه- قلنا غير لازم و إنما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة و

النفس فأحدهما يقتضى الحركة و الآخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه بثقله و هو يطير إليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء سلمنا ذلک لكن أحد المعاوقين كاف فى التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجى أعنى الخلاء لأن المعاوق الداخلى كاف فى التحديد لكن هذا المنع فى التحقيق منع لقوله و كذا القابل إلخ و قد مر آنفا و كذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية- على وجود المعاوق الداخلى أعنى مبدأ الميل الطبيعى لأن المعاوق الخارجى أعنى القوام المذكور كاف فى تحديد حال الحركة فظاهر أن الاستدلال على هذا المطلوب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 229

لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله و لذلک استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين إلى آخره أقول جميع اعتراضاته مدفوعة إما أنه ادعى أن الحركة بدون المعاوق لا وجود لها و لم يتنبه أنه مبنى الدليل فقد مر دفعه و إما أنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية و القسرية فلا ضير فيه لأنه قد بين أن محدد النفسانية[٤٨١] هى النفس بحسب ما تتخيله بقوتها الخيالية من حد للإسراع و الإبطاء و أما ما أورده المعترض على قوله و كذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشؤه سوء الفهم لمرامه و الغفلة عن سوق كلامه[٤٨٢] فإن الغرض أن الحركة لما كانت أمرا ذا مراتب فى السرعة و البطء لا بد و أن يكون سببها القريب أمرا ذا تفاوت فى ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضى حدا معينا منها و القاسر فى ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة- فهو من قبيل قوله لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فإن المشهور عندهم من مذهب الحكماء أن الجوهر لا يكون فيه الأشد و الأضعف و أما عندنا فالطبيعة ذات تجدد و تفاوت فى ذاتها و جميع الاختلافات راجعة إليها بالآخره كما يطول شرحه و لنا مسلک آخر فى أكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه لمن وفق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 230

---

481 (1) و أيضا النفس في تخيلها و إرادتها و إن فرضت على أتم ما يمكن أن يكون- أن لا يحصل منها التحريك في الحركات الثلاث المفروضة على نهج التساوي و لا أقل من تطرق المنع إن قلت هذا الكلام يتطرق في القاسر المفروض على أتم ما يمكن أن يكون- إذ يقتحم هنا أيضا التخيل و الإرادة قلت المراد بالقاسر المذكور ليس الفاعل بالقصد و الروية بل القسر إما ينتهي إلى الإرادة و إما إلى الطبيعة و الثاني هو المراد و معلوم أن الطبيعة فعلها على وتيرة واحدة، س ره

482 (2) فإن سوق الكلام لبيان المقدمة الكلية مع قطع النظر عن استعمالها في هذا الدليل أو غيره و لا شك في تماميتها و مانعها مكابر و لا يخفى أن قول المورد فذلك هو مطلوب المعترض من باب الاستباق و الوقاحة فإنه إذا لم يكن الطبيعة و القاسر و هو المفروض طبيعة كما أشرنا في الحاشية السابقة متفاوتين و الحركات الثلاث متفاوتة و التحديد لا يمكن إلا بالمعاوقة ثبت مبدأ الميل و امتناع الخلاء و هو مطلوب المعترض، س ره

له و كذا المراد من قوله و كذا القابل لا تفاوت فيه لا الذى فهمه المعترض و أما إيراده بقوله بل نقول ذلک الأمر هو الميل إلى قوله و لئن سلمنا فدفعه بأن وجود حد من الميل[٤٨٣] و انضمامه إلى الطبيعة أو القاسر لا يكفى فى تحديد مرتبة معينة من الحركة إذ يتصور مع قوة واحدة ميالة درجات متفاوتة للحركة فى السرعة و البطء لا يقف عند حد فإن الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته- باختلاف قوام المسافة رقة و غلظة فكلما كانت مسافة حركته أغلظ كانت حركته أبطأ و كلما كانت أرق كانت أسرع حتى إذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نفرض فيها من الحركة أن لا زمان لها لكنه محال فوجب أن يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء و أما قوله لم لا يجوز أن يكون أمر آخر غير أحد المعاوقين محددا كالقوة المقناطيسية فمندفع بأنا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكره من الأمور الخارجة إلا ما يكون من لوازم الحركة و أما قوله فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية إلى قوله سلمنا ذلک فمندفع بأن هذه الدعوى برهانية و الذى ذكر فى بيانه من أن الشيء لا يقتضى شيئا و يقتضى ما يعاوقه لا يقبل المنع و أما النقض الإجمالى بحال الطير و سقوطه عن مكانه بطبعه و طيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بأن النفس أيضا من الأمور الخارجة عن هذه الطبائع العنصرية فحالها إلى طبيعة البدن كحال القوة المقناطيسية و قد مر أن الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد و أما قوله سلمنا ذلک لكن أحد المعاوقين كاف فعلم دفعه بما مر[٤٨٤] و أما قوله و كذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 231

إلى آخره فمندفع بأن القاسر يؤدى قسره لغيره فى الحركة إلى الطبيعة[٤٨٥] فإن القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات وضع لا تفعل إلا بجذب أو دفع مكانيين أو بإفادة قوة مسخنة أو مبردة أو غيرهما بالإعداد و لا ينفعل

---

[483] (1) قد يقال ما المحدد لنفس الميل و الطبيعة لا تفاوت فيها فالميل لا يمكن أن يكون محددا لحال الحركة أقول حق الدفع ما ذكره المصنف س لا ما ذكره هذا القائل فإن الميل كيف محسوس يقبل الشدة و الضعف عندهم و لذا كان الميل برزخا- و واسطة بين الطبيعة و الحركة عندهم و به يرتبط المتجدد الذي هو الحركة بالثابت- الذي هو الطبيعة فهو حقيقة مقولة بالتشكيك و أسباب حدوثه الأمور الخارجية، س ره

[484] (2) أي في أمر الميل فإن هذا نظير ذاك إذ يتصور مع معاوق واحد داخلي أو خارجي- درجات متفاوتة للحركة بالسرعة و البطء فكيف يتحدد الحركات الثلاث المفروضة في إثبات مبدإ الميل مع اتحاد القوام فيها و جعله محددا دون المعاوق الداخلي و قس عليه منع امتناع الخلاء و جعل الداخلي محددا دون الخارج، س ره

[485] (1) أقول على هذا يمكن الاستدلال بوجه أخصر و هو أنه إن كان في العالم قسر ما متحققا فمبدأ الميل و هو الطبيعة متحقق لكن المقدم حق فكذا التالي و بيان الملازمة ما ذكره س من أن الفاعل في القسر قوة جسمانية و هي الطبيعة و القابل جسم ذو طبيعة- إذ المستعد في جميع المواضع و إن كان هو المادة إلا أن ما به الاستعداد هو الصورة النوعية المخصوصة فالمستعد في أطوار الخلقة الإنسانية هو العناصر إلا أن الصورة المنوية- ما به الاستعداد للمضغة و هي للجنين و ليست الصور مستعدة للتعاند بينها فصورة إلى صورة لا تنقلب و هو س أشار إلى هذا المعنى لكن ذكره هنا جواب بتغيير الدليل لا يوافق آداب المناظرة بل دفع هذا المنع بأنه مع فرض الحركات الثلاث متفاوتة قطعا بالسرعة و البطء في قوام واحد في المسافات الثلاث لم يكن المحدد إلا المعاوق الداخلي و هو مبدأ الميل و لم يكف الخارجي و يمكن أن يقال إن الجواب بتغيير الدليل غير مرضي إن كان لضعف الدليل و أما أن كان للإشارة إلى دليل آخر فلا، س ره

الجسم المتحرک عن شیء منها إلا بعد أن یکون ذا طبیعة فإن المادة لا تصیر قابلا لهذه الأمور فی ذاتها ما لم یکن لها تجوهر معین و تحصل بإحدی النوعیات کما سیجیء فی مباحث الصور النوعیة.

تتمة

و اعلم أنک[٤٨٦] قد سمعت منا مرارا أن المباشر القریب لکل حرکة[٤٨٧]

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 232

سواء کانت نفسانیة أو قسریة أو طبیعیة هی الطبیعة لا محالة فلا یحتاج هذا المطلب أی إثبات المعاوق الداخلی فی الحرکات القسریة إلی زیادة خوض.

و أیضا إن الحکماء أثبتوا بالبرهان لکل جسم جوهرا صوریا هو محصل جسمیته و مکمل مادته[٤٨٨] و مبدأ آثاره و مطابق مفهوم فصله لکنهم أرادو هاهنا أن یثبتوا وجود ذلک الجوهر من حیث کونه مبدأ للحرکات و المیول تقویما أو تحدیدا إذ بذلک یسمی طبیعة کما یسمی صورة باعتبار آخر و قوة باعتبار و کمالا باعتبار

فصل (15) فی أن القوة المحرکة الجسمانیة متناهیة التحریک

قد مر أن القوی لا تتصف بالتناهی و عدمه إلا بحسب تعلقها بالمقادیر و الأعداد التی هی فیها أو علیها

أما الأول فلو کانت الأجسام غیر متناهیة المقدار و العدد کانت القوی التی فیها کذلک بسببها علی المعنی الذی به ینقسم الحال[٤٨٩] بانقسام محله و أما الثانی فهو أن المقوی علیه بإزاء القوة فلو کان غیر متناه کانت القوة غیر متناهیة و قد عرفت أن ذلک إنما یعقل فی أحد أمور ثلاثة الشدة و العدة و المدة و عرفت الفرق بین هذه المعانی الثلاثة فنقول أما أنه یمتنع وجود قوة جسمانیة غیر متناهیة فی الشدة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 233

---

486 (2) معذرة لما عسی أن یتوهم و یستبعد الإذعان بالمطلبین المهمین أعني إثبات القوی و الطبائع و امتناع الخلاء بهذا الدلیل الکثیر المنوع فذکر أن المسالك إلی الإثبات کثیرة منها ما ذکره هنا و منها ما ذکره في أول المبحث و أنه یکفي للمستبصر الناظر و منها ما ذکرته هاهنا مستنبطا من کلامه من أنه إن کان في العالم قسر ما إلخ و منها ما هو الأخصر من الأخصر من أنه إن کان في العالم قسر تحقق طبع لکن المقدم حق فکذا التالي بیان الملازمة أن القسر خلاف الطبع فلا قسر حیث لا طبع و منها ما مر أنه لو انتفی لزم من وضع الحرکة رفعها، س ره

487 (3) یعني لو لم یوجد الطبیعة لم یتحقق الحرکة إذ المجرد أجل من أن یستند الحرکة إلیه، س ره

488 (1) إنما کانت الصورة النوعیة المسماة في البسائط طبیعة محصلة لجسمیته لأن الجسم و إن کان نوعا متحققا في الترتیب الطولي في الخارج إلا أنه لا یکون نوعا متکافئا في السلسلة العرضیة إلا بواحدة من الصور النوعیة و إنما کانت مکملة للمادة لأن المادة و إن استغنت في التحصل بالصور الجسمیة إلا أنها احتاجت في التنوع إلی الصورة النوعیة- فتکملت المادة المجسمة بها و هي مبدأ الآثار المختلفة لاشتراك الصورة الجسمیة و هي الفصل الحقیقي الذي هو مبدأ الفصل المنطقي و هي مبدأ الحرکات و المیول بحیث عرفت الطبیعة بذلك حیث قیل هي المبدأ الأول للحرکة و السکون الذاتیین، س ره

489 (2) متعلق بقوله فیها أي کانت القوی حالة فیها من حیث ذاتها المنقسمة و امتدادها و تقدرها فیکون حلول القوی فیها حلولا سریانیا لا طریانیا، س ره

فلأن تلک الحرکة إما أن یقع فی زمان أو لا فی زمان و الأول محال و إلا لأمکن أن یوجد حرکة فی زمان أقل منه لأن کل زمان منقسم فلا یکون تلک الحرکة غیر متناهیة فی الشدة و الثانی أیضا محال لأن الحرکة عبارة عن قطع المسافة و کل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع کلها و لأجل هذا یظهر أن مباشر التحریک لا یمکن قوة مجردة أیضا إذا کانت غیر متناهیة فی الشدة[490] و أما أنه یمتنع وجود قوة غیر متناهیة بحسب العدة و المدة فلأنها[491] أما أن تکون طبیعیة أو قسریة فإن

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 234

کانت طبیعیة وجب أن یکون الجسم الأعظم للتحریک عنها کقبول الأصغر- إذ لو اختلفا لم یکن ذلک الاختلاف بالجسمیة لاشتراکها للکل و لا بأمر طبیعی- لأنه لو کان المانع عن الحرکة طبیعیا لم یکن الحرکة طبیعیة هذا خلف و لا بأمر قسری لأن المفروض عدمه لکن عدم اختلاف العظیم و الصغیر فی قبول الحرکة عن القوة المحرکة محال فالجسمان لو اختلفا حینئذ لم یکن ذلک الاختلاف لأجل جوهر القوة- بل لأجل مقدارها فتکون فی الأکبر أکبر مما فی الأصغر الذی هو جزء فهی فی الأکبر موجودة و زیادة مقدرة

و إن کانت قسریة فإنها تختلف تحریکها العظیم و الصغیر

لا لاختلاف المحرک بل لاختلاف حال المتحرک فإن المعاوق فی العظیم أعظم منه فی الصغیر- فإذا تقررت هذه القاعدة فنقول یستحیل وجود قوة جسمانیة طبیعیة تحرک جسمها تحریکا غیر متناه لأن کل قوة جسمانیة فالتی منها فی کل الجسم أعظم من التی فی جزء الجسم فإذا فرضناهما حرکتا جسمیهما من مبدإ مفروض حرکتین بغیر نهایة- لزم أن یکون فعل الجزء مثل فعل الکل و هو ممتنع و إن حرک الأصغر تحریکا

---

[490] (1) فبطل قول من یسند هذه الحرکات إلی الله تعالی بلا توسیط القوی و الطبائع- مع قطع النظر عن عدم الربط المتغیر بالثابت، س ره

[491] (2) تلخیص الدلیل علی وجه أبین و أوضح إن القوة إن کانت قسریة فإذا حرکت من مبدإ مفروض تحریکا غیر متناه جسما کبیرا ثم جسما صغیرا و معلوم أن الصغیر أطوع لقلة المعاوقة وقع الزیادة و النقصان في الجانب الذي فرضنا اللانهایة فیه و کان تحریك القاسر للکبیر منقطعا قبل الصغیر و إلا لتساوی تحریك قلیل المعاوق و کثیره و إن کانت طبیعیة و معلوم أن القوة في الکبیر أکثر من التي في الصغیر و کذا التي في کل الجسم من التي في بعضه لو انفرد لکون حلولها سریانیا و کونها متجزیة بتجزي الجسم و أن الجسم الکبیر و الصغیر متساویان في قبول التحریك الطبیعي عن ذلك المبدإ الداخلي إذ لا منع من جانب الجسم بما هو جسم کما لا تأیید و أن التفاوت في التحریك هنا من قبل الفاعل کما کان في القسریة من قبل القابل فإذا حرکت تحریکا غیر متناه من مبدإ مفروض جسما کبیرا هو محلها و صغیرا هو بعض الکبیر کان تحریك الصغیر منقطعا قبل الکبیر و إلا لتساوی الجزء و الکل و کانت نسبة القوتین نسبة المقدارین- و هي نسبة المتناهي إلی المتناهي و قد فرض التحریك غیر متناه هذا خلف و أما شرح کلام المصنف قدس سره فقوله وجب أن یکون قبول الجسم الأعظم إلخ مقدمة للدلیل المأخوذ من الحرکة الطبیعیة مفادها أن قیود الجسم للأثر لا یتفاوت بحسب الکبر و الصغر و أما في القسر فتفاوته بحسبهما یرجع إلی تفاوت القوتین المعاوقتین لا إلی تفاوت بحسب نفسهما و فائدة هذه المقدمة أنه إذا ألزم التفاوت بین أثري القوتین اللتین في الکبیر و الصغیر و دفع التساوي لا یقول أحد إن أعظمیة قوة الکبیر یقاومها کبر محلها و أصغریة قوة الصغیر یقاومها صغر محلها فیکون نسبة المتحرکتین و المحرکین واحدة فلا یلزم التناهي في الجانب الآخر و قوله لکن عدم اختلاف العظیم و الصغیر إلی قوله و إن کانت قسریة مقدمة أخری مفادها أنه و إن لم یکن اختلاف بحسب القابل في القبول لکن الاختلاف یتحقق بین الجسمین المتحرکین باعتبار الفاعل أعني القوتین الطبیعیتین لا باعتبار جوهرهما بل باعتبار مقدار محلهما لکون حلولهما سریانیا فتکبر القوة بکبر محلها و تصغر بصغره، س ره

متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هى نسبة مقدار الجزء إلى مقدار الكل[٤٩٢] فكان كل القوة متناهية و هو المطلوب و هكذا الكلام فى تحريک القوة القسرية[٤٩٣]

و اعترضوا عليه من وجوه

الأول أن هذا مبنى على أن كل حال منقسم بانقسام محله

و هو منقوض بالوحدة و الوجود و النقطة و الإضافات.

أقول أما الوحدة و الوجود فعلمت من طريقتنا أنهما شيء واحد و هما فى كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلک الشيء بالذات[٤٩٤] و هما من العوارض التحليلية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 235

للماهية فى ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم و وحدته عين اتصاله كما سبق- و أما النقطة و الإضافة فليست كل واحدة منهما حالة فى ذات المنقسم بما هو منقسم- بل مع انضمام حيثية أخرى كالتناهى للنقطة و مثل ذلک فى الإضافة و لو فرضت إضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت أيضا منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلا و المحاذاة و نحوهما.

الثانى أن كون الجزء للقوة مؤثرا فى شيء من أثر الكل

[٤٩٥] منقوض بأن عشرة من المحركين إذا أقلوا جسما و نقلوه مسافة ما فى زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلک المسافة أو تلک المسافة فى عشرة أضعاف الزمان- بل قد لا يحركه أصلا فيجوز أن لا يكون لقوة الجزء نسبة فى التأثير و إن فرض أن لها نسبة فى الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر.

أقول فى جوابه إنه لا معنى لكون جزء القوة موجودة و لا تأثير لها اللهم إلا لمانع خارجى لأن كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية و كلامنا فى جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل- غير حاله عند الاتصال فإن لم يتغير كان كل واحد من الأجزاء فعله و لو عند الانفراد جزأ لفعل الكل إذ لو لم يكن كذلک فهى عند الاجتماع أما أن لا يتغير حالها عما كانت فتوجب أن لا

---

492 (1) و نسبة المقدارين نسبة المتناهي إلى المتناهي فكذا نسبة الحركتين، س ره

493 (2) إلا أن هنا تحريك العظيم يتناهى أو لا بعكس الطبيعة، س ره

494 (3) فلا حلول فيخرج من هذا جواب آخر، س ره

495 (1) لا يخفى عدم وروده على ما قررناه من الدليل إذ لا جزء و لا كل حينئذ و تأثير الصغير معلوم كالكبير، س ره

يكون ذلک المجموع قوة على الفعل و إن تغيرت حالها عما كانت- فلا بد هناک من أمر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هى أجزاء لصورة القوة بل أجزاء لمادة القوة و القوة هى الأمر الحاصل عند الاجتماع و أما مثال العشرة المشتغلين بحمل ثقيل[٤٩٦] فالتوزيع يقتضى أن يحمل كل واحد منهم جزأ من الثقيل عند الاجتماع و أما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفة التى له عند الجزئية و لا المادة القابلة على صفتها و مع ذلک فللواحد تأثير فى ذلک

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 236

القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوة الثانية و الرابعة إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضم أثر العاشرة إلى الآثار التسعة لوقع الحمل و النقل لذلک الثقيل كما وقع أولا بجملة العشرة بلا تفاوت لكن فى التفرقة حصول أسباب لزوال الأثر و غلبة أضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة فى عدم تأثيرها على نسبة تأثير العظيمة فإنها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها و لو لا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها و لا يمكن القدح فى البرهان الكلى بمثل هذه الأمور الجزئية التى قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل و القابل فيها

الثالث أن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان

و على هذا عولوا حل شبهة من أثبت للزمان بداية زمانية[٤٩٧] فكيف حكموا هاهنا للأمور التى يقوى عليها تلک القوى بالزيادة و النقصان و هى غير موجودة- و سبيلها سبيل الأعداد التى لم توجد.

أقول فى الجواب إن المقوى عليها و إن لم يوجد بالفعل و على التفصيل- لكنها موجودة بالقوة و على الإجمال[٤٩٨] فإن نسبة وجود الأشياء إلى مبدإها الفاعلى- نسبة قوية أكيدة ليست كنسبتها إلى قابلها و إلى ذوات ماهياتها و هذه النسبة أشد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 237

---

496 (2) قد مر في مسألة صدور البسيط عن المركب ما يتعلق بهذا الموضع، س ره

497 (1) شبهتهم إجراء التطبيق في الحوادث الماضية بفرض سلسلتين بإسقاط عشر دورات مثلا و حل الحكيم أنه لا وجود للمتعاقبات في سلسلة الزمان حتى يحكم عليها بالزيادة و النقصان و يطبق و الموجبة تستدعى وجود الموضوع فهكذا يقال هنا في المقوي عليه للقوى الجسمانية فإن الغير المتناهي المدي و العدي سبيلها سبيل الزمان التعاقبي- و العدد اللايقفي، س ره

498 (2) المراد بالقوة الشدة و بالإجمال البساطة و الانطواء لا الاستعداد و اللحاظ الإجمالي و ذلك بناء على المقدمة البديهية التي هي أن معطي الشيء ليس فاقدا له بل واجدا إياه فكان المقوي عليها لها وجودان أحدهما النحو الأعلى الذي هو اندماجها في القوة و ثانيهما وجودها الفرقي و التعاقبي و المصحح لوجود موضوع الموجبة هو الأول- و مراده بالاستحقاق أيضا ليس المعنى المصدري و الإضافي بل المعنى الذي ذكرناه في القوة و الإجمال، س ره

و آكد فإن جزء القوة يستحق من ذاته أن يكون له قوة على أمر و كل القوة كذلک- فالحكم بأن ما يستحقه الجزء أنقض مما يستحقه الكل ليس حكما فى الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان لهما و إن لم يوجد مستحقاهما فكون القوة قوة على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه أو لم يوجد بل وجوده فى القوة ضرب من الوجود و وجوده بعد القوة ضرب آخر من الوجود و كلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بأنه يكتب كذا و نحن إنما فرضنا كون القوة غير متناهية أو متناهية لا حال حصول المستحق و المقوى عليه بل حال حصول القوة و استحقاقها و حكمنا بأن استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل و من هاهنا- يلزم أن يكون استحقاق الكل متناهيا فإذا وجب تناهى استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهى المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل أو بالقوة.

الرابع أن الأرض لو بقيت دائمة فى حيزها

و لم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم و هو السكون الدائم.

أقول الحق فى جوابه أن يقال إنه يمتنع بقاء جسم طبيعى واحد بالعدد فى مقامه و فعله و حاله أبدا فهذا أيضا مما يجزم العقل لأجله فى الحكم بعدم بقاء شىء من الأجسام دائما[499] سواء كان بحسب استقلال نفسه أو بإضافة المبادى إمدادا عليه لما مر من أن كل ما يلحق الشىء لا يلحقه إلا بواسطة وجود ذاته فإذا امتنع كون قوة ذات تأثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلک توسطا و الذى أجاب به الشيخ فى المباحثات عن ذلک من أن السكون عدم و ليس فعلا و ليس[500] مما لا ينقسم بالزمان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 238

و ذلک الزمان قد وجد عن قوة أخرى هى فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل و إلا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلک القوة بل بسبب قوة أخرى تفعل الزمان الغير المتناهى الذى به يكون السكون غير متناه انتهى.

فلقائل أن يقول هب أن السكون عدمى لكن حصول الأرض فى حيزه- من مقولة الأين و هو عرض من الأعراض و كذا لونها و شكلها و ثقلها و قدرها و مادتها و سائر صفاتها التى بعضها من باب الكيف و بعضها

---

[499] (1) أي جوهرا و ذاتا فضلا عن تجدد صفاتها فكل قوة قوى متعاقبة و هي متناهية- و كذا آثارها إذ لكل واحد أثر واحد لكن التعاقب على وجه الاتصال كما في الحركات العرضية بل على وجه الشخصية ما دام الاتصال محفوظا بعلاوة و الشخصية المستفادتين من وجودها و وجها إلى الله تعالى هذا من جانب الفاعل و نفس مقبول بعلاوة وحدة الهيولى و القابل المصححة لأن يقال هذا ذاك، س ره

[500] (2) أي السكون زماني و الغرض دفع توهم كونه فعلا من كونه زمانيا، س ره

من باب الكم و بعضها من باب الجوهر كجسميتها إذ الكل معلولة للطبيعة الأرضية بوجه و مستفادة عنها بالمعنى الذى أشرنا إليه من قبل.

الخامس المعارضة[501] بدورات الأفلاك

فإنها مختلفة بالزيادة و النقصان و هى غير متناهية فإن القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر مما يقوى عليه- القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهى القوتين المحركتين لهما فيجب تناهى الحركتين و إن لم يلزم من ذلك تناهى الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة و جزئها تناهيها.

و الجواب أن اختلاف القوتين لكرة القمر و لكرة زحل بالماهية و النوع لا بالجزئية و الكلية فذلك خارج عن مبحثنا فإنا بينا أن جزء القوة استحقاقه و استيجابه يجب أن يكون جزء استحقاق الكل و استيجابه فلا بد من تناهى الاستحقاقين إذ لا اختلاف فيهما إلا بالمقدار و أما محركات الأفلاك فهى قوى متخالفة الحقائق و حركاتها أيضا متخالفة الحقائق فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزأ من فعل الآخر و لا أنقص و لا أزيد بحسب الكمية و هذا كما أن الخط المستقيم و الدائرة لا نسبة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 239

مقدارية و عددية بينهما و قد مر أن الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل و مستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما[502] فليس لأحد أن يقول دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بينا أن المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان- فلا يمكن أن يقال قوة بعض الأفلاك على الفعل أكثر من قوة الآخر إذ ليس شيء منهما جزأ لغيره.

السادس المعارضة[503] بالنفوس الفلكية

---

501 (1) الأولى المناقضة بدل المعارضة لأنها نقض تفصيلي متوجه إلى مقدمة من مقدمات الدليل و هي المقدمة القائلة بأن المقوي عليهما مختلفان بالزيادة و النقصان فيتناهيان و في المعارضة يؤخذ نقيض المطلوب و يستدل عليه بدليل آخر من غير قدح في دليل المطلوب- لأنها المقابلة على سبيل الممانعة و يمكن التوجيه و جعلها معارضة اصطلاحية بأخذ نقيض المطلوب و جعل ما ذكره دليلا عليه كما لا يخفى تقريره، س ره

502 (1) أى لا تستبعدن فيما ذكرناه من أن الكلام في القوتين المتشابهتين طبعا بحيث لا تفاوت إلا بالجزئية و الكلية و أنه لا نسبة بين المتخالفتين بالنوع حتى لا بالأزيدية و الأنقصية إذ لا سنخية بينهما و سنخية المقدار و الصورة الجسمية لا تضر لأنها شيء و القوة شيء آخر لأن الكلام في تفاوت الاستحقاقين لا المستحقين حتى يقال يصح الحكم عليهما بالأزيدية و الأنقصية لتحقق السنخية بين عددي آثارهما و زماني حركاتهما بما هما عدد و زمان أو يقال إنا نعلم بالضرورة أن آثار كرة زحل جزء آثار كرة القمر إذ نقول المستحقان غير موجودين و الاستحقاقان الموجودان متخالفان بالنوع و المراد حقيقة الاستحقاق و مبدؤه لا المعنى المصدري كما مر، س ره

503 (2) و إن جعلناها نقضا إجماليا قلنا لو كان دليلكم بجميع مقدماته صحيحا لزم تناهي حركة الفلك و هو خلاف معتقدكم بيان اللزوم أن كل فلك له أجزاء متشابهة في الحد و الاسم و متشابهة للكل فيهما و قوة الجزء جزء قوة الكل و تحريك الجزء ينتهي- و كذا تحريك الكل و لو خصصت القاعدة العقلية لم تجز، س ره

فإنها قوى جسمانية أو هى تفعل أفعالا غير متناهية من الإرادات و التحريكات و قول من يدفع هذا الإشكال بأن محرك الفلك عقلية ضعيف لأن القوة العقلية إذا حركت فإما أن تفيد الحركة فقط أو تفيد قوة بها الحركة فإن أفادت القوة المحركة و هى جسمانية فالقوة الفاعلية للأفاعيل الغير المتناهية جسمانية و إن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة[٥٠٤] لما مر أن الفاعل القريب للحركة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 240

لا بد له من تغير حال و سنوح أمر و المفارق لا يكون كذلك.[٥٠٥] و أيضا الأجسام متشاركة فى الجسمية و لا يقبل بعض منها لآثار المفارق إلا بقوة جسمانية فيه[٥٠٦] فالمحرك لا محالة قوة جسمانية.

و أجيب بأن المؤثر فى وجود تلك الحركات إنما هو الجوهر المفارق[٥٠٧] و لكن بواسطة تلك النفوس و البرهان إنما قام على المؤثر فى وجود تلك الحركات- لا على الواسطة.

أقول هذا الجواب غير سديد لأنه إذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية- و كونها واسطة فى صدور أفعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدأ لأفاعيل غير متناهية فإن الواسطة إما بمعنى الواسطة فى الثبوت[٥٠٨]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 241

أو الواسطة فى العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الأفعال الغير المتناهية قال الإمام الرازى قول من قال بأن القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة- نقول له إن كنتم تعنون بقولكم إن القوى الجسمانية لا تفعل أفعالا غير متناهية أنها لا تكون مؤثرة فى أفعال غير متناهية فهذا لا يصح لأنكم لما بينتم فى باب آخر أن القوة الجسمانية يستحيل أن تكون مؤثرة فى الإيجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان أنها لا تؤثر فى أفعال غير متناهية لأن هذا قد دخل فى الأول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول إذا يوهم أنكم

---

504 (3) و أيضا المجرد الشديد القوة في الغاية يفعل الحركة لا في زمان و الزمان من لوازم الحركة و قد مر، س ره

505 (1) كانضمام إرادات في الشوقية و قربات من الغاية في الطبيعة، س ره

506 (2) و إلا لزم التخصيص بلا مخصص في الفاعل و التخصص بلا مخصص في القابل، س ره

507 (3) المجيب هو الشيخ في الإشارات بل أثبت به العقول المحركة الغائية و إن كانت الحركة الدائمة الفلكية بالنفوس المنطبعة مستقلة لزم انقطاعها إن قلت إذا جاز وساطة القوة الجسمانية في صدور أفعال غير متناهية فليجز في العنصريات قلت لا يجوز هنا لأن القابل هنا أما عنصر بسيط فهو قابل الفساد و أما مركب فكل مركب ينحل- و أيضا لا مبادي مجردة عقلية كلية في البسائط و المركبات الجمادية و النباتية و الحيوانية عندهم بل لا مبادي شاعرة فيما دون الحيوانات و أما عند أهل حكمة الإشراق فلكل مع عقل مجرد مبدأ للآثار و الشيخ الرئيس لا يقول به، س ره

508 (4) الواسطة في المعروض ما يتصف بالحقيقة بما يتوسط فيه و يتصف ذو الواسطة به بالمعروض كما في السفينة و جالسها حيث يتصف الجالس بالحركة بوجه و لكن يصح سلب الحركة منه بالحقيقة و الواسطة بالثبوت المقابل لها ما يتصف لأجله ذو الواسطة- بما يتوسط فيه بالحقيقة سواء اتصف نفس الواسطة به كالنار في وساطة سخونة الماء أم لا- كالشمس فيها لأن الشمس لا حارة و لا باردة و كذا كل فلك و فلكي و إذا عرفت ذلك علمت ما في الكلام المصنف قدس سره، س ره

تجوزون كونها مؤثرة فى أفعال متناهية مع أنكم لا تقولون بذلک و إن عنيتم به أن القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق و بين الآثار الغير المتناهية فذلک قد بطل فى النفس الفلكية فما بالكم جوزتم هاهنا ما سلبتم من كونها متوسطة فى مدة غير متناهية فناقضتم أنفسكم فى سلب شىء تارة و تجويزه أخرى.

أقول قد أجاد و أصاب فى هذا البحث و لا مدفع له[509] إلا بالرجوع إلى[510]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 242

إلى تحقيقنا فى تجدد وجود القوى الجسمانية فإن النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة فى تجددها و دثورها و من جهة كونها عاقلة و معقولة- حكمها حكم العقل الفعال و ذلک بعد صيرورتها عقلا بالفعل و خروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية.

و التحقيق أن جميع الطبائع متجددة الوجود و الهوية[511] و لها أيضا حركة نحو البارى جل ذكره حركة معنوية و توجها غريزيا إليه لأنه الوجهة الكبرى- فإذا بلغت إلى مقام العقل اتصلت بعالم الإلهية و سكنت إذ فنيت عن ذاتها و بقيت ببقاء الله فالأجسام و الجسمانيات كلها طبائع كانت أو نفوسا فإنها متجددة حادثة دائرة- و ما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار و سيتلى عليک ذلک من ذى قبل إن شاء الله تعالى.

السابع هو أن القوة إما أن انتهى إلى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته- أو لا يكون كذلک و الأول يوجب انتقال الماهية من الإمكان إلى الامتناع و هو محال- و إذا كان الفاعل و القابل ممكنى التأثير و التأثر و الشرائط أيضا ممكنة البقاء أبدا- فكيف يمكن أن يقال إن القوة ممتنعة البقاء أبدا و متى كانت باقية كانت مؤثرة- فإذن القوة التى تفعل أفعالا غير متناهية فى المدة غير ممتنعة الوجود.

---

509 (1) أقول بل في المدفع مندوحة فإن التأثير للقوى ثابت في مقام فإن الوجود شيء و الموجودات شيء و قد قالوا لا مؤثر في الوجود إلا الله و هذا لا ينافي أن يكون الحرارة أثر طبيعة النار مثلا بما هو حرارة و نار و إن كانت الحرارة بما هي وجود أثر الحق تعالى و هذا كقولهم الفاعل الإلهي المفيد للوجود هو الله تعالى و مع ذلك يقسمون الفاعل إلى الفاعل بالطباع و الفاعل بالعادة و الفاعل بالصناعة و الفاعل بالقصد و بالذات و بالعرض و نحوها و إذا سألتهم العلة الفاعلية للسرير يقولون هي النجار و أن المادية كذا و المعد للسرير ما يتوقف هو على وجوده ثم على عدمه و لكن وجوده بما هو وجود من الله تعالى و من مشرب آخر بالنظر القضائي لا مؤثر و لا فاعل إلا هو- و بالنظر القدري فالقوى الفعلية مؤثرات و فاعلات بحول الله و قوته فكأنه خمر و لا قدح و كأنها قدح و لا خمر و بهذا النظر احتاجوا إلى أن يعقدوا فصلا لتناهي تأثير القوى و أما المدفع الذي ذكره قدس سره من تجدد القوى بنحو الاتصال حتى في الأفلاك فهو أيضا حق متين لا غبار عليه كما مر غير مرة، س ره

510 (2) لا يخفى أن هذا الجواب لو تم لأبطل فائدة البحث عن أصل امتناع كون القوة الجسمانية غير متناهية، ط مد

511 (1) فكونها متناهية التأثير و التأثر على هذه الطريقة الأنيقة خفيف المئونة سهل الإثبات إذ كل قوة قوى متعاقبة و كل منها متناهية الوجود و التأثير إن قلت ما تقولون في عدم تناهي القوة بهذا النحو أي الاستمرار التجددي قلنا هذا داخل في عدم انقطاع الفيض الذي هو مبرهن و تجويز الانقطاع خروج عن سنة العقل و مسلك الديانة، س ره

أقول الوجوب و الإمكان و الامتناع حال الماهية بالقياس إلى مطلق الوجود[512] فماهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود و البقاء نظرا إلى نفس تلك الماهية و هذا لا ينافى كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا إلى هويته الوجودية لقصورها و تضمنها لشوائب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 243

العدم و الدثور و أما ما ذكره بعض العلماء فى الجواب من أن القوة الجسمانية إنما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فإن القوة و إن كانت من حيث هى هى غير واجبة الزوال لكن الأسباب الكلية و مصادمات مسبباتها الجزئية قد يتأدى إلى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك هاهنا فليس بشىء- لأن كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها و إن فرض رفع جميع القواسر عنه كيف و ما من ممكن إلا و يستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 244

المرحلة التاسعة فى القدم و الحدوث و ذكر أقسام التقدم و التأخر و فيه فصول

فصل (1) فى بيان حقيقتهما

الحدوث و كذا القدم يقالان على وجهين[513] أحدهما بالقياس و الثانى لا بالقياس فالأول كما يقال فى الحدوث إن ما مضى من زمان وجود زيد أقل مما مضى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 245

---

[512] (2) أي لا الوجود المطلق و قد مر أيضا أن معيار الإمكان مطلق الوجود أي وجود كان من باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما و معيار الامتناع عدم قبول مطلقة من باب رفع الطبيعة برفع جميع الأفراد، س ره

[513] (1) لا شك أن الأبحاث الفلسفية عن موضوعاتها العامة إنما تنعقد باقتناصها عن المفاهيم العرفية بإلغاء جهاتها الاعتبارية بنوع من التجريد و التعميم كالوجود و العدم و الذهن و الخارج و الوحدة و الكثرة و غير ذلك فمن جملتها الحدوث و القدم فالناس يأخذون أحيانا مبدأ زمانيا مما مضى ثم ينسبون إليه موجودين زمانيين كإنسانين مثلا- مختلفي النسبة إليه بالقرب و البعد فيسمون ما هو أقرب من المبدإ المذكور و هو الذي كان ما مضى من زمان وجوده أكثر قديما و ما هو أبعد و هو الذي كان ما مضى من زمان وجوده أقل حادثا فعمرو الأب قديم بالنسبة إلى زيد الابن و هو حادث و نوح قديم بالنسبة إلى موسى ع و هو حادث و لازم هذا الاعتبار أن يكون الحادث مسبوق الوجود بالقديم من غير عكس و إن شئت فقل الحادث مسبوق الوجود بأنه لم يكن حين كان للقديم وجود من غير عكس و هذا المعنى اللازم إذا أخذناه وصفا حقيقيا و نسبناه إلى الموجود العام كان الموجود العام منقسما إلى قسمي القديم و الحادث و صح أن الوجود إما مسبوق الوجود بغيره و إن شئت فقل مسبوق الوجود بالعدم و هو الحادث أو ليس كذلك و هو القديم ثم إنهم وجدوا أن هذا الوجود الذي يبحث عن وصفي الحدوث و القدم فيه ينقسم إلى ثابت و سيال و أن حكم الحدوث و القدم يختلف فيهما حيث إن السبق و اللحوق و القبلية و البعدية إذا تحققا في وجود سيال لم يجامع القبل فيه العبد وجودا بخلاف ما في الوجود الثابت كتقدم العلة على المعلول و هي يجامعه وجودا و تقدم العدم الذاتي لماهية المعلول و هو يجامعها وجودا و لذلك قسموا الحدوث و القدم إلى قسمين الزماني و الذاتي كما ذكر في المتن، ط مد

من زمان وجود عمرو و فی القدم بعکس ذلک أی ما مضی من زمان وجود شیء أکثر مما مضی من زمان وجود شیء آخر و هما القدم و الحدوث العرفیان و أما الثانی فهو علی معنیین أحدهما الحدوث و القدم الزمانیین و ثانیهما الذاتیین فمعنی الحدوث الزمانی حصول الشیء بعد أن لم یکن بعدیة لا تجامع القبلیة أی بعد أن لم یکن فی زمان و بهذا التفسیر لا یعقل لأصل الزمان حدوث لأن حدوثه لا یعقل و لا یتقرر- إلا إذا استمر زمان قارنه عدمه فیکون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هذا خلف و لذلک قال المعلم الأول للمشائیین من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حیث لا یشعر لأنک ستعلم فی مباحث الزمان أن الموصوف بالقبلیة و البعدیة- إنما یکون نفس الزمان بمعنی أن ذلک من الأوصاف الذاتیة لماهیة الزمان فضلا عن وجودها بل کل جزء من أجزاء الزمان نفس القبل و القبلیة باعتبارین- بالقیاس إلی ما سیأتی منه و نفس البعد و البعدیة باعتبارین بالقیاس إلی ما مضی منه فلا یعتریه حدوث بالقیاس إلی العدم و إن کان الحدوث و التجدد عین ذات الزمان و الحرکة و الزمان لیس بأمر زائد علی الحرکة فی الوجود بل بحسب الذهن فقط لأنه من العوارض التحلیلیة لماهیة الحرکة و معنی القدم الزمانی- هو کون الشیء بحیث لا أول لزمان وجوده[514] و الزمان بهذا المعنی لیس

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 246

بقدیم[515] لأن الزمان لیس له زمان آخر و کذا المفارقات عن المادة بالکلیة لیس لوجودها زمان لکونها أعلی من الزمان فما قال صاحب المطارحات من أنه لا یخرج شیء من القدم و الحدوث علی الاصطلاحات کلها خطأ و ستعلم أن لا قدیم بهذا المعنی فی الوجود و ثانیهما الغیر الزمانیین و یسمیان بالحدوث الذاتی و القدم الذاتی- فالحدوث الذاتی هو أن لا یکون وجود الشیء مستندا إلی ذاته بذاته بل إلی غیره- سواء کان ذلک الاستناد مخصوصا بزمان معین أو کان مستمرا فی کل الزمان أو مرتفعا عن أفق الزمان و الحرکة و هذا هو الحدوث الذاتی

---

[514] (1) کان لازم تعریفه الحدوث الزماني بحصول الشيء بعد أن لم یکن بعدیة لا تجامع القبلیة أن یعرف القدم الزماني بعدم کون الشيء بعد عدم زماني لأن القدم سلبي بالنسبة إلی الحدوث و لو عرفه بذلك کان نفس الزمان قدیما زمانیا و کذا المفارقات عن المادة بالکلیة غیر أن هاهنا نکتة و هي أن الحدوث و القدم متقومان في ذاتیهما بمعنی السبق و اللحوق و إنما یتحقق السبق و اللحوق إذا کان هناك مبدأ ثابت یتحقق القبل و البعد بحسب نسبة القرب و البعد إلیه ثم یترتب علی ذلك تحقق الحدوث و القدم کنسبة الواجب و الممکن إلی مطلق الوجود أو الوجوب و نسبة العدم و الوجود إلی الماهیة و علی هذا یمکن أن یتحقق القسمان الحادث و القدیم جمیعا في الحدوث و القدیم لإمکان فرض مبدإ کمطلق الوجود أو الوجوب للواجب و الممکن جمیعا نسبة إلیه و أما الحدوث و القدم الزمانیان فإنما یمکن فیه الحادث الزماني لصحة فرض مبدإ زماني للحادث إلیه نسبة و معه ما هو أقرب نسبة إلی ذلك المبدإ کجمیع الحوادث الزمانیة و أجزاء الأزمنة- و أما القدیم الزماني فغیر متحقق الوجود البتة لاستلزامه فرض شيء له نسبة إلی مبدإ زماني لا یسبقه إلیه شيء غیره و لا شيء في الوجود علی هذا النعت أما الزمانیات و أجزاء الأزمنة فظاهر و أما نفس حقیقة الزمان و کذا المفارقات عن المادة بالکلیة فلا نسبة لوجودها إلی مبدإ زماني البتة و من هنا یظهر وجه عدول المصنف ره في تعریف القدیم الزماني من مثل قولنا کون الشيء بحیث لا یسبقه زمان إلی مثل قوله کون الشيء بحیث لا أول لزمان وجوده ثم نفیه بذلك القدم الزماني عن نفس الزمان و عن المفارقات عن المادة بالکلیة فافهم ذلك، ط مد

[515] (1) إذا قیل هو کون الشيء بحیث لا أول زمانیا لوجوده لصدق علی الزمان و المفارقات و لعل نظر صاحب المطارحات إلی هذا، س ره

فصل (2) فی إثبات الحدوث الذاتی و المذکور فیه وجهان[516]

الأول أن کل ممکن فإنه لذاته یستحق العدم و من غیره یستحق الوجود

و ما بالذات أقدم مما بالغیر فالعدم فی حقه أقدم من الوجود تقدما بالذات فیکون محدثا حدوثا ذاتیا.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 247

و یرد علیه أنه لا یجوز أن یقال الممکن یستحق العدم من ذاته فإنه لو استحق العدم لذاته لکان ممتنع الوجود لا ممکن الوجود بل الممکن ما لا یصدق علیه أنه من حیث هو هو موجود و لا یصدق علیه أنه من حیث هو هو لیس بموجود و الفرق بین الاعتبارین ثابت بل کما أن الممکن یستحق الوجود من علته فإنه یستحق العدم أیضا من عدم علته فإذا کان استحقاقه الوجود و العدم کلیهما من الغیر و لم یکن واحد منهما من مقتضیات الماهیة لم یکن لأحدهما تقدم علی الآخر فإذن لا یکون لعدمه تقدم ذاتی علی وجوده.

و لک أن تقول فی الجواب إن المراد من الحجة المذکورة[517] أن الممکن یستحق من ذاته لااستحقاقیة الوجود و العدم[518] و هذه اللااستحقاقیة وصف عدمی ثابت فی ذاته من حیث ذاته سابق علی اعتبار الوجود إذا کان المنظور إلیه حال الماهیة[519]

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 248

عند أخذها مجردة عن الوجود و العدم أی مغایرة للوجود.

قال محقق مقاصد الإشارات فی شرحه لقول الشیخ کل موجود عن غیره یستحق العدم لو انفرد أو لا یکون له وجود لو انفرد إن الماهیة المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها فی الخارج فهی و إن کانت باعتبار العقل لا یخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغیر أو مع عدمه أو لا تعتبر مع أحدهما لکنها إذا قیست إلی الخارج لم یکن

---

[516] (2) الوجهان یشترکان في إثبات أن کل ذي ماهیة و إن شئت قلت کل ممکن أو کل معلول فإنه حادث ذاتي و یلزمه أن الواجب قدیم ذاتا لعدم مسبوقیة وجوده بعدم و إنما یختلف الوجهان باختلاف تفسیرهم الحدوث الذاتي فالوجه الأول مبني علی تفسیر الحدوث الذاتي بکون وجود الشيء مسبوقا بعدمه لذاته و الثاني علی تفسیره بکونه مسبوقا بغیره لذاته و إنما یختلف التفسیران بحسب جلیل النظر و دقیقه فإن النظر الدقیق یقضي أن العدم لا تقرر له في الأعیان إلا في طرف انتزاع العقل عدم کل ماهیة موجودة من غیره من الموجودات- فمسبوقیة وجود الشيء بعدمه بحسب الدقة هي مسبوقیته بوجود علته، ط مد

[517] (1) یمکن أن یناقش فیه بأن لازمه کون استحقاق الماهیة للوجود مسبوقا بلا استحقاق الوجود و لیس بالمطلوب و إنما المطلوب کون وجودها مسبوقا بعدمها لذاتها لکن یدفعه أن المراد بذلک کله أن الماهیة موضوعة للوجود بحسب النظر العقلي و الوجود محمول علیها و المحمول متأخر بالضرورة فالوجود مسبوق بحسبه بحال للماهیة یناقضه و هو العدم، ط مد

[518] (2) الأولی أن الممکن في ذاته لا یستحق الوجود و العدم لأن السلب لا یقتضي وجود الموضوع بخلاف الإیجاب و المرتبة خالیة عن الوجود و إذا أضرب الشیخ في کلامه- الذي ینقل بکلمة أو الإضرابیة عن قوله یستحق العدم لو انفرد إلی قوله أو لا یکون له وجود لو انفرد، س ره

[519] (3) أي لا مطلقا فإن اعتبار الوجود متقدم في نفس الأمر علی کل الاعتبارات، س ره

بين القسمين الأخيرين فرق لأنها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا فإذا انفرادها هو لا كونها- و هذا معنى استحقاق العدم و أما باعتبار العقل فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود و العدم معا و لفظة لا يكون له وجود فى قول الشيخ أو لا يكون له وجود لو انفرد- ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه أنه ثبت له أن لا يكون له الوجود بل هى بمعنى السلب فإن الفعل لا يعطف على الاسم انتهى[٥٢٠] و اعلم أنک بعد الإحاطة بما سبق منا فى كيفية اتصاف الماهية بالوجود و تصحيح قاعدة الفرعية هناک بوجه لطيف سهل عليک فهم معنى الحدوث الذاتى[٥٢١] و تقدم الماهية على وجوده إذ مناط صحة تقدم الشىء على شىء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتى إذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لا بد أن يعتبر للماهية حال وجودى[٥٢٢] سابق لها على حال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 249

وجودها و كل اعتبار أو حيثية سواء كان وجوديا أو عدميا إذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال إنها متقدمة على ثبوتها- ليثبت الحدوث الذاتى هناک لكن بقى شىء واحد هو الذى أشرنا إليه و هو أن للعقل أن يجرد الماهية عن وجودها و عن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص- فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلک التجرد الذاتى- و الانفراد الذاتى لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق أيضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كمثال فعلية القوة فى الهيولى فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود و من حيث إن لها فى هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهى متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود.

و أما الوجه الثانى[٥٢٣]

فقد ذكروا أن كل ممكن الوجود فإن ماهيته مغايرة لوجوده و كل ما كان كذلک امتنع أن يكون وجوده من ماهيته و إلا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فإذن لا بد و أن يكون وجوده مستفادا من غيره و كل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات و كل ما كان كذلک كان محدثا بالذات و بهذا

---

[520] (1) يريد به عطف قوله لا يكون له م لو انفرد على العدم من قوله- يستحق العدم لو انفرد، ط مد

[521] (2) يعني أن يصعب عليك فهمه باعتبار ما سمعت الآن من أخذ اللااستحقاقية بنحو السلب و السلب نفي محض و موضوعه ليس بشيء إذ يصدق السلب بانتفاء الموضوع فأين التقدم للعدم فاستشعر ما سبق في أوائل الكتاب من كيفية الاتصاف و حاصله أن تجريد الماهية عن كافة الوجودات و تخليتها تحلية و احتفاف بالوجود بالحمل الشائع و بهذا الاعتبار يتصحح التقدم للعدم أعني هذا التجريد و لكنه الحمل الأول تجريد عن الوجود و عدم و بهذا الاعتبار يتصحح أن المتقدم عدم فتصدق أن الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم، س ره

[522] (3) إنما قال هذا لأن التقدم بالتجوهر عنده باطل لاعتبار الماهية و أما عند القائل بأصالتها فالماهية متقدمة بالتجوهر مع لااستحقاقيتها على استنارتها بنور الوجود و لا يؤخذ الوجود هنا ملاكا و يقال له التقدم بالتقرر و التقدم بالمعنى و القائل بتقدم الماهية على الوجود المحقق الدواني و السيد المحقق الداماد و تابعوه، س ره

[523] (1) يستخرج من هذا الوجه أن الحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالغير كما يستخرج من الوجه الأول أن الحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالعدم و السبق فيهما بالذات أي القدر المشترك بين السبق العلي و السبق بالتجوهر و التعريف الأول أعم من الثاني بتعميم الغير حتى يشمل العدم و يشمل العلة، س ره

يعلم أن القديم بالذات لا ماهية له و شكوک الإمام الرازی قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان فی نفس الوجودات المجعولة التی هی بذاتها آثار الواجب تعالی و قد أشرنا إلی أن لها ضربا آخر

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 250

من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث و هو الفقر الذاتی[524] أعنی كون الشیء متعلق الذات بجاعله و بعبارة أخری كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره- و الماهية لا تعلق لها من حيث هی هی بجاعل و ليست هی أيضا بما هی هی موجودة- فلا حدوث لها بهذا المعنی و لا قدم و لا قديم بهذا المعنی أيضا إلا الواجب و لا بأس- بأن يصطلح فی القديم و الحادث علی هذا المعنی و إن لم يشتهر من القوم

فصل (3) فی أن الحدوث الزمانی هل هو كيفية زائدة علی وجود الحادث[525]

قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل فی الحال و إلا لكان كل موجود حادثا و لا العدم السابق من حيث هو عدم و إلا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقية الشیء بالعدم و هی كيفية زائدة علی وجوده و عدمه.[526] ثم قال فإن قيل تلک الكيفية أ هی حادثة أم لا فإن كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل و إن لم تكن حادثة وجب أن يكون حدوث الحادث قديما هذا محال- فنقول كما أن الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته.

أقول أول كلام هذا الفاضل يناقض آخره فإن الحدوث إذا كان كيفية زائدة- علی وجود الحادث و عدمه لكانت تلک الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 251

۵۲۷

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج3 ؛ ص251

---

[524] (1) فيه إشارة إلی أن الحدوث يتنوع بتنوع أقسام التقدم و التأخر و هو كذلك كما أومأنا إليه في صدر البحث، ط مد

[525] (2) كونه مؤخر كيفية زائدة عينية قول سخيف غاية السخافة كما أشار إليه المصنف قدس سره و المحققون علی أنه من المعقولات الثانية التي اتصاف المعروضات بها في العين لكن عروضها لها في العقل و بعبارة أخری وجودها الرابط في العين و لا وجود نفسي لها فيه بل هذا قريب من المتفق عليه حتی إنه حال عند مثبتي الحال فعروضه للوجودات الحادثة عروض بحسب المفهوم لا عروض بحسب الوجود، س ره

[526] (3) في الكبری مغلطة فإن المسبوقية إضافة لا كيف، س ره

[527] صدرالدين شيرازی، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائی)، 9جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

و يكون لها وجود زائد على ماهيته و إذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضا على ماهيته و على وجوده أيضا لأن معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية- فكيف يكون عينها.[٥٢٨] و أيضا الحدوث كما يوجد فى الكيف يوجد فى سائر المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر و الكم و غيرهما و لا يمكن أن يكون عرض هو هيئة قارة غير مقتضية لنسبة و لا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة و لا يتغير معناه فى المواضع المتخالفة إلا بالإضافة إلى ما أضيف إليه كما هو شأن الأمور النسبية و الوجود و إن كان مختلفا باختلاف الماهيات على الوجه الذى قدمنا لكنه ليس صفة زائدة فى الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها.

و أيضا يلزم أن يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على اعترافه فالحق فى هذا المقام أن يقال مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود و هو عين الوجودات الحادثة التى للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فإنها بنفس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 252

هوياتها الشخصية حادثة و ليس حدوثها مستندا إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أن الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لأن كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له و الذاتى ليس معللة فالحدوث كالتشخص المطلق و الوجود المطلق- مفهوم كلى عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هى حدوثات مجهولة الأسامى يعبر عنها بحدوث كذا و حدوث كذا كما علمت فى بحث الوجود

فصل (4) فى أن الحدوث ليس علة الحاجة إلى العلة المفيدة بل هو منشأ الحاجة إلى العلة المعدة و العلة المعدة هى علة بالعرض لا بالذات

أما أنه ليس الحدوث إلى العلة بالذات فلأنه لو كان كذلك- لم يكن ماهية المبدعات معلولة و ليس كذلك لأنها لإمكانها و لا ضرورة طرفيها- يحتاج فى وجودها إلى مؤثر لا محالة لاستحالة رجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء الحدوث هو مسبوقية وجود الشىء بالعدم و هى صفة لاحقة لوجود الشىء و وجوده متأخر عن تأثير العلة فيه و تأثير العلة فيه متأخر- عما لأجله احتاج إلى المؤثر فإذن

---

528 (1) فبطل قوله إن الحدوث حادث بذاته إذ معناه أن ذاته الحدوث كما أن معنى كون الوجود موجودا بذاته أن ذاته الوجود و إذا كان ذاته الحدوث فكيف يكون ذاته كيفا و بالجملة المصنف قدس سره استدل على مغايرة الحدوث للكيف بوجوه أولها انفكاكهما تعقلا فقوله لأن معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية يحتمل معنيين أحدهما أن ما هو الحدوث بالحمل الأولي غير ما هو الكيف به برهانا و إن لم يسلمه القائل الذي يقول إن الحدوث كيفية و ثانيهما أن ما هو الحدوث بالحمل الشائع غير ما هو الكيف لأنه مما يطرؤه بل مما يطرأ نفس الحدوث بالحمل الأولي فهو زائد عليه و ثانيهما أن الحدوث في كل مقولة بحسبها كالوجود بل هو نفس وجودات الحوادث و الماهية الكيفية معنى واحد- لا يختلف إلا بالإضافة بينهما أنه إضافة المسبوقية و غير المختلف غير المختلف و قوله قدس سره و الوجود و إن كان مختلفا إلخ إشارة إلى حدوث المختلف و إن لم يمكن أن يكون تلك الماهية المتواطئة أمكن أن يكون الوجود المختلف باختلاف الماهيات الحادثة كما يقوله قدس سره إلا أن الوجود غير زائد عليها في الخارج و هذا الفاضل يقول بالزيادة فيه و ثالثها قوله و أيضا يلزم إلخ، س ره

يمتنع أن يكون الحدوث علة للحاجة أو شرطا أو جزأ للعلة و إلا لكان متقدما على نفسه بمراتب و ذلک ممتنع.

أقول و فی قولهم إن الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت أن الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث و قد مر أيضا أن كل وجود فی مرتبة من المراتب كونه فی تلک المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح فی المقصود فالحاصل أن لا شک فی احتياج المحدث إلى السبب و ذلک الاحتياج إما لإمكانه أو لحدوثه بوجه[٥٢٩] لأنا لو قدرنا ارتفاعهما بقی الشیء واجبا قديما و هذا

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 253

الشیء لا يكون محتاجا إلى السبب فإذا ثبت أن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدوث- و قد بطل أحدهما و هو الحدوث بقی الآخر و هو كون الإمكان محوجا لا غير- أقول الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا و لا ذاک بل منشؤها كون وجود الشیء تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا إليه و قولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها و إن كان صحيحا إلا أن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة و الصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلا و الوجود أيضا كما مر عين التشخص و الشیء ما لم يتشخص لم يوجد و الإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشیء و هی الإمكان فرضا بعد ذلک الشیء أعنی الوجود نفسه و الذی ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه- هو حال ماهية الشیء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل و نحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علة لحاجته إلى المؤثر لما مر أن إمكانها قبل وجودها- أی اتصافها بالوجود[٥٣٠] لأن هذا الاتصاف أيضا فی الذهن و إن كان بحسب الوجود الخارجی كما سبق و أما أن الحدوث منشأ الحاجة إلى العلة بالعرض[٥٣١] فلأن كل حادث كما ذكروه يسبقه إمكان الوجود و هذا الإمكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلی فقط[٥٣٢] بل يتفاوت شدة و ضعفا قربا و بعدا و القريب استعداد

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 254

---

529 (1) أي استقلالا أو شرطا أو شطرا فالمراد بارتفاعهما ارتفاع كل واحد منهما كما هو مفاد كلمتي إما و أو فيكون قوله واجبا قديما على سبيل التوزيع و كون الممكن القديم غير محتاج إلى السبب إنما هو على قول أكثر المتكلمين و يحتمل أن يراد بالوجه الشرطية و الشطرية فيكون المراد بارتفاعهما ارتفاع جميعها و قولهم إلى قوله على وجودها أي الوجود بما هو مضاف إلى الماهية و هذا مجمل يفصله قوله قدس سره و نحن لا ننكر إلخ، س ره

530 (1) و بعبارة أخرى إمكانها قبل الوجود الرابطي للوجود بالنسبة إلى الماهية بمعنى أن الإمكان قبل وجود الممكن بما هو وجود الممكن إذ الوجود مضاف إليه بالمجاز و الأولى أن يقال مرادهم بكون الإمكان علة الحاجة أنه واسطة في الإثبات للحاجة لأنه واسطة في الثبوت لها، س ره

531 (2) هذا إنما يجري في الحدوث الزماني و هو ظاهر، ط مد

532 (3) فقط تأكيد للفظ المجرد و الحاصل أن هذه العلة بالعرض هي الإمكان الاستعدادي- و منشئية الحدوث له عبارة عن وساطته له في الإثبات لا في الثبوت كما وجهنا به قول الحكيم و هو العدم الذي من الأسباب، س ره

و البعيد قوة فلا يخلو إما أن يكون جوهرا أو عرضا و لا يجوز أن يكون جوهرا يقوم بنفسه و إلا لما اتصف به شيء[٥٣٣] و لم يكن اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بذاته أولى من غيره[٥٣٤] فلا بد لإمكان الحادث من محل فيكون صورة فى مادة أو عرضا فى موضوع و على أى الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان و يبطل عند وجوده[٥٣٥] لكن لا يجوز أن يكون ما يقوم به إمكان الحادث أمرا لا تعلق له بالحادث- فإنه ليس كونه إمكانا لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكانا لغيره فحامل قوة الحادث و إمكانه لا بد و أن يكون هو بعينه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه[٥٣٦] فإمكان الحادث و إن كان فى ذاته أمرا وجوديا لكنه من حيث إنه عدم للحادث و قوة عليه لا بد و أن لا يجامع وجوده و فعليته و لذا عد بعض القدماء العدم من جملة الأسباب لوجود الشيء الحادث[٥٣٧] فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم- و الفاعل و الغاية و المادة و الصورة و التحقيق أنه ليس من العلل الذاتية بل علة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 255

بالعرض و إلا لم يبطل عند حصول المعلوم بل المادة الحاملة له هى من الأسباب الذاتية.

و أيضا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زمانى و هذا التقدم بعينه يرجع إلى تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فللعدم تقدم بالعرض لا بالذات و لعل مبنى قولهم بأن العدم من الأسباب الذاتية لوجود الزمان [الحادث] أن موضوع الحدوث بالحقيقة هو أجزاء الحركة و الزمان و هما من الأمور الضعيفة الوجود- الذى انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها[٥٣٨] فعلى هذا صح أن العدم سبب ذاتى لوجود الحادث بوجه

فصل (5) فى ذكر التقدم و التأخر و أقسامهما

إن من أحوال الموجود بما هو موجود التقدم و التأخر و مما يذكر هاهنا- أن من التقدم ما يكون بالمرتبة و منه بالطبع و منه بالشرف و منه بالزمان- و منه بالذات و العلية و هاهنا قسمان آخران سنذكرهما.

---

[533] (1) أي بحيث لا حلول له أصلا كالجسم و كالهيولى فبقي الحلول في الموضوع و الحلول في المادة و لذا احتمل بعد نفي القيام بالنفس كونه صورة في مادة ثم لم يتعرض لإبطال كونه صورة بظهور بطلانه، س ره

[534] (2) لأن نسبة المنفصل إلى الجميع على السواء، س ره

[535] (3) تحقيقا لمعنى المعد السابق ذكره، س ره

[536] (4) الأولى كموضوع العرض و الثاني حامل الصورة و هو المادة و الثالث البدن بالنسبة إلى النفس الناطقة، س ره

[537] (5) و هو أحد الرءوس الثلاثة في كلام أرسطاطاليس كما نقل السيد المحقق الداماد قدس سره 254 عنه أنه قال إنشاء الخليقة لا من موجودات و إحداثها لا من متقدمات خلق الرءوس الأوائل كيف شاء دبر الطبائع الكلية من تلك الرءوس على ما شاء و الرءوس أول الخلقة و ابتداء ما أنشأ الباري عز و جل و الطبائع و ما كان من اختلاف خلق الطبائع- تفرع من تلك الرءوس فالرءوس ثلاثة لا محالة أولها و أكرمها الصورة و الثاني الهيولى- و الثالث العدم لا بزمان و لا بمكان إلى آخر ما نقل، س ره

[538] (1) أي الحركة العرضية التي في المقولات الأربع المشهورة منها هذا في تفسير كلام القوم و أما عند المصنف قدس سره فالطبيعة السيالة متشابكة الوجود بالعدم- فكون العدم من الأسباب الذاتية يسري إلى الطبيعة السارية و قد فصلنا المقام في شرح الأسماء، س ره

أما الذى بالمرتبة

فكلما كان أقرب من المبدإ الموجود أو المفروض فهو مقدم كما يقال إن بغداد قبل كوفة و هذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع و إن لم يكن تقدمه بالطبع و منه ما هو بالاعتبار و الوضع و هو الذى يوجد فى الأحياز و الأمكنة فالأول كتقدم الجسم على الحيوان و الحيوان على الإنسان و الثانى كتقدم الصف الذى يلى الإمام على الذى يليه إذا كان المحراب مبدأ و يصح فى التقدم بالرتبة أن ينقلب المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما مثال ذلک إن جعلت

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 256

الإنسان أولا فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم و على هذا يكون الإنسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر و كذا فى المثال الأول يتقدم المأموم على الإمام- بالنسبة إلى الأخذ من الباب إلى المحراب و الطبيعى من هذا التقدم يوجد فى كل ترتيب فى سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل و المعلولات و الصفات و الموصوفات كالأجناس المترتبة فإنک إذا أخذت من المعلول الأدنى انتهيت فى الآخر إلى العلة الأعلى[539] و إذا أخذت فى النزول وجدت الأعلى أول و هكذا حكم التعاكس فى جنس الأجناس و نوع الأنواع و غير ذلک و على هذه السلاسل- يبتنى برهان النهاية عند القوم إذا اجتمعت آحادها[540].

و أما الذى بالطبع

فكتقدم الواحد على الاثنين و الخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر و لا يرتفع هو برفع المتأخر و الاعتبار فى هذا التقدم هو ما فى إمكان الوجود لا فى وجوبه.

و أما الذى بالعلية

و هو أن يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر فكما أنه يتقدم عليه بالوجود فكذلک بالوجوب لأنه سبب للمتأخر.

و أما الذى بالشرف و الفضل فكما يقال إن محمدا ص مقدم على سائر الأنبياء ع.

و أما الذى بالزمان

---

[539] (1) فاعتبار التقدم بالرتبة يفترق هنا من اعتبار التقدم بالعلية فإن التقدم بالعلية في سلسلة العلل و المعلولات لا ينعكس بخلاف التقدم بالرتبة فيها، س ره

[540] (2) أي على الترتيب فيها إذ كل لا نهاية ليست بمحال بل لا نهاية في مجتمعات الوجود المترتبات و فهم الترتيب من لفظ السلاسل، س ره

فهو معروف و لا ينافى هذا كون الجزء المقدم من الزمان- متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فإن التقدم الزمانى يقتضى أن لا يجامع المتقدم المتأخر بخلاف ما فى الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر و من ذهب[٥٤١]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 257

إلى أن أثر الجاعل نفس ماهية الأمر المجعول لا وجوده و كذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه أن يثبت قسما آخر من التقدم هو التقدم بالماهية و كذا من جعل ماهية الممكن مقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهية.

و أما التقدمان اللذان أشرنا إليهما فأحدهما هو

التقدم بالحقيقة

كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فإن الوجود هو الأصل عندنا فى الموجودية و التحقق و الماهية موجودة به بالعرض و بالقصد الثانى و كذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشىء كالحركة أو الوضع أو الكم و كان أحدهما متصفا به بالذات و الآخر بالعرض- فلأحدهما تقدم على الآخر و هذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لأن المتأخر بالشرف و الفضل لا بد و أن يوجد فيه شىء من ذلك الفضل و غير ما بالطبع و العلية أيضا لأن المتأخر فى كل منهما يتصف بشىء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر و ظاهر أنه غير ما بالزمان و ما بالرتبة.

فإن قلت لا بد أن يكون ملاك التقدم و التأخر فى كل قسم من أقسامهما- موجودا فى كل واحد من المتقدم و المتأخر فما الذى هو ملاك التقدم فيما ذكرته.

قلت مطلق الثبوت و الكون سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز.

و ثانيهما هو التقدم بالحق و التأخر به

و هذا ضرب غامض من أقسام التقدم و التأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون فإن للحق تعالى عندهم مقامات فى الإلهية- كما[٥٤٢] إن له شئونا ذاتية أيضا لا ينثلم بها أحديته الخاصة و بالجملة وجود كل علة

---

[541] (3) إلى قوله بل باعتبار نفس الماهية بل من لم يقل بهما أيضا يلزمه أن يثبت هذا التقدم و هو التقدم بالماهية الذي يقال له التقدم بالتجوهر فماهيتي الجنس و الفصل متقدمتان على ماهية النوع هذا التقدم و كذا الماهية عن لازمها من حيث هي لأن التقدم في الموضعين ثابت في المرتبة مع قطع النظر عن الوجود، س ره

موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتى هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر فى شىء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 258

بالعلية[٥٤٣]

و أما تقدم الوجود على الوجود

فهو تقدم آخر غير ما بالعلية إذ ليس بينهما تأثير و تأثر و لا فاعلية و لا مفعولية بل حكمها حكم شىء واحد له شئون و أطوار و له تطور من طور إلى طور و ملاک التقدم فى هذا القسم هو الشأن الإلهى- و إذا عرفت معنى التقدم فى كل قسم عرفت ما بإزائه من التأخر و عرفت المعية التى بإزائهما بحسب المفهوم

فصل (6) فى كيفية الاشتراک بين هذه الأقسام

قد وقع للناس اختلاف فى أن إطلاق التقدم على هذه الأقسام أ يكون بمجرد اللفظ أو بحسب المعنى و هل بالتواطؤ أم بالتشكيک و أكثر المتأخرين أخذوا أنها واقعة على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيک.

فقال بعضهم إن ذلک المعنى هو أن المتقدم بما هو متقدم له شىء ليس للمتأخر- و لا شىء للمتأخر إلا و هو ثابت للمتقدم و هذا غير سديد فإن المتقدم بالزمان- الذى بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شک أن تقدمه بالزمان ثم الذى للمتأخر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 259

من[٥٤٤] الزمان ليس بموجود للمتقدم و لا كان موجودا له[٥٤٥] كما أن ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلا بل كل جزء من أجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد فى غيره ثم قوله كليا على الإطلاق و لا يوجد

---

542 (1) حتى إن المبادي المقارنة فضلا عن المفارقة شئونه تعالى الذاتية و فاعليتها درجات فاعليته و بالجملة المعيار في كون هذا التقدم ضربا آخر كون المتقدم و المتأخر فيه في حكم شيء واحد بخلافهما في الضروب الباقية، س ره

543 (1) أي تقدم ذات كل فاعل على كل منفعل بالعلية و أما تقدم وجود كل فاعل على وجود كل منفعل فهو من هذا الضرب الغامض إذ الوجود الحقيقي ليس له حقائق متباينة و لا جزئيات و لا أجزاء بل له مراتب ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك و هي الشئون الذاتية للحق الواحد الأحد إن قلت كيف يقول المصنف قدس سره ليس في الوجود تأثير و تأثر و كتبه مشحونة من أن المجعول بالذات و هو الوجود كالجاعل قلت إنه لا تأثير و لا تأثر باعتبار الأصل المحفوظ و السنخ الواحد و أيضا المجعول و إن كان هو الوجود لكن بروز مجعوليته ليس إلا بالماهية فالماهية واسطة في الإثبات لمجعولية الوجود، س ره

544 (1) فيه أنهما يشتركان في النسبة إلى المبدإ المتعين في الزمان يتعلق به وجوداهما معا و يختلفان بالقرب و البعد منه و المبدإ المذكور هو قوتهما معا و المتقدم منهما أقرب إليه بالنسبة إلى المتقدم و سيأتي لذلك توضيح، ط مد

545 (2) أقول الملاك في التقدم الزماني ليس نفس الزمان بل الكون في الزمان و هو المتى و هو لا يقبل القسمة و الزمان كم قابل القسمة أو النسبة إلى مبدإ محدود كالآن هو الملاك و هذا كما أن المكان ليس ما فيه التقدم في التقدم بالمكان بل النسبة إلى المبدإ المحدود و قول الشيخ فيما سيأتي فما كان له منه ما ليس للآخر و أما الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول يشير إلى ما نقله عن ذلك البعض بل ذلك البعض هو الشيخ 259 فإنه قال في

شیء للمتأخر إلا و قد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعانى للمتأخر و لا يوجد مثلها للمتقدم- كالإمكان و الجوهرية و غيرهما فى المبدعات المتأخرة عن المبدع الأول فكان ينبغى أن يقيد بما فيه التقدم و هو مع ذلک منقوض بما مر من حال أجزاء الزمان و غيره.

و قال بعض آخر إن جميع أصناف السبق اشتركت فى أنه يوجد للمتقدم الأمر الذى به المتقدم أولى من المتأخر و هذا ليس بصحيح فإن المتقدم بالزمان ليس شیء فيه أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزمانى أما بالنسبة إلى زمان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 260

ما فليس أحدهما أولى منه إلى الآخر و أما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجودا لكليهما حتى يقع الأولوية و لا يمكن أن يقال إن هذه الأولوية بحسب التقدم فإن المطلوب معنى التقدم ثم إذا فرض اثنان متقدم و متأخر بالزمان لم يجز أن يحكم بأن السابقية[٥٤٦] بأحدهما أولى فإن الأول بالنسبة إلى الثانى- متقدم من جميع الوجوه و الثانى بالنسبة إليه متأخر من جميع الوجوه و ليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما متقدم و الآخر متأخر إذ فى هذا النظر ليس المتقدم إلا أحدهما و أما إذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس إلى ثالث ففى ذلک النظر و إن كان أحدهما أولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا أن أحدهما متقدم و الآخر متأخر على أن فى كل من التفسيرين[٥٤٧] قد أخذ مطلق التقدم الذى قد خفى معناه المشترک بين أقسامه فى تعريف معناه.

و ذهب بعض الناس إلى أن وقوعه على الأقسام بالاشتراک اللفظى.

إلهيات الشفاء إن التقدم و التأخر و إن كان مقولا على وجوه كثيرة فإنها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء و هو أن يكون للمتقدم من حيث ما هو متقدم شيء ليس للمتأخر و يكون لا شيء للمتأخر إلا و هو موجود للمتقدم لكن المصنف قدس سره لما كان بصدد الاعتراض- و هو ملازم لطريقة التأدب نور الله تعالى مضجعه لم يصرح بالقائل و الشيخ للإشارة إلى ما ذكرناه من الملاك في الزمان قال بعد ذكر المبدإ المحدود في المكاني و في الزمان كذلك أيضا بالنسبة إلى الآن الحاضر أو آن يفرض مبدأ فكان ينبغي أن يقيد إلخ لا حاجة إليه لتعليق الحكم على وصف التأخر و قد اشتهر أيضا أن قيد الحيثية معتبر في التعاريف، س ره

[546] (1) إن قلت قد فهم من قوله بحسب التقدم سببية التقدم و من قوله هذا إن التقدم متعلق الأولوية فكيف التوفيق قلت لما كان سببية التقدم للأولوية مستلزمة لأن يكون المتقدم أولى بالتقدم حتى تكون التقدم سببا لأولوية المتقدم بالملاك تعرض أولا لإبطال السببية بقوله فإن المطلوب معنى التقدم و ثانيا لإبطال أولوية المتقدم بالتقدم، س ره

[547] (2) هذا ليس ما مر من قوله فإن المطلوب معنى التقدم لأن المقصود هناك إبداء المصادرة و هاهنا إبداء التفسير بالأخفى، س ره

و الظاهر من كلام الشيخ فی الشفاء أنه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيک و مع ذلک لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراک النقلی أو التجوز[548] و على بعض آخر بالمعنى الواحد فإنه ذكر فيه أن المشهور عند الجمهور

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 261

هو المتقدم و المتأخر فی المكان و الزمان ثم نقل اسم القبل من ذلک إلى كل ما هو أقرب من مبدإ محدود و قد يكون هذا الرتبی فی أمور بالطبع و قد يكون فی أمور لا بالطبع بل إما بصناعة و إما ببخت و اتفاق كيف كان ثم نقل إلى أشياء أخر- فجعل الفائق و الفاضل و السابق أيضا و لو فی غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدإ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر و أما الآخر فليس له إلا ما لذلک الأول فإنه جعل مقدما و من هذا القبيل ما جعل المخدوم و الرئيس قبل فإن الاختيار يقع للرئيس و ليس للمرءوس و إنما يقع للمرءوس حين وقع للرئيس فيتحرک باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلک إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود- مثل الواحد فإنه ليس من شرط وجوده أن يكون الكثرة موجودة و من شرط وجود الكثرة أن يكون الواحد موجودا و ليس فی هذا أن الواحد يفيد الوجود للكثرة أو لا يفيد بل إنما يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلک إلى حصول الوجود من جهة أخرى فإنه إذا كان شيئان و ليس وجود أحدهما من الآخر- بل وجوده من نفسه أو من شیء ثالث لكن وجود الثانی من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذی ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الإمكان فإن الأول يكون متقدما بالوجوب على هذا الثانی كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح.

و قال صاحب الإشراق فی المطارحات الحق أنه يقع على البعض بمعنى واحد- و بالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراک أو التجوز أما الحقيقی فهو ما بالذات و ما بالطبع و كلاهما اشتركا فی تقدم ذات الشیء على ذات الآخر فإن العلة سواء كانت تامة أو ناقصة يجب أن يتقدم ذاتها و وجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد و أما التقدم بالزمان فهو و إن كان من حيث العرف أشهر إلا أن التقدم و التأخر اللذين بين الشخصين إنما هما بالقصد الأول بين زمانيهما قال و نحن فی هذا الكتاب خاصة قد بينا أن تقدم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان فأما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع و أما بين الشخصين فمجازی و أما الرتبی الوضعی و إن كان

---

[548] (3) أي المعنى في الحقيقة هو القدر المشترك بين كل الأقسام إلا أنه كأنهم تفطنوا بالأقسام تدريجا من الأظهر إلى الأخفى فاستعملوا لفظ التقدم في كل معنى خفي أول ما تفطنوا له على سبيل النقل أو التجوز حتى بلغ إلى حد الحقيقة العرفية الخاصة و بالجملة على اصطلاح أرباب العلوم الجزئية إما وضع للثاني و ما بعده وضعا تحصيصيا أو تخصصيا، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 262

ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضا و للزمان مدخل فيه فإن همدان قبل بغداد لا بذاتهما و لا باعتبار الحيزية و المكان بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنه يصل أولا إلى همدان أى زمان وصوله إليه[549] قبل زمان وصوله إلى بغداد ثم الرتبى الطبيعى يوجد فيه أحد طرفى السلسلة مقدما لا فى ذاته[550] بل بأخذ الآخذ فإذا ابتدأ من الأدنى يصير الأعلى متأخرا و ظاهر أن هذا الابتداء ليس مكانيا بل إنما هو بحسب شروع زمانى فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ- أدنى من مبدإ زمانى فى هذا التقدم فحاصله يرجع أيضا إلى الزمان و حاصل ما بالزمان رجع أيضا إلى الطبع كما مر و أما بالشرف فهو إما فيه تجوز أو اشتراك أما التجوز فباعتبار أن صاحب الفضيلة ربما يقدم فى المجالس أو فى الشروع فى الأمور و يرجع حاصلة إما إلى المكان أو إلى الزمان و المكان أيضا يرجع إلى الزمان و يرجع فى الأخير إلى ما علمت و إن لم يكن كذا[551] فيكون الوقوع على ما بالشرف و على

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 263

غيره باشتراك الاسم و أخطأ من قال إن لفظ التقدم على الأقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق[552] و إذا تبين لک ما ذكرناه تعلم أن لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية سواء كان بالطبع أو بالذات انتهى

أقول فيما ذكره موضع أنظار

الأول أن حكمه بأن التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان ليس إلا بالطبع غير صحيح

[553] لما علمت أن مقتضى هذا التقدم أن

---

[549] (1) إن هنا تقدمين لا يصادم أحدهما الآخر فإن الوصولين أحدهما مقدم على الآخر بالزمان و أما البلدتان فإحداهما مقدمة على الأخرى بالمكان مع قطع النظر عن الزمان- فقوله لا بذاتها و لا باعتبار الحيز و المكان قلنا باعتبار النسبة إلى مبدإ محدود و هي الملاك في التقدم الربطي وضعيا كان أو طبيعيا و الشيخ قدس سره العزيز بناؤه في الأغلب على تقليل الأقسام كإرجاعه القضايا إلى القضية البتانة في المنطقيات و كان الشيخ قصد فرعا شامخا هو أن الحدوث الحقيقي لمجموع العالم ليس إلا الحدوث الذاتي و أنه ليس إلا مسبوقيته الحقيقية بالذات بذات علته سابقية حقيقية و أما الحدوث الزماني له بمعنى مسبوقيته بالعدم المقابل بالزمان الموهوم كما قاله الأشاعرة أو بالعدم المجامع سبقا بالتجوهر فباطل عنده إذ ليسا سبقا حقيقيا لأنه حصره في السبق بالذات، س ره

[550] (2) لأن الذاتي لا يختلف و لا يتخلف و هذا يختلف بأخذ الأخذ و فرض الفارض- حيث يغير المبدأ المحدود فيتعاكس الأمر و قوله و ظاهر إلخ معناه أنه لا تقدم و لا تأخر بالحقيقة و بعد ما فرضهما الفارض كانا زمانيين لا قسما آخر هو الرتبة و الجواب بمثل ما مر، س ره

[551] (3) أي تقدم في المجالس أو شروع لا في نفس ذلك المتقدم و لا في مثله كتقدم العقل الأول على الثاني بالشرف فهناك عنده إطلاق التقدم من حيث الشرف بمحض اشتراك اللفظ، س ره

[552] (1) فإن إطلاق التقدم على البعض باشتراك اللفظ و على البعض بالتجوز و على البعض بالحقيقة، س ره

[553] (2) لا ريب أن في الزمان عاملين يتقوم بهما هذا التقدم و التأخر المشهودان بين أجزائه أحدهما مقارنة فعلية كل حد من حدوده بقوة ذلك الحد في الحد السابق عليه بما هناك من التوقف الوجودي الخاص من الفعلية على القوة بحيث لا يجتمعان وجودا فإن القوة بحدها لا تجامع الفعل بحده كما أن أجزاء الحركة الاشتدادية لا يجامع الضعيف منها الشديد مع توقف منها من الشديد على الضعيف و الثاني اجتماع الجزءين المشتملين على

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 264

لا يجامع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع فإنه لا يقتضى عدم الاجتماع فصح جعله بذلک الاعتبار قسما آخر إذ هما متغايران غاية الأمر أن يجتمع فى بعض أفراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارين كالحال فى العلة المعدة فإنها من حيث لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان و حيث إنها يحتاج إليها المعلول متقدم عليه بالطبع- على أن لأحد أن يناقش فى أن للزمان السابق تقدما بالطبع على اللاحق و إن كان ترتبه بالطبع و بين المعنيين فرق[٥٥٤].

الثانى أن قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير موجه

[٥٥٥] لأن الزمان بنفسه من الأمور المتجددة بذاتها[٥٥٦] لا بسبب أمر عارض

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 265

له و غيره يحتاج إلى زمان فى ذلک التقدم كما أن الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر و الماهية به موجودة و لهذا نظائر و أمثله كثيرة كالمقدارية فى المقدار و الكثرة فى العدد و الأبيضية فى البياض.

الثالث أن حكمه بأن معنى التقدم فى الذى بالطبع و فى الذى بالعلية واحد غير سديد

و إن وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الأقسام عند بعض إذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذى فيه التفاوت بالتقدم و التأخر فى كل واحد من الأقسام مختلف ففى التقدم بالطبع المعنى الذى

القوة و الفعل تحت وجود واحد متصل سيال فالزمان من جهة اتصاله يقبل الانقسام إلى حدود بالقوة و من جهة سيلانه و عدم قراره لا يوجد جزء منه إلا و باقي أجزائه معدومة من غير أن تجتمع أصلا و من جهة توقف فعلية كل حد على قوته في الحد السابق نوعا من التوقف الوجودي يتقدم الجزء المشتمل على القوة على الجزء المشتمل على الفعلية لقربه من المبدإ المتعين هناك وجودا و هو مطلق فالتقدم و التأخر بين أجزاء الزمان كما ترى راجعان إلى جهة الوجود و هي توقف وجود الفعلية في كل جزء على وجود القوة في الجزء السابق عليه لا إلى جهة الماهية- و هذا يؤيد ما ذهب إليه شيخ الإشراق من رجوع التقدم و التأخر الزمانين إلى ما بالطبع- غاية ما في الباب أن يقسم التقدم و التأخر بالطبع إلى قسمين أحدهما ما يستحيل فيه اجتماع المتقدم و المتأخر وجودا كما في الزمان و ثانيهما ما لا يقتضي ذلك كما في غير مورد الوجود السيال فإن قلت لازم ما ذكرت عدم اختصاص هذا النوع من التقدم و التأخر بالزمان- فإن الحركة مثل الزمان فيما ذكر من خصيصة الوجود الواحد المتصل السيال المؤلف من أجزاء بالقوة كل سابق منها قوة للاحق الذي هو فعليته ليجري فيها ما يجري فيه بل الحركة هي الأصل في ذلك لكون الزمان عرضا قائما به قلت نسبة الحركة إلى الزمان- كنسبة الجسم الطبيعي إلى الجسم التعليمي فإنما الزمان هو الحركة مأخوذة بسرعة معينة- فالحركة مبهمة تعينها هو الزمان و لا يمكن اعتبار المقدم و المؤخر فيها إلا مع اعتبار الزمان فالزمان هو الموضوع للتقدم و التأخر بالذات و لا ينسب ذلك إلى الحركة إلا بالعرض، ط مد

[554] (1) كأنه يشير إلى أن الزمان متصل واحد لا تحقق و لا تميز لأجزائه إلا بالقوة و لا معنى حينئذ للتوقف الوجودي بين أجزائه حتى يتم بينها تقدم و تأخر بالطبع و إن كان بينها على تقدير الانقسام ترتب بالطبع أي إن لكل جزء منها موقعا لا يتعداه و فيه أن الكلام في التقدم و التأخر على فرض الانقسام و توقف الفعلية على القوة وجودا مما لا مساغ لنفيه، ط مد

[555] (2) و كان الشيخ أوجب أن المتقدم و المتأخر غير ما فيه التقدم و التأخر كما أن ما به التفاوت في الماهيات هو الماهيات و ما فيه التفاوت هو الوجود و الحق مع المصنف قدس سره إذ في الوجود ما فيه التفاوت و ما به واحد فالزمان من هذا القبيل، س ره

[556] (3) لا ريب أن التجدد إنما هو من أوصاف الوجود دون الماهية فالتقدم و التأخر ذاتيان لأجزاء الزمان بمعنى انتزاعهما عن حاق وجوداتها من غير واسطة لا بمعنى كونهما من أجزاء ماهيته أو من لوازمها و لما كان هذا الترتيب الوجودي مرتبطا إلى ما عرفت من حديث الفعل و القوة كان التقدم و التأخر راجعا إلى ما بالطبع نهاية الأمر أن يقسم ما بالطبع إلى ما لا يقتضي الانفكاك بين المتقدم و المتأخر كأجزاء العلة مع المعلول و إلى ما يقتضيه كما بين أجزاء الزمان، ط مد

باعتباره يحصل التفاوت- و هو ملاک التقدم هو نفس الوجود فإن الواحد من حيث إنه يمكن وجوده بدون الكثير و الكثير لا يمكن وجوده إلا و قد صار الواحد موجودا أولا مقدم على الكثير- فأصل الوجود مطلقا هو المعنى الذى حصل فيه التفاوت بين الواحد و الكثير و الجزء و الكل مثلا حيث إن كثيرا ما يوجد الواحد و لا يوجد الكثير و لا يوجد الكثير إلا و للواحد وجود و كذا الجزء و الكل لست أقول من حيث وصف الجزئية و الكلية فإنهما متفقان فى نيل الوجود من جهة الإضافة و لذلک قال الشيخ و قد حد بأنه هو الذى لا يرجع بالتكافؤ فى الوجود و أما فى التقدم بالعلية- فهو الوجود باعتبار وجوبه و فعليته لا باعتبار أصله فإن العلة لا تنفک عن المعلول- فالتفاوت هناک فى الوجوب فإن أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر و الآخر لا يجب إلا حيث يكون الأول قد وجب فوجوب الثانى من وجوب الأول و فى الأول التفاوت- كان فى الوجود فيكون نحوا آخر من التقدم إلا أنه يجمعهما و يجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتى و هو التفاوت فى الوجود فى الجملة سواء كان فى أصله أو فى تأكده و من زعم الجاعلية و المجعولية بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم و هو ما بالماهية و ملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود فماهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهية المجعول و ما تجوهرت هذه إلا و تلک متجوهرة فله أن يجمع الثلاثة مع اختلاف فى معنى واحد هو التقدم الذاتى و هو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 266

التفاوت فى الوجود بوجه أشمل و أعم من أصل الوجود و من عارضه و معروضه[557] و الحاصل أن ملاک التقدم أى الأمر الذى فيه التفاوت بينهما إذا اختلف كان أنحاء التقدم بسببه مختلفة لأن التقدم و التأخر من الأمور النسبية الانتزاعية و اختلافها تابع لاختلاف ما أسندت إليه.

الرابع أن إرجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراک غير صحيح

لما علمت أن ملاک التقدم بسبب أمر فيه تفاوت و مناط تخالف أقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت و هما موجودان فى هذا القسم لأن ما به الفضل هاهنا أمر فيه تفاوت بالكمال و النقص كالبياض و العلم و الرئاسة و الرذيلة و الخير و الشر و نظائرها- مما يقبل الزيادة و النقصان فالأشد بياضا له تقدم على الأضعف بياضا فى كونه أبيض- و الأكثر رذيلة له تقدم على الأقل رذيلة فى باب الرذيلة و ملاک هذا التقدم و التأخر- شىء غير الوجود و الوجوب و الزمان و المكان و الترتيب فعدهما قسما آخر من التقدم و التأخر فى غاية الاستحسان

---

[557] (1) فيكون إطلاق الوجود على شيئية الماهية الغير الآبية عن الوجود و العدم و على شيئية الوجود الآبية عن العدم من باب ما يسمى في العلوم الجزئية بعموم المجاز و عموم الاشتراك و قد أشير سابقا إلى أن الملاك في التقدم بالتجوهر نفس تشيؤ الماهية و تقررها، س ره

فصل (7) فی دعوی أن إطلاق التقدم علی أقسامه بالتشکیک و التفاوت

و اعلم أن إثبات مطلق التشکیک فی معنی التقدم و التأخر بالقیاس إلی أقسامهما مطلقا أمر ضروری معلوم و أما أن ذلک یوجد فی کل قسم بالقیاس إلی کل قسم سواء فلا یخلو إثباته من صعوبة و لهذا لم یتعرضوا له و لیس أیضا من المهمات

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 267

کثیرا و الذی ذکروا هو أن التقدم بالعلیة قبل التقدم بالطبع و التقدم بالطبع قبل أصناف التقدمات الأخری ثم المتقدم بالزمان و بعده بالمکان.

و قال بهمنیار فی التحصیل جمیع أصناف التقدم خلا ما یختص بالطبع و العلیة لیس بتقدم حقیقی إذ التقدم بالزمان أمر فی الوهم و الفرض کما عرفته و أما التقدم الحقیقی فهو ما یکون التقدم ذاتیا و ذلک فیما یکون بالطبع أو بالذات انتهی و لیس معنی هذا القول أن هذا التقدم لیس قسما مخالفا لما بالطبع کما ظنه صاحب المطارحات بل معناه أن الزمان أمر واحد فی الخارج[558] لیس له أجزاء إلا بحسب القسمة الوهمیة و ما لا ینقسم لا یکون لأجزائه تقدم و تأخر فالتقدم فیه لیس بحقیقی بمعنی أنه لیس بموجود فی الخارج لا أنه لیس قسما آخر من التقدم و هکذا الحال فی کون تقدم أجزاء الزمان بعضها علی بعض بالطبع فإنه أیضا غیر متحقق إلا فی الوهم و الحق أن التفاوت بین الأجزاء الزمانیة للهویة المتجددة المتقضیة أمر خارجی مع قطع النظر عن وهم متوهم و فرض فارض بمعنی أن ما فی الخارج- بحیث[559] للعقل أن یحکم بالتقدم و التأخر بین أجزائها المقداریة الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئیة بل بالقوة القریبة منه کما فی سائر الاتصافات التی تکون فی الذهن- بحسب الخارج کزوجیة الأربعة و فوقیة السماء و هذا لا ینافی أیضا کون الأجزاء

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 268

متشابهة الحقیقة لأن ما به التشابه و التماثل فیها عین ما به التفاوت و التباین کما فی أصل الوجود.

و بهذا یندفع ما قیل إن التقدم و التأخر متضایفان و المتضایفان یجب أن یحصلا معا فی الوجود فکیف یتحقق هذا التقدم و التأخر بین أجزاء الزمان.

---

[558] (1) أقول علی هذا البیان یکون الدلیل أخص من المدعی إذ لا یشتمل الزماني بزمان زائد علی ذاته فإن تقدم المتقدم و تأخر المتأخر کنوح و نبینا ع لیس بحسب القسمة الوهمیة فالأولی أن یقال مراد بهمنیار بقوله إذ التقدم بالزمان أمر في الوهم- أن المتقدم قد عدم في الخارج فلا بد في الحکم بالتقدم من إحضاره في الذهن و هذا البیان یشمل الزمان و الزماني کما تری، س ره

[559] (2) فإن ذات الأجزاء بنحو الترتیب السیلاني في الخارج و إن لم یکن بوصف الجزئیة و الافتراق فیه و موضوع الموجبة لا یقتضي أزید من ذلك بل وجود منشإ الانتزاع قد یصحح وجود موضوع الموجبة، س ره

و ذلک لأنا نقول هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه و المتأخر معا فی هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعيته عين الافتراق و تقدمه عين الحضور و ذلک لضعف هذا الوجود و نقص وحدته

فصل (8) فی أقسام المعية

و اعلم أن أقسام المعية بإزاء أقسام التقدم و التأخر بحسب المفهوم و المعنى لا بحسب الوجود لأن تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم أن يوجد حيث يوجدان بل تقابله تقابل العدم و القنية[560] إذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم و تأخر زمانيين لا بد أن يكونا معا فی زمان و لا كل ما لا يوجد بينهما تقدم

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 269

و تأخر بالطبع لا بد و أن يكونا معا فی الطبع فإن المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما تقدم و تأخر بالزمان و لا معية أيضا بينها بحسب الزمان و كذا نسبة المفارق بالكلية إلى زيد مثلا ليست بتقدم زمانی و تأخر و لا أيضا بالمعية فی الزمان فاللذان هما معا فی الزمان يجب أن يكونا زمانيين كما أن اللذين هما فی الوضع و المكان هما مكانيان فما ليس وجوده فی زمان لا يوصف بشیء من التقدم و التأخر الزمانيين و لا أيضا بالمعية الزمانية و كذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد و أن يكونا معلولی علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات إلى علة واحدة و لا من جهة استناد أحدهما بالذات إلى الآخر فلا معية بينهما و لا تقدم و لا تأخر و اللذان هما معا بالطبع قد يكونان متضايفين و المتضايفان من حيث تضايفهما لا بد و أن يستندا أيضا إلى علة واحدة كما حقق فی موضعه[561] فالمعان بالطبع إما أن يكونا صادرين عن علة واحدة[562] أو هما نوعان تحت جنس واحد و نحوهما و هما قد يكونان متلازمين فی تكافؤ الوجود كالأخوين[563] و قد يكونون غير ذلک كالأنواع تحت جنس واحد لأنهما معا فی الطبع إذ لا تقدم و لا تأخر فی طباعهما و قد يكونان معا فی الرتبة[564] أيضا إذا اشتركا فی التأخر بالطبع عن الجنس و قد لا يكون و

---

[560] (1) لعلك تقول إنا نقطع بأن المعية ليست مجرد رفع التقدم و التأخر بل أمر وجودي يلزمه هذا الرفع كما أن السواد ليس مجرد رفع البياض مثلا بل كيفية ملزومة للرفع- قلنا الاثنان إما مثلان و إما خلافان و إما مقابلان و التقابل أربعة مشهورة لا مجال للتماثل- بين المعية و بين التقدم و التأخر و هو واضح و لا للتخالف لعدم جواز اجتماع المعية معهما في المحل و لا للتضايف كما ذكره قدس سره و لا للتضاد لعدم التعاقب على موضوع واحد إذ لا يجوز ورود المعية بالذات على العقل الأول و الثاني اللذين هما موضوعا التقدم و التأخر بالذات و قد أبطل السلب و الإيجاب بقوله إذ ليس كل شيئين ليس بينهما إلخ- فبقي أن يكون المعية هي رفعهما عما من شأنه الاتصاف بهما بأحد المعاني فظهر أن ادعاء القطع من الوهم لا العقل نعم المعية في نفسها من الإضافات المتشابهة الأطراف، س ره

[561] (1) من أنه لا بد أن يذكر تلك العلة الواحدة و هي موقعة الارتباط بينهما في حدهما- و الحاصل أن التدوير خارج المركز مثلا معان بالطبع بالنسبة إلى فلكهما المتقدمين عليه- و وصفاهما أعني الحاوي و المحوي أيضا معان بالذات و متأخران بالذات بالنسبة إلى موقع الارتباط و الماء و النار في المواليد معان بالطبع و كذا إضافاتهما كالجزئية و المغايرة و المقابلة، س ره

[562] (2) كالهيولى و الصورة الصادرتين عن العقل الفعال و هما أيضا مثال المتلازمين، س ره

[563] (3) الكاف للتشبيه لا للتمثيل كما لا يخفى، س ره

[564] (4) كالحساس و المتحرك بالإرادة بالنسبة إلى الحيوان و قد لا يكون المعية في الرتبة مع المعية بالطبع كالجوهر و قابل الأبعاد و النامي و الحساس فيه، س ره

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 270

یصح أن یکون شیئان هما معا فی الزمان من جمیع الوجوه و لا یمکن أن یکونا معا فی المکان من جمیع الوجوه بل من الأجسام ما یکون معا من وجه واحد کشخصان إذا کانا معا فی تساوی نسبتهما إلی من یأتی من خلف أو قدام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة إلی ما یأتی من الیمین و الیسار و لا یتصور المعیة المکانیة من کل وجه بین شیئین إلا مع تقدم أحدهما علی الآخر بالزمان و ربما یمتنع المعیة المکانیة بین جسمین کالکلیات من البسائط فلا یتصور المعیة فیها.

و اعلم أن العلة یجب أن تکون مع المعلول من حیث هما متضایفان و لیست هذه المعیة بضارة للتقدم و التأخر بین ذاتیهما و لیسا إذا کانا من حیث هما متضایفان موجودان معا یجب أن یکون وجود ذاتیهما معا إذ الإضافة لازمة للعلة و المعلول من حیث هما علة و معلول[565] و یتقدم العلة بهذا التقدم.

و اعلم أن علة الشیء لا یصح أن توجد إلا و یوجد معه المعلول لست أقول من جهة کونهما متضایفین بل لا بد أن یکون وجوداهما معا و ذلک لأن شرط کون العلة علة إن کان ذاتها فما دامت موجودة تکون علة و یکون المعلول موجودا و إن کان لها شرط زائد علی ذاته فعلیة ذاته بالإمکان و القوة و ما دامت الذات علی تلک الجهة لم یجب أن یصدر عنها معلول فیکون الذات مع اقتران شیء آخر علة فالعلة بالحقیقة هی ذلک المجموع من الذات و الأمر الزائد سواء کان إرادة أو شهوة أو مباینا منتظرا فإذا تحقق ذلک الأمر و صار بحیث یصح أن یصدر عنه المعلول من غیر نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا فی الزمان أو الدهر أو غیر ذلک- و لیسا معا فی حصول الهویة الوجودیة لأن وجود المعلول متقوم بوجود العلة و

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 271

لیس وجود العلة متقوما بوجود المعلول و یجب مما ذکر أن یکون رفع العلة یوجب رفع المعلول و إذا رفع المعلول لا یجب رفع العلة بل یکون العلة قد ارتفعت حتی یرتفع المعلول فرفع العلة و إثباتها سبب رفع المعلول و إثباته و رفع المعلول و إثباته دلیل علی رفع العلة و إثباتها و المعلول وجوده مع العلة و بالعلة و أما العلة فوجودها مع المعلول

فصل (9) فی تحقیق الحدوث الذاتی

---

[565] (1) أي متأخرة حتى إن إضافة العلية متأخرة عن المعلول و يتقدم العلة أي الخصوصية التي بها يكون العلة علة ثم إنه قدس سره أبدى بقوله و اعلم إلخ المعية بين الوجودين- فلا يكون بينهما حينئذ تقدم و تأخر لامتناع التخلف و أجاب بأن المعية بحسب الزمان و الدهر- لا بحسب حصول الهوية فإنه في أحدهما من الآخر دونه، س ره

هذا الحدوث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره

بهويته و ذاته لا من جهة أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن وجود مقومه و جاعله كان لا شيئا محضا فهو لا محالة فأقر الذات بما هى ذات متعلق الهوية بشيء مأخوذ فى هويته و لا يؤخذ هويته فى ذلک الشيء لغناء ذلک الشيء عنه و فقره إليه- فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية و إن كانا معا فى الزمان أو الدهر و إن كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلک الماهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا تعلق و لا تقدم و لا تأخر بين المعانى و الماهيات معراة عن الوجود و لا أنها من حيث هى هى تستدعى ارتباطها بشيء آخر و إنما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هى هى فليست هى بموجودة ليسية بسيطة لا أنها يثبت لها فى تلک المرتبة هذه الليسية و السلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعى ثبوت المثبت له فالوجود و العدم كلاهما مسلوبان عن الماهية فى تلک المرتبة أعنى من حيث أخذها كذلک سلبا بسيطا و كذا كل مفهوم مسلوب عنها إلا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة إلا سلب نفسها و الإثباتات كلها كاذبة إلا إثبات نفسها إذ الماهية من حيث هى هى ليست إلا هى و ليس فى ذلک استيجاب كذب النقيضين و ذلک لما قيل إن نقيض وجود شيء فى تلک المرتبة سلب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 272

ذلک الوجود فيها أى سلب الوجود الكائن فى تلک المرتبة بأن يكون القيد للوجود المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد و بين المعنيين فرق كما لا يخفى و مع ذلک لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لأن الأمر الواقعى هو وجود الأشياء حيث بينا أنه الموجود و أنه الحقيقة و المجعول و الكائن لا الماهية إلا بالقصد الثانى أى بالعرض فهى خالية عن كل شيء و عن نقيضه أيضا فإذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن أيس بعد ليس إذ للماهية أن يكون ليست بالمعنى المذكور و لها عن علتها أيست فالليس البسيط حالها فى حد جوهرها و الأيس بالفعل حالها من جهة الوجود و جاعل الوجود فحالها فى ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها إلى الغير فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هى الحدوث الذاتى لها- و سيأتى بيان أن هذه السابقية و المسبوقية ليست قسما آخر من أقسام التقدم كما ظنه بعض الأعلام بل يرجع إلى التقدم[٥٦٦] بالطبع[٥٦٧].

---

[566] (1) هذا بالنظر إلى تفسير الحدوث بمسبوقية الشيء بعدمه و أما لو فسر بمسبوقيته بغيره فمن الممكن إرجاعه إلى التقدم بالعلية و خاصة لو اعتبر الحدوث في الوجود، ط مد

[567] (2) و هو تقدم المحتاج إليه على المحتاج و ملاكه الوجود و الوجود و أن ليس في المرتبة إلا أنه على سبيل عدم الاعتبار لا اعتبار العدم و ليس التقدم بالتجوهر لاعتبارية الماهية فليس لها تجوهر و تقرر قبل الوجود و التقدم بالتجوهر بأصالة الماهية أنسب، س ره

و ذكر العلامة الدوانى فى توجيه قول الشيخ كل معلول أيس بعد ليس- جوابا عما يرد عليه من أن المعلول ليس له فى نفسه أن يكون معدوما كما ليس له فى نفسه أن يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا الطرفين إلى العلة كلاما بهذه العبارة و هو أن وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له فى مرتبة وجود العلة إلا العدم و إلا لم يكن متأخرا عنها و يرد عليه مثل ما مر فإن تخلف وجوده عن وجود العلة إنما يقتضى أن لا يكون له فى مرتبة وجود العلة الوجود لا أن يكون له فى تلك المرتبة العدم.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 273

أقول التوجيه المذكور فاسد لا لما أورده عليه بل لأن وجود المعلول لما كان ناشئا عن وجود العلة و هى جهة فعليته و تحصله و مبدإ قوامه فكيف يصح القول بأنه لا يكون للمعلول فى تلك المرتبة إلا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول بل الحق أن وجود العلة كمال وجود المعلول و تأكده و تمامه و جهة وجوبه و فعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة و القصور و الإمكان لا يتحقق فى العلة و على هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له فى نفسه أن يكون ليس و له عن علته أن يكون أيس و قوله كل ممكن زوج تركيبى إذ علم أن جهة الوجود و الفعلية إنما جاءت إليه من قبل العلة و جهة العدم و الإمكان له من ذاته و هذه الجهة مسلوبة عن علته.

ثم قال فإن قلت إذا لم يكن له فى تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم و إلا لزم الواسطة و أيضا لا معنى للعدم إلا سلب الوجود فإذا ثبت أن ليس له الوجود فى تلك المرتبة يثبت أنه معدوم فيها.

قلت نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيد- لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه فى تلك المرتبة أعنى النفى المقيد فلا يلزم من انتفاء الأول تحقق الثانى لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود و لا اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة كما فى الأمور التى ليست بينها علاقة العلية و المعلولية فإنه ليس وجود بعضها و لا عدمه متأخرا عن وجود الآخر و لا متقدما عليه.

أقول إذا لم يكن الوجود ثابتا للماهية فى تلك المرتبة[٥٦٨] كان الوجود مسلوبا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 274

---

[568] (1) أي لا نقول في المرتبة العدم أو ليس لها الوجود على نحو العدول أو على نحو إيجاب سلب المحمول حتى يكون المرتبة نفس العدم و الليس بل نقول ليس لها الوجود- على نحو السالبة البسيطة و هي كما تصدق مع الموضوع المعدوم تصدق مع موضوع لا موجود و لا معدوم و حينئذ لا يلزم من صدق هذا السلب البسيط أن يكون المرتبة نفس السلب إذ لا موضوع هنا و لا ارتفاع النقيضين لصدق السلب و الصدق أعم من الصدق الذاتي، س ره

عنها فی تلک المرتبة فصدقت السالبة البسیطة کما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع- و لا یلزم من ذلک ثبوت السلب الذی فی قوة إیجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع و کما أن عقود السوالب فی الموضوعات المعدومة کلها صادقة و إیجاباتها کلها کاذبة فهکذا فی الماهیة إذا اعتبرت مجردة عن الوجود و العدم یصدق السوالب البسیطة و یکذب الإیجابات کلها فلا یلزم من ذلک کذب النقیضین و ارتفاعهما- و أما الأشیاء التی لیست بینها علاقة العلیة أو المعلولیة[569] فکل منها لو أمکن یوجد بوجود الآخر کان له مثل هذا التقدم علیه و هو التقدم بالطبع لا محالة و هکذا حال الماهیة بالقیاس إلی وجودها فلها تعلق بالوجود من حیث إن لها أن تتصف به أخیرا فإن لم تتصف بالوجود أولا و اتصفت به أخیرا فلها ضرب من التقدم علی وجوده بقی الکلام فی أن عدم حصول شیء فی مرتبة شیء لا یکفی فی کون ذلک الآخر متقدما علیه إذا لم یکن للآخر ثبوت فی تلک المرتبة و الماهیة لا ثبوت لها قبل الوجود فکیف یحکم بتقدمها علی الوجود.

لکنا نجیب عن هذا بأن تجرید الماهیة عن وجودها بل عن کافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلی ضرب من الوجود لها فی نفس الأمر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم علی وجودها الذی لها لا بحسب هذا الاعتبار إذ الاعتبار المذکور بعینه اعتباران تجرید و خلط لسنا نقول إن هذا التجرید ثابت لها فی تلک المرتبة بل إن هذا التجرید ضرب من الثبوت لها لأن معناه کون الماهیة بحیث یسلب عنها کل وجود فی تلک المرتبة و کونها بحیث یسلب عنها کل وجود فی تلک المرتبة ضرب من الکون و الوجود

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 275

کما أن کونها هی هی لا غیر و کونها لیست بموجودة و لا معدومة ضرب من التقرر- و السبب فیما ذکرناه أن الوجود أصل کل شیء و ما لم یکن وجود لم یکن ماهیة أصلا فإذا أفاد الفاعل وجودا فلذلک الوجود معنی و ماهیة فللعقل أن ینظر إلیها- و یعتبرها مجردة عن وجودها لکونه عرضیا لها و کل ما هو عرضی لشیء فللمعروض من حیث هو معروض مرتبة سابقة علی وجود عارضة و علی الوجود العارض فللعقل أن یحلل الموجود إلی ماهیة و وجود و إن لم یکن فی الخارج إلا شیء واحد- فإذا حلل الموجود إلی شیئین فکل منهما غیر صاحبه و لکن من شأنه أن یتلبس بصاحبه- فهذا ضرب من التقدم للماهیة إذا کان المنظور إلیه حالها لکن الوجود فی الواقع متقدم علی الماهیة ضربا آخر من التقدم و هو التقدم بالحقیقة کما مر.

---

[569] (1) المقصود أن العموم غیر مسلم فلا یدخل الماهیة و الوجود و العدم فیه و المسلم إنما هو في الأمور التي لا علاقة علیه و معلولیة بینها و لا علاقة الاتصاف کنطق الإنسان و نهق الحمار و أما الماهیة و وجودها فعلاقة الاتصاف بینهما موجودة و إن کانت علاقة العلیة و المعلولیة منتفیة فإن الماهیة لیست علة لوجودها کما حقق مرارا و الوجود أیضا لیس علة للماهیة لأنها دون المجعولیة لا أنها فوقها، س ره

ثم قال و قد تلخص عن هذا البحث أن الممكن ليس له فی المرتبة السابقة- إلا إمكان الوجود و العدم فله فی هذه المرتبة العدم بحسب الإمكان فإذا اكتفی فی الحدوث الذاتی بهذا المعنی تم و إلا فلا.

أقول و العجب أنه قد اعترف بأن له فی تلک المرتبة إمكانهما و الإمكان أمر سلبی إذ معناه سلب ضرورتی الوجود و العدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهية فی ذاتها و هذا لا محالة يستدعی ضربا من الثبوت فثبت هاهنا جميع ما يعتبر فی التقدم من غير اكتفاء ببعضها لأن ذلک أمران وجود المتقدم فی مقام و عدم المتأخر فيه فالماهية لها ثبوت فی تلک المرتبة و لوجودها عدم فيها كيف و الماهية من حيث هی هی لا ينفک عنها ذاتها و ذاتياتها فلها و لذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها و إن كان ثبوتا تابعا للوجود فی الواقع كما علمت.

عقدة و حل-

ثم أورد هاهنا إشكالا و هو أنه لو تقدم عدم الماهية على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه إذ التقدم الذاتی منحصر عندهم فی ما بالعلية و ما بالطبع و لا مجال للعلية هاهنا فيلزم أن لا يتحقق

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 276

العلة البسيطة[570] و هو خلاف مذهبهم[571] قالوا و يمكن الجواب عن ذلک بأن المراد بالعلة ما يحتاج إليه المعلول فی وجوده[572] فنفس الاحتياج و ما هو سابق عليه كالإمكان و الاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لأنها غير منظور إليها فی هذا النظر بل هی مفروغ عنها عند هذا النظر[573] و لذلک صرحوا بعدم دخول الإمكان الذاتی فی العلة.

أقول هذا الجواب ركيک جدا[574] فإن أجزاء الماهية كالجنس و الفصل بل كالمادة و الصورة و إن كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول إلى السبب[575] لكنها مع ذلک معدودة من جملة أسباب وجود الماهية فكذلک الحال فی المراتب السابقة على وجود الماهية و لذلک يصح أن يقال أمكنت فاحتاجت فوجدت و

---

570 (1) في العبارة قصور و الأولى أن لا يتحقق العلة التامة البسيطة فإن العلة البسيطة على أي تقدير يتحقق و قد صرح المصنف قدس سره فيما بعد بقوله بل علته التامة مركبة، س ره

571 (2) في واجب الوجود بالذات و معلوله الأول، س ره

572 (3) هذا التخصيص لا وجه له بل العلة ما يحتاج إليه الشيء سواء كان في وجوده أو في قوامه فإن اشتمل على جميع ما يحتاج إليه الشيء فهي التامة و إلا فهي الناقصة، س ره

573 (4) فإنها من ناحية المعلول لا من ناحية العلة حتى يلزم التركيب فكما أن نفس المعلول خارجة محتاجة لا محتاج إليها كذلك الإمكان و نحوه فالعلة التامة للمعلول الأول بسيطة، س ره

574 (5) فإنه تخصيص في القاعدة العقلية كما قلنا فكيف لا و تجوهر الماهية و ائتلاف قوامها محتاجة إلى الجنس و الفصل بل هما محتاج إليهما لوجود الماهية كما صرح به فإن وجود الماهية محتاج إلى قوامها و قوامها محتاج إليهما و المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء- محتاج إلى ذلك الشيء، س ره

575 (6) أي السبب الفاعلي، س ره

تخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية و صرحوا أيضا بأن الإمكان علة لحاجة الممكن إلى السبب كما أن القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود و الفعلية فيلزم هاهنا التركيب فى العلة بلا ريب- فالحق الحرى بالتحقيق[576] هاهنا هو أن يقال إن صدور الوجود فى نفسه عن العلة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 277

شيء و صيرورة الماهية موجودة شيء و قد مر أن الأصل فى الموجودية هو الوجود و الماهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل فى نفسه لا يحتاج إلى ماهية- و لا إلى إمكان أو حاجة زائدة بل الذى يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا بشيء آخر فعلى هذا يمكن أن يكون لبعض الموجودات علة بسيطة هى نفس وجود فاعله- من غير شرط من مادة أو صورة أو ماهية أو قوة أو إمكان و أما جعل الماهية موجودة- فلا بد من تركيب فى علة هذه المجعولية لأن الوجود المجعول إليه حال للماهية- و لا محالة حال الشيء بالفعل متأخر عن ذاته و عن إمكانه و قوة قبوله لذلك الحال- فلم يوجد هناك علة بسيطة بل علته التامة مركبة من ذات الفاعل و ماهية المقبول و قوته للقبول لا أقل من هذه الثلاثة.

على أن هذه القوة الإمكانية يتصور أيضا لها قرب و بعد و ذلك لأن إمكان الماهية إذا أخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها إلى العلة فهى قوة بعيدة و إذا اعتبرت نسبتها إلى علتها فهى قوة قريبة من الفعل إذ الفعل هو موجوديتها أعنى تقييدها بالوجود كالهيولى التى تصورت بالصورة و صارت معها شيئا واحدا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 278

المرحلة العاشرة فى العقل و المعقول

إن من عوارض الموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعا- متخصص الاستعداد طبيعيا أو تعليميا هو كونه عالما أو علما أو معلوما فالبحث عن العلم و أطرافه و أحواله حرى بأن يذكر فى الفلسفة الأولى التى يبحث فيها عن الأحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود و الكلام فيه يتعلق بأطراف ثلاثة

الطرف الأول فى ماهية العلم و عوارضه الذاتية و فيه فصول

فصل (1) فى تحديد العلم

---

576 (7) فعلى تحقيق المصنف قدس سره لا تخصيص للتامة البسيطة بعلة العقل الأول بل العلة بكل وجود تامة بسيطة و لكل ماهية موجودة مركبة كما قال من ذات الفاعل و ماهية المقبول و مراده بماهية المقبول نفس الماهية من حيث هي و أما المعلول فهو الماهية الموجودة و معلوم أن المعلول مفروغ عنه لا يعد من ناحية الموقوف عليه إلا أن يقال هذا حكم سنخ الوجود و أصله و أما باعتبار المراتب فيختص ذلك بالعقل الأول فإن وجود زيد مثلا علته بعلاوة العلل الأرضية مجموع أصل قديم و شرط حادث هو وجود حركة جزئية سماوية، س ره

يشبه أن يكون العلم من الحقائق التى إنيتها عين ماهيتها و مثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس و فصول و هى أمور كلية و كل وجود متشخص بذاته و تعريفه بالرسم التام أيضا ممتنع كيف و لا شيء أعرف من العلم- لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحى العليم من ذاته ابتداء من غير لبس و لا اشتباه و ما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلى و أظهر و لأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم[577] نعم قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات و توضيحات يتنبه بها الإنسان و يلتفت إلى ما يذهل عنه و يلخص معناه و يزيده كشفا و وضوحا كما فى الوجود الذى هو أعرف الأشياء و أما ما استدل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 279

به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بأن كل من عرف شيئا أمكنه أن يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان و نظر[578] و العلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم و العلم باتصاف أمر بأمر يستدعى العلم بكل واحد من الأمرين أعنى الموصوف و الصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء إلا بنظر و استدلال و ليس كذلك فثبت أن العلم بحقيقة العلم غنى عن الكسب فهو منظور فيه فإن ما ذكره لا يفيد إلا كون العلم معلوما لكل أحد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فإن العلم بثبوت شيء لشيء- لا يستدعى إلا تصوره بوجه ما لا غير[579] كما بين فى علم المنطق عند ما ذكر أن التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه و به و النسبة كيف و كل واحد من الإنسان- يعرف أن له سمعا و بصرا و يدا و رجلا و رأسا و الأكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الأمور لا بكنهها و لا برسومها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 280

فصل (2) فى أن العلم بالأشياء الغائبة وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا[580]

قد مر فى مباحث الوجود أن للأشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صورا متمثلة فى الذهن[581] لأنا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة كالحكم بأن شريك البارى ممتنع و اجتماع النقيضين محال و الجبل من الذهب و

---

577 (1) و الحاصل أنه يلزم الدور و دفعه بأن ظهور غير العلم إنما هو بوجود العلم لا بمفهومه فلا بأس بأن يتوقف ظهور مفهومه عند العقل على مفهوم غيره، س ره

578 (1) لو استدل بأن علم الإنسان بعالميته بديهي وجداني و العلم المطلق جزء هذا المقيد و جزء البديهي بديهي لكان أولى كما لا يخفى، س ره

579 (2) و لو كان من الوجوه العامة فضلا عن الوجوه الخاصة فضلا عن التصور بالحد و اكتناه، س ره

580 (1) ما ذكره قدس سره من البراهين على إثبات هذا العنوان كنفس العنوان يختص بالعلوم الحصولية التي لنا أعني العلم بالأشياء الخارجة وجوداتها عنا و أما الأعم من هذا العنوان أعني كون كل علم بالشيء الخارج وجوده عن وجود العالم على طريق تمثل الصورة فيمكن البرهنة عليه بالأخذ من هذه البراهين بالتعميم و هو ظاهر و اعلم أن هاهنا نظرا أدق من هذا النظر و ذلك بإرجاع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري فينتج أن المعلوم بالعلم الحصولي سواء كان كليا أو جزئيا جوهر مجرد عقلي أو مثالي يتحد به العالم نوعا من الاتحاد و سيجيء الإشارة إليه، ط مد

البحر من الزيبق جوهر جسمانى معدنى لا وجود له فى العين و صدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعى وجود المثبت له فى ظرف الثبوت فلهذه الأشياء وجود فى نحو من الوجود إذ لا يمكن أن يكون الشيء موصوفا فى الخارج بامتناع الوجود أو باللاوجود فى الخارج لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد و إذا وجد لم يكن معدوما فثبوت العدم و الامتناع لا يكون إلا فى العلم دون العين.

و أما الشبهة بأن الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون- لكانت الصور العلمية للأشياء الممكنة و هى عين ماهياتها أيضا ممتنعة لاستحالة حصولها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 281

بعينها فى الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات و الممتنعات فى استحالة الوجود فى الخارج لهما جميعا بذاتها.

فمندفعة بأن اعتبار الماهية فى نفسها غير اعتبارها موجودة فالماهية مع كونها ذهنية يستحيل أن تكون خارجية سواء كانت مأخوذة عن الممكن أم لا و كذا كونها مع قيد الوجود الخارجى يستحيل أن تكون ذهنية و بالجملة كل من الوجود الذهنى و الخارجى يمتنع أن ينقلب إلى الآخر و ذلک لا يقتضى أن تكون الماهية من حيث هى هى ممتنعة الاتصاف بهما[٥٨٢] فالمحكوم عليه فى العقل بالامتناع أو بالإمكان لا بد أن يكون موجودا فى العقل لكن الحكم بالامتناع أو الإمكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهية من حيث هى هى و يقرب من هذا فى الدلالة على ظرف الشهود العلمى و الظهور الكشفى[٥٨٣] إن كثيرا من الأشياء يتصف بالاشتراک و العموم و النوعية و الجنسية و ما يجرى مجراها و ليس لها فى الخارج شيء من هذه الأوصاف الصادقة عليها فلا بد للأشياء من نشأة أخرى- و نحو آخر من الوجود يتصف فيها بالكلية و نظائرها و من الشواهد القوية على وجود نشأة علمية أن المحسوسات كالحرارة و البرودة إذا تكيفت بها الآلات كاللامسة مثلا ليست الصور الحاصلة منها فى الآلة من جنس الكيفية المحسوسة[٥٨٤]

---

[581] (2) لما فرغ من بيان الغنى عن مطلب ما الحقيقة للعلم شرع في مطلب هل البسيطة له و أن أدلة الوجود الذهني دليل هليته قوله سيما الخصوصية لأجل حصر وجودهما فيه- دون وجود غيرهما، س ره

[582] (1) أي لا بشرط و إن كان خصص الماهية، س ره

[583] (2) و يقرب من هذا أن كثيرا من الأشياء في عالم الطبيعة تختلط بالأجانب و الغرائب- كالبياض يختلط بالموضوعات و الأزمنة و الجهات و غير ذلك و العقل يأخذه صرفا محذوفا عنه جميع ما هو من غرائبه و إذ هو مشار إليه للعقل لا بد له من وجود إذ لا إشارة إلى المعدوم- و حيث لا وجود له في الخارج إلا بنحو الاختلاط و الكثرة ففي الذهن و إنما قال كثيرا لمكان حقيقة الوجود، س ره

[584] (3) محسوسات اللامسة إذا كانت غير ما في العضو اللامس كان لها نحو تجرد إذ لو كانت في مادة اللامسة لانطبع مثلان في محل واحد فلها قيام صدور بالنفس كقيام الصور المبصرة و المسموعة بالنفس و هو لا يتحاشى عن ذلك بل هذا مذهبه و سيصرح بأنها كيفيات نفسانية و صور ذهنية و لكن كلامه في المبدإ و المعاد ينادي بخلاف ذلك فإنه صرح هناك أن نفس تفرق الاتصال الحاصل في المادة اللمسية معلوم بالعلم الحضوري و من شاء فليرجع إليه- ثم اعلم أنه يتفرع على ما ذكر من أن جميع مدركاتك الذاتية من المحسوسات الظاهرة و الباطنة في عالمك لا غير حدوث العالم بمعنى آخر لطيف سوى ما ذكرناه في تحريراتنا- من الحدوث الذاتي و الدهري و الزماني أي التجدد الذاتي الجوهري و هو أن وجود العالم الذي لنا حادث زماني و كما أنه حادث زماني فهو بائد داثر.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 282

بل من جنس آخر من جملة الأجناس الأربعة التى هى تحت مقولة الكيف فإن صورة الحرارة القوية الموجودة فى آلة اللمس ليست ملموسة و إلا لأحس بما فى آلة لمسه غير هذا اللامس[585] و كذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التى أدركها الإنسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة فى جرم اللسان و إلا لكانت مذوقة كذلك لمن أكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الأمور التى هى حاضرة عند الحواس إلا من الكيفيات النفسانية التى هى من صفات النفوس لا صفات الأجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية و إلا لكانت محرقة بل هى كيفية نفسانية و كذا البرودة الذهنية و اللون الذهنى و الحروف و الأصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة- لما وجدت إلا قائمة بالهواء المقروع أو المقلوع و لكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الأمور مما ينبه الإنسان على أن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 283

للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشأة أخرى غير نشأة الأجسام و لواحقها و أما متشبثات المنكرين لهذا الحضور العلمى المباين للوجود الخارجى مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجية وجود فى نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد و البياض و مثل قولهم إن الماهيات كالإنسان و الفلك و الأرض إذا انطبعت فى العقل فهى من حيث إنها صورة جزئية حاصلة فى ذات شخصية تكون لا محالة موجودة فى الخارج[586] فإن كانت متحدة مع الأفراد الخارجية فى الماهية و لوازمها- لكان يجب أن يترتب عليها الخواص و اللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة و الإنسان متحركا ناميا كاتبا و السواد قابضا للبصر و ليس كذلك و إن لم تكن متحدة معها فى الماهية لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب و مثل

آدمي چون نهاد سر در خواب — خيمه أو شود گسسته طناب

فحدوث العالم متعلق بحدوث الإنسان الطبيعي و بواره ببواره، س ره

585 (1) المراد أن الحرارة الموجودة في آلة اللمس صورتها العلمية في النفس دون آلة اللمس و الطعم الموجود في آلة الذوق صورته العلمية في النفس دون آلة الذوق و إلا لأحس من اتصل حسه بهذا الحاس عين ما يدركه المحس الأول و كانت الصورة الإدراكية قابلة للإشارة الحسية و لم يمكننا إعادة عين هذه الصورة العلمية بعد زوال الصورة عن آلة الحس هذا و أما ما يفيده ظاهر العبارة و هو خلو آلة الحس عن الصورة المادية للكيفيات المحسوسة فمما لا يمكن الالتزام به البتة، ط مد

586 (1) كأنه تفطن المنكر بأن المثبت يقول شرط ترتب الآثار هو الوجود الخارجي- تصدى أولا لإثبات الوجود الخارجي كما هو المحقق فإن الوجود الذهني بالنسبة إلى الوجود الخارجي للماهية ذهني لكنه في نفسه خارجي و لا فرق بين صور الموضوع الخارجي المادي و صور الموضوع الخارجي المجرد في كون كلتيهما خارجيين لكنه أثبت الخارجية برفع المانع الذي هو إبهام الماهية و مع ذلك جوابه أنا سلمنا أن الموجود الذهني خارجي- و لكن نحو الخارج مختلف فلكل خارجي أثر لا يطلب من الآخر، س ره

قولهم لو كان علمنا بالأشياء عبارة عن وجودها فی أنفسنا لزم منه أن يصير النفس متحركة- ساكنة حارة باردة فقد عرفت فی أوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوک و أمثالها- من أن هذا الوجود العلمی وجود آخر و الماهية إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات و الآثار المترتبة عليها فی الوجود المادی من التضاد و التفاسد و التزاحم و غير ذلک.

و أما ما تفصی بعضهم بقوله أن من الجائز أن يختلف لوازم الشیء بحسب اختلاف القوابل حتی تكون الحرارة متی خلت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة و متی حلت النفس المجردة عن الوضع و المقدار لا يعرض لها شیء من

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 284

هذه الآثار و تكون الماهية فی الحالين واحدة.

ففيه أن المسائل إذا وجه الإشكال فی نفس تلک الآثار كالسخونة و الاحتراق- لم يندفع بالجواب الذی ذكره[587] فيجب المصير إلی ما مهدناه فی مباحث الوجود الذهنی

فصل (3) فی حال التفاسير المذكورة فی باب العلم و تزييفها و تحصيل المعنی الجامع لأفراده

زعم كثير من الناس أن أقوال الحكماء مضطربة فی باب العقل و المعقول غاية الاضطراب

فإن الشيخ الرئيس

يضرب كلامه تارة إلی أن يجعل التعقل أمرا سلبيا- و ذلک عند ما بين أن كون البارى عاقلا و معقولا لا يقتضی كثرة فی ذاته و لا فی صفاته لأن معنی عاقليته و معقوليته تجرده عن المادة و هو أمر عدمی[588] و تارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة فی الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول و ذلک عند ما بين أن تعقل الشیء لذاته ليس إلا حضور صورته عند ذاته[589] و أيضا نص علی ذلک فی النمط الثالث من الإشارات حيث قال إدراک الشیء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرک

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 285

---

587 (1) أي في الأصل المحفوظ من الماهية إذ يلزم اتصاف النفس بأصل السخونة- و إن لم يلزم اتصافها بلوازم السخونة اللاتي هي من خصوصية القابل الخارجي كالنضج و التعديل و التصعيد و نحوها فإن نفس ماهية المقبول و هي السخونة في جميع القوابل محفوظة، س ره

588 (2) هذا لا يدل على ما نسبوا إليه إذ المراد بالمعنى هو المناط أو التعريف الرسمي باللازم، س ره

589 (3) المراد بالصورة ما به الشيء بالفعل لا الصورة المطابقة كما في العلم الحصولي- إلا أن يراد العلم الصوري الحصولي من النفس سوى الحضوري كما هو شأن المتكلمين في تعاريف النفس و تحصيل مفاهيم ذاتية أو عرضية مثل أنها جوهر مفارق مدرك للكليات- حادث بحدوث البدن أو له كينونة سابقة و غير ذلك، س ره

و تارة يجعله مجرد إضافى و ذلک عند ما بين أن العقل البسيط الذى لواجب الوجود- ليست عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضان تلک الصور عنه[590] حتى يكون العقل البسيط كالمبدإ الخلاق للصور المفصلة و كذا العقل البسيط الإجمالى إذا حصل فينا يكون كالمبدإ الخلاق لعلومنا النفسانية و تارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الأمر الخارجى[591] و ذلک عند ما بين أن العلم من الكيفيات النفسانية- داخل فى مقولة الكيف بالذات و فى مقولة المضاف بالعرض و أيضا عند ما بين أن تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذى هو كيفية ذات إضافة.

و أما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الإشراق-

فذهب إلى أن العلم عبارة عن الظهور و الظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه[592] و قد يكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 286

نورا لغيره فإن كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه و إن كان نورا لغيره فلا يخلو ذلک الغير إما أن يكون نورا لنفسه أو لا يكون و على الثانى فهو إما أن يكون مظلما فى نفسه أو لا و على الثانى فهو إما نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضا بل غسقا لغيره- فعلى التقدير الأول كان ذلک الغير مدركا له و على التقادير الثلاثة فلم يكن ذلک الغير مدركا له و لا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على أن علم الشىء بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه و علم الشىء بغيره عنده عبارة عن إضافة نورية بين شيئين نوريين[593] و هذه الأقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تأويلها و إرجاعها إلى مذهب واحد هو أن العلم عبارة عن وجود شىء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشى سواء كان علما لنفسه أو لشىء آخر فإن كان هذا الوجود المجرد- المسلوب

---

590 (1) ليس المراد بالفيضان إضافة مقولية بل المراد مبدأ الصفة الإضافية فإن الصور المرتسمة الفائضة من ذاته لا محالة ذاته واجدة إياها بنحو أعلى بل ذاته النحو الأعلى من وجودها بل الصور أنفسها من صقع ذاته و لا وجود لها على حدة بل موجودة بوجود الذات- و لا فيضان بهذا اللحاظ كيف و الفعل الإبداعي كالعقل من صقع الذات و الصفة أشد استهلاكا و أتم ربطا و بالجملة من فهم الإضافة من هذا الكلام زل قدمه عن المقام و لم يضر على المرام، س ره

591 (2) الفرق بينه و بين ما سبق من قوله و تارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة مع أن العلم على ذلك التقدير أيضا صفة حقيقية ذات إضافة أن العلم على هذا كيف و على ذلك من مقولة المعلوم إن جوهرا فجوهر و إن كما فكم و إن كيفا فكيف و ليس كيفا بقول مطلق كما قال بعضهم إن إطلاق الكيف على العلم من باب المسامحة و التشبيه، س ره

592 (3) قد خرج من التقسيم أن العلم كون الشيء نورا لنفسه و كونه نورا لغيره الذي هو نور لنفسه أما أمثلة الأقسام فالنور لنفسه كنور الأنوار و كالنور القاهر و كالنور المدبر- و النور لغيره الذي هو نور لنفسه كالعلوم الحصولية و المظلم في نفسه و الغسق لنفسه الأجسام الطبيعية و النور لغيره الأشعة الشمسية و القمرية و السراجية و أنها أخيرة مدلولات النور عند الإشراقيين و الغسق لغيره باقي الأعراض الجسمانية فإنها كلها عندهم هيئات غاسقة، س ره

593 (1) هاهنا كلام على المصنف قدس سره و كلام على الشيخ المقتول أما الكلام مع الشيخ فهو أن علم الله تعالى بالأجسام و هيئاتها الغاسقة و النورية إشراقي حضوري- و لا يشمله التعريف الذي ذكره لأنه النور للغير الذي ليس نورا لنفسه و أما الكلام مع المصنف قدس سره فهو أن علمه الإشراقي بالأجسام و هيئاتها الغاسقة ليس إضافة نورية بين نوريين و الجواب أن نورا للغير الذي هو المستنير القابل ليس علما لنفسه و لا لذلك الغير و لا ينافي أن يكون هذا علما من حيث إنه نور للغير الذي هو المنير الفاعل فإنه من هذه الحيثية نور للغير الذي هو نور لنفسه و المراد بالإضافة النورية بين النورين في كلام المصنف قدس سره الإضافة الإشراقية بين النورين أعني نورا لغيره و نورا لنفسه، س ره

عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه و إن كان وجودا لغيره كالأعراض- كان عقلا لغيره أو خيالا له أو حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الإجمال- فلنرجع إلى إبطال ما يفهم من ظواهر الأقوال المذكورة فى تفسير العلم ثم إلى تشييد ما هو الحق عندنا ثم إلى إصلاح بواطن ما ذكروه من تلك الأقوال بقدر الإمكان

فنقول أما كون التعقل أمرا سلبيا فهو ظاهر البطلان

فإنا إذا رجعنا إلى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 287

وجداننا عند تعقل شيء فنجد من أنفسنا أنه حصل لنا شيء لا أنه زال عنا شيء.

و أيضا لو كان جعل العلم سلبا لم يكن أى سلب اتفق بل أولى الأشياء بأن يكون العلم سلبا له هو ما يقابله و مقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل و الجهل قد يكون بسيطا و قد يكون مركبا فإن كان العلم سلبا للجهل البسيط الذى هو عبارة عن عدم العلم بشيء فعدم عدم العلم يكون ثبوتا للعلم- فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا و إن كان سلبا للجهل المركب فيلزم حلول الواسطة بين الشيء و سلبه لأن عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب.

و أيضا الجهل المركب مركب من علم و جهل فلو كان العلم الذى هو سلبه سلبا لجزئه الذى هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه و لو كان سلبا لجزئه الذى هو السلب لعاد الشق الأول و هو كون العلم عدم عدمه.

ثم لو قال قائل إنا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة و لواحقها.

فنقول هذا باطل من وجوه ثلاثة.

أولها أن التجرد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة إلى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو[594] و لو كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة لصح أن يقال بدل علم زيد بأن العالم حادث تجرد زيد بهذا القول.

---

[594] (1) التفصيل أن يقال إن العلم لو كان هو التجرد عن المادة فأما بمعنى المعلومية- فإذا قلنا زيد يعلم الشمس دون عمرو يلزم أن يكون الشمس مجردة بالنسبة إلى زيد دون عمرو و أما بمعنى العالمية فيلزم أن يكون زيد مجردا بالنسبة إلى الشمس دون عمرو- و أما كون صورة الشمس مجردة فلا يلزم هنا إذ على هذا القول سلب لا صورة مع أنه على القول بالصورة التجرد لازم للعلم لا نفسه، س ره

و ثانيهما أنه ليس علمنا بكون الشيء مجردا عن الوضع و الإشارة علما بكون ذلک الشيء علما بشيء و لو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 288

ما علمنا تجرد شيء علمنا كونه علما بشيء و ليس كذلک بل بعد العلم بكون الشيء مجردا عن المواد يجوز الشک لأحد فی كونه علما أو عالما بذاته أو بغيره إلا بعد البرهان و لهذا أقيم البرهان على أن كل مجرد عقل و عاقل و من الممتنع أن يكون معنى واحد مجهولا و معلوما فی زمان واحد.

و ثالثها ما أشرنا إليه أولا من أنا نجد من أنفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر أحوال النفس كالإرادة و القدرة و الخوف و الشهوة و الغضب و غير ذلک فظهر من هذا أن الإدراک للشيء ليس مجرد العدم.

و أما المذهب الثانی و هو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فمندفع أيضا بوجوه ثلاثة.

الأول أنه لو كان التعقل هو حصول صورة فی العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا و التالی باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم أن تعقلنا لذواتنا إما أن يكون نفس ذواتنا أو لا بد من حصول صورة أخرى من ذاتنا فی ذاتنا و كلا القسمين باطل أما الأول فلأن تعقلنا لذواتنا لو كان[595] نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا و كذا من عقل الأشياء التی هی عاقلة لذاتها لزمه أن عقلها عاقلة لذواتها بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها و ليس كذلک و أما الثانی فهو أيضا باطل أما أولا فلأن تلک الصورة لا بد و أن تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين أو كون أحدهما حالا و الآخر محلا مع عدم رجحان أحدهما بالحالية و

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 289

الآخر بالمحلية و أما ثانيا فلاستلزام كون شيء واحد جوهرا و عرضا لأن صورة ذاتنا مثل ذاتنا و ذاتنا جوهر مستغنی الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضا و أما ثالثا فلأن كل صورة ذهنية فهی كلية و لو تخصصت بألف تخصيص فإنه لا يمنع عن الكلية و احتمال الاشتراک بين كثيرين و نحن نعرف ذاتنا- هوية شخصية غير قابلة للاشتراک و لأن كل ما يزيد على ذاتنا فإنا نشير إليه بهو و نشير إلى ذاتنا بأنا

---

[595] (1) يلزم الخلف إذ المفروض أن العلم صورة فكيف يجوز أن يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا و التفصيل أن هاهنا إشكالين أحدهما أنه مع فرض أن التعقل بصورة كيف يتمشى احتمال أنه بنفس ذاتنا و ثانيهما أن هذا المحذور يرد على كل من يقول إن علم المجرد بذاته عين ذاته و الجواب أن المراد بالصورة المزيفة ماهية الشيء التي هو بها هو فكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لا ينافي الصورة إذ المراد بها ماهيتنا و حينئذ فالملازمة في قوله من من عقل المجرد عقله عاقلا لذاته ظاهرة إذ الماهية ممكنة التعقل لكن ما هو ممكن التعقل ليس العلم عينه و ما كان العلم عينه و هو الوجود الحقيقي ليس ممكن التعقل و أما على المختار فمدفوع إذ الصورة وجود نوري لا يعلم إلا بالحضور، س ره

فلو كان علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكنا مشيرين إلى ذاتنا بهو و التالى باطل بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثانى أنه لو كان الإدراک عبارة عن حصول صورة المدرک فلا شک أن هذه الماهيات مقارنة للأجسام الجمادية مع أن الإدراک غير حاصل لها فعلمنا أن نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو إدراکه لها لأن نفس الحصول لها لا يختلف فى الحالين فإن من يدرک شيئا أمكنه أن يدرک ذلک الشىء مع ما يقارنه فإن مقارنة صورة السواد و الأين و الكم لشىء لا يمنع عن كون ذلک الشىء مدركا و إلا لم يتعلق الإدراک بمجموعها و نحن ندرک كثيرا جسما ذا مقدار ذا كيف و أين و وضع و غير ذلک و لو قالوا إن الإدراک حصول صورة- لما من شأنه الإدراک لكان تفسيرا للشىء بمثله و هو باطل فعلم أن العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة.

فإن قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة.

فيقال هذا أيضا باطل لأن التعقل حالة ثبوتية و التجرد عن المادة مفهوم سلبى فيستحيل أن يكون المعنى السلبى داخلا فى حقيقة الأمر الثبوتى الذى هو التعقل لأن الأمر الثبوتى لا يتقوم بالسلبى فبقى أن يقال إن التعقل هو نفس حضور الشىء و ثبوته أو حالة أخرى و لكن لا يتحقق تلک الحالة الثبوتية إلا عند التجرد عن المادة سواء قيل إن تلک الحالة وحدها هى الإدراک أو قيل إن المجموع الحاصل من الحضور و من تلک الحالة هى الإدراک فنقول أما الأول فقد مر بطلانه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 290

و أما الثانى فهو كلام غامض سنرجع إلى كيفية صدقه أو كذبه نقده أو تزييفه[596] و بالجملة فهو يوجب الاعتراف فى ظاهر الأمر بأنه ليس الإدراک نفس حضور الصورة

و أما المذهب الثالث و هو كون العلم إضافة ما بين العالم و المعلوم

من غير أن يكون هناک حالة أخرى وراءها.

فهو أيضا باطل لما بين فى باب المضاف أن الإضافيات لا استقلال لها فى الوجود- و لا يتحصل إلا عند وجود المتضايفين و نحن كثيرا ما ندرک أشياء لا وجود لها فى الأعيان و ندرک ذواتنا و لا إضافة بين ذاتنا و ذاتنا إلا بحسب الاعتبار و لو كان علمنا بذاتنا عبارة عن إضافة ذاتنا إلينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل إلا

---

[596] (1) عند تحقيق ما هو المختار أن تلك الحالة هي الوجود النوري للماهية، س ره

عند الاعتبار و المقايسة و ليس كذلك بل نحن دائما عالمون بأنفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر أم لا- و اعلم أن القائل بكون العلم إضافة عارضة للمدرك إلى المدرك أعنى الإدراك إنما ذهب إليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة و غفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضايفين فلزمه أن ما لا يكون موجودا فى الخارج يستحيل أن يكون معلوما و لزمه أن لا يكون إدراك ما جهلا البتة لأن الجهل هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها.

و أما المذهب الرابع و هو الذى اختاره صاحب الملخص

[597] و هو أن العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 291

فهو أيضا فى سخافة شديدة أما أولا فلأنه يلزم عليه أن يكون علم البارى بذاته- و بغير ذاته عبارة عن كيفية زائدة عارضة لذاته القيوم الأحدى تعالى أن يكون صفاته الكمالية من نوع أضعف المخلوقات.

و أيضا إذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى أقدم وجودا من تلك الكيفية- لاستحالة أن يكون تلك الكيفية أيضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد البارى- فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشىء من الأشياء فكانت عالميته بالأشياء- مستفادة عن أمر ممكن الوجود معلول له و محال أن يستفيض المعطى لكل كمال- إلى غيره كمالا من الغير.

و أيضا البرهان قائم على أن علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفية و قد ثبت أنها من مقولة الجوهر دون الكيف.

و أيضا نحن نشاهد فى خيالنا جبالا شاهقة و صحارى واسعة و سماء و أرضا و هى كلها جواهر فثبت فى العلم وجود صور الأشياء التى نعلم بعقلنا أنها ليست بكيفيات فمن زعم أن هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت إليها و إن زعم أن فى العلم لا يكفى وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعلية إثبات ذلك بالبرهان.

و أما مذهب شيخ أتباع الرواقيين

---

[597] (2) إن قلت لا اختصاص بصاحب الملخص بل جم غفير من الحكماء صرحوا بأن العلم من الكيفيات بل هو قدس سره ينادي في كتبه بأنه كيف بالحمل الشائع و كونه ذا إضافة واضح.
قلت المنسوب إلى صاحب الملخص عنده قدس سره أن يكون مجرد الكيف كالقول بالشبح و ما هو مذهب الحكماء الجمع بين الكيفية و الصورة بمعنى ماهية الشيء التي هو بها هو و هو الذي أشار قدس سره إليه بقوله في آخر كلامه و إن زعم أنه في هذا العلم لا يكفي إلخ و قد مر و سيأتي أيضا إشكال محفوظية الماهيات في الذهن و كونه كيفيات فتذكر و انتظر، س ره

ففيه قسم من الحق و قسم من خلاف الحق- أما الحق فهو ما قاله فی علم الجوهر المفارق بذاته من أنه عبارة عن كونه نورا لنفسه و النور هو الوجود فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود.

و أما الباطل من مذهبه فهو قوله بأن علم الشیء بما سواه هو إضافته إليها و هو غير صحيح[598] لأن العلم ينقسم إلى التصور و التصديق و الكلی و الجزئی و الإضافة ليست كذلک و يرد عليه أيضا أن الحيوان له إدراكات جزئية و مذهبه

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 292

أن كل مدرک لشیء لا بد و أن يكون نورا لنفسه و كل نور لنفسه عقل بالفعل- فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل و أيضا من مذهبه أن الأجسام و المقادير- مدركة بالعلم الإشراقی الحضوری و كذا ذهب إلى أن كل نفس منا تدرک بدنها بعلم حضوری إضافی و عندنا أن الأجسام المادية من حيث وجودها المادی المنقسم فی الجهات لا يتعلق بها إدراک و لا شعور لا التعقل و لا غيره[599]

و أما المذهب المختار و هو أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية. فيرد عليه أيضا إشكالات كثيرة

فی ظاهر الأمر و لكن كلها مندفعة عند إمعان النظر.

منها أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا

و إن كانت مطابقة فلا بد له من أمر فی الخارج و حينئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراک حالة نسبية بين المدرک و بينه و هذا ما ذكره الشارح القديم للإشارات و أجاب عنه المحقق الطوسی ره فی شرحه لها أن من الصورة ما هی مطابقة للخارج و هی العلم- و منها ما هی غير مطابقة للخارج و هی الجهل و أما الإضافة فلا يوجد فيها المطابقة و عدمها لامتناع وجودها فی الخارج فلا يكون الإدراک بمعنى الإضافة علما و لا جهلا[600].

أقول ظاهر كلام المعترض يدل على أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 293

---

598 (1) يشبه أن يكون مراده بالإضافة الإضافة الإشراقية فنفس الوجود المجرد الصوري إضافة و إشراق فلا يرد عليه ما أورده قدس سره، س ره

599 (1) الألصق الألزم أن يقال و عندكم أنها غواسق لذاتها أو لغيرها و العلم عندكم نور لنفسه و نور لغيره لكن الجواب أنها و إن كانت غواسق إلا أنها باعتبار إشراق نور الأنوار عليها أنوار لغيرها الذي هو نور لنفسه أعني الغير الفاعل لا القابلي، س ره

600 (2) بل في الذهن إلا بنحو الوجود الرابط لأن الإضافة معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية فلا تصير موضوعا للمطابقة و عدمها كما مر أنها ليست تصورا و لا تصديقا و نحوهما، س ره

للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمى المقابل لمطلق العلم تقابل العدم و القنية[601] لا بالمعنى الوجودى المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد و هذا من باب المغالطة باشتراک کل من لفظی العلم و الجهل بین المعنیین[602] و إلا لم یکن لما ذکره وجه أصلا بل یؤکد القول بأن العلم هو الصورة فقط فإن الصورة الغیر المطابقة لما فی الخارج إذا تحققت فی الذهن فلا شبهة لأحد فی أنه حینئذ قد تحقق قسم من أقسام مطلق العلم مع أنه لیست هناک إضافة متحققة إلی شیء من الأشیاء الخارجیة فدل علی أن العلم قد یوجد بدون الإضافة فعلم أن طبیعة العلم أمر غیر الإضافة[603].

و منها أن إثبات الصورة إن لزم فإنما یلزم فیما لا یکون موجودا فی الخارج

و أما الأمور الموجودة فی الخارج فیحتمل أن یکون العلم بها مجرد الإضافة إلیها.

و الجواب أن الإدراک و العلم بمعنی واحد یطلق علی أقسام الإدراکات- کالتعقل و التخیل و الإحساس فإذا دلت ماهیته فی بعض الأفراد علی کونه أمرا غیر مضاف قد عرضت له الإضافة علم قطعا أنه لیس من مقولة المضاف أینما کان.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 294

و منها أن إدراک السواد لو کان عبارة عن حصوله لشیء فقط لکان الجسم الأسود مدرکا

[604].

و الجواب أن مطلق الحصول غیر کاف فی المدرکیة بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعیة[605].

و منها أنه لو کان معنی الإدراک بعینه حصول صورة مجردة

---

[601] (1) إن قلت كيف يحمل على البسيط و المردد فيه هو الصورة.
قلت لثلاثة أوجه الأول ما ذكره بقوله و إلا لم يكن إلخ.
و الثاني أن المركب علم و قد حمل على الصورة.
و الثالث أن مقتضى النظم الطبيعي أن يقول المورد إن في موضع الجهل البسيط- لا شيء وجودي في الطرفين فلا إضافة و في موضع تحقق العلم في ضمن أي أقسامه و لو كان جهلا مركبا فهناك تحقق الإضافة فلم لا يجوز أن يكون إضافة، س ره

[602] (2) فإنه توهم أنه إذا تطرق في هذا المركب لفظ الجهل تطرق معناه يعني البسيط، س ره

[603] (3) أي هذا لنا لا علينا فكما أن علم المجرد بذاته أحد الدلائل على بطلان الإضافة فكذا هذا، س ره

[604] (1) لا يخفى أنه بعد جعل العلم وجودا مجردا عن المادة الوضعية لا يتوجه عليه هذا و لا سيما بعد ما ذكره عند ذكر اعتراضات القول بأنه الصورة المنطبعة فالأولى حذفه، س ره

[605] (2) الصورة متشابهة فليرد إلى المحكم إذ الصورة إما ماهية و قد مر تزييفه و إما ماهية موجودة بوجود نوري و هو المراد، س ره

لكنا إذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة إلى برهان مستأنف و لكنا إذا علمنا موجودا غير جسمانى وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالما به و ما كنا بعد علمنا بأن الله تعالى غير جسم و لا جسمانى نحتاج إلى برهان فى كونه تعالى هل يعلم ذاته أم لا و هل العلم بذاته عين ذاته أم أمر يزيد على ذاته.

أقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لأمر حتى يكون إذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود أمر مجرد عن المادة و الوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه إلا بنفس هويته الموجودة[٦٠٦] لا بمثال ذهنى له فذلك الوجود لو فرض حصوله فى عقلنا لم نشك حينئذ فى كونه عالما بذاته و عالما بما حضر عند ذاته و لا يحتاج حينئذ إلى برهان.

و منها أنه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا[٦٠٧] فعلمنا بعلمنا بذاتنا

إن كان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 295

بعينه علمنا بذاتنا فحينئذ يكون هو أيضا ذاتنا بعينه[٦٠٨] و هلم جرا فى التركيبات الغير المتناهية[٦٠٩] و أما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه أن لا يكون[٦١٠] أيضا- علمنا بذاتنا نفس ذاتنا و هذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الإشارات و ذكر أنه من اعتراضات المسعودى و أجاب عنه بقوله إن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات و غير ذاتنا بنوع من الاعتبار[٦١١] و الشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره.

أقول هذا الجواب غير حاسم[٦١٢] لمادة الشبهة فالأولى[٦١٣] أن يقال علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا و علمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هى بعينها هويتنا الشخصية و لها هوية ذهنية أخرى[٦١٤]

---

606 (3) أى إلا بالعلم الحضوري و هو لا يمكن إلا في علم الشيء بذاته و في علم الشيء بمعلوله فالعلم بحقيقة الوجود للإنسان يمكن أن يكون من قبيل الأول بالفناء فيه، س ره

607 (4) أي إذا كان العلم وجودا مجردا عن المادة الوضعية و نفوسنا وجودات مجردة عن المادة فكانت علوما فكان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا إلى آخر ما قال فظهر ارتباط الاعتراض بالمذهب، س ره

608 (1) لأن المتحد مع المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء، س ره

609 (2) فيلزم محذوران أحدهما اجتماع البساطة مع التركيبات الكثيرة و ثانيهما التسلسل و لزومهما على أصالة الماهية أوضح إذ كثرة المفاهيم حينئذ كثيرة حقيقية، س ره

610 (3) لأنه إذا لم يكن علمنا بعلمنا عين علمنا بناء على أن العلم غير المعلوم لم يكن علمنا بذاتنا عين ذاتنا لهذا المبنى، س ره

611 (4) فعلمنا بعلمنا و هكذا عين ذاتنا بالذات و غيرها بالاعتبار و كذا كل من العلوم غير الآخر بالاعتبار فالتسلسل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل، س ره

612 (5) لأنه و إن كان حاسما للتسلسل لكن لا يحسم شبهة اجتماع الوحدة و البساطة- مع كثرة ما و تركيب ما، س ره

و كذا علمنا بعلمنا بذلک العلم صورة زائدة على هويتی العلمين الأولين و هكذا إلى أن ينقطع الاعتبار و التصور و لا يلزم من ذلک اجتماع المثلين فی مرتبة لما مر مرارا من أن الوجود سواء كان عينيا أو ذهنيا لا مثل له و لا صورة علمية يطابقه بعينه و بهويته فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلک العلم عرض قائم بوجودنا و هو أمر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا و كذلک الحال فی العلم بكل علم[615] لأن كل علم هو نحو من الوجود و لا يمكن نيله إلا بنفسه لا بصورة أخرى- فالعلم بكل وجود و تشخص لا يمكن إلا بوجه كلی عام.

و منها أنا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود فی الخارج و القول بأنه مثاله و شبحه يقتضی الشک فی الأوليات.

و أجاب عنه ذلک المحقق بأن المبصر هو زيد لا شک و لا نزاع فيه و أما الإبصار فهو حصول مثاله فی آلة المدرک و عدم التميز بين المدرک و الإدراک منشأ هذا الاعتراض.

أقول الحق عندنا[616] إن ما به الإبصار و المبصر بالحقيقة هو شخص مثالی موجود فی الأعيان لا فی الآلة البصرية كما سنوضحه فی مقامه إن شاء الله تعالى فهذه جمله من مذاهب المنتسبين إلى الحكمة فی باب العلم و ما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الإجمال عن وجه الحق الذی أومأنا إليه و نشيد قاعدته

فصل (4) فی تحقيق معنى العلم

العلم ليس أمرا سلبيا كالتجرد عن المادة و لا إضافيا بل وجودا و لا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة و لا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما و بيان هذا أن المادة الأولى أمر مبهم فی ذاته و هی غير موجودة بالفعل و إنما يتحصل و يتقوم ذاتا- متحققة

---

[613] (6) الظاهر أن مراد المحقق الطوسي ره بكون علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات أي بالوجود الشخصي لكونه علما حضوريا و بكونه غير ذاتنا بنوع من الاعتبار اعتبار مفهوم العلم بذاتنا فيكون وجود العلم بالذات عين وجود الذات و مفهوم العلم بالذات غير وجود الذات فيختلف العلم بالذات و العلم بالعلم بالذات فيعود إلى ما استحسنه المصنف ره من الجواب، ط مد

[614] (7) يعني أن علمنا بعلمنا الحضوري بذاتنا و إن كان وجودا ذاتيا إلا أن علمنا بعلمنا الحصولي بذاتنا غير ذاتنا كعلمنا الحصولي بأن نفسنا جوهر مجرد مدبر قديم أو حادث و نحوها و إنما قال فالأولى لأن كلام المحقق تام في العلم الحضوري، س ره

[615] (1) أي العلم الحصولي بأنه كيف نفساني و كذا و كذا و بالجملة بماهيته، س ره

[616] (2) نظره قدس سره إلى قول المحقق الطوسي في آلة المدرك و لا خلاف بينهما- في حصول الشخص المثالي إنما الخلاف بينهما بل بينه و بين القائلين بأن الرؤية بالانطباع في موضعين أحدهما أن المبصر بالذات عندهم له قيام حلولي بآلة الإبصار و عند المصنف قدس سره له قيام صدوري بالنفس الناطقة في مقام النازل و ثانيهما أن المبصر بالذات- صورة فائضة من المبدإ الفياض عندهم و عنده س صورة فائضة من النفس كما حققه في مقامه، س ره

بالجسم و لواحقه كالحركة و ما ينشأ منها[٦١٧] و الجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجى فإن كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضى عدم غيره من الأجزاء و عدم الكل فإنه إذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما و كذا يسلب عنه سائر الأجزاء و لأن الوجود عين الوحدة أو ملازم لها فما لا وحدة له لا وجود له و كذا الحمل و الهوهوية من لوازم الوحدة فما لا هوهوية له فلا وجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 298

له لشيء[٦١٨] و شيء من أجزاء الجسم المتصل و لو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم- و لا الجسم يحمل على شيء من تلك الأجزاء مع أنه حاصل الهوية من اتصال تلك الأجزاء و كماله بزيادة ذلك الاتصال فى تماديه و ما كمال الشيء يوجب زواله- فكيف يكون فى نفسه موجودا مستقلا و بالجملة الجسم حقيقة افتراقية فى وجودها قوة عدمها[٦١٩] و فى عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر أو ضده ففيه قوة زوال نفسه و هذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه و هو كالكثرة فى ضعف الوحدة فإن وحدة الكثرة عين كثرتها لشيء و الفرق بين الهيولى الأولى و بين الجسم فى نقص الوجود أن الهيولى بعينها- قوة صرفة لوجود الأشياء الكثيرة و أما الجسم ففى وجوده قوة عدمه فما هذا شأنه يوجد بتمامه لذاته و ما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر و النيل و الدرک من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم و أعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التى فى الخارج لأن تلك الصورة بعينها إذا حصلت لشيء- كان ذلک الشيء إما مادتها التى هى محلها أو الأمر الذى يحلها أو الأمر الذى يحل معها فى محلها و حكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية فى أن لا وجود لها لذاتها و ليس لشيء منها عند شيء وجود إلا بحسب أطرافها و نهاياتها و نهاية الشيء خارجة عن ذاته و الإدراک يتعلق بذوات الأشياء و أجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا أن أصل الوجود لا يكفى فى كون الشيء مدركا و منالا لشيء يدركه و يناله ذلک الشيء بل وجودا غير ذى وضع بالمعنى الذى هو من المقولة فالوجود

---

[617] (1) محصل ما أفاده ره أن الجواهر الجسمانية يغيب بعض أجزائها عن بعض ففي وجودها قوة عدمها و ما كان كذلك لم يتم وجوده لذلك بحضور كل جزء للآخر و المجموع للمجموع الكل و من شرط إدراك المدرك بالكسر أن ينال تمام المدرك بالفتح فالجوهر المادي و كذا أعراضه لا يتعلق بها علم و بعبارة أخرى الصورة المادية لا تكون صورة علمية هذا أقول و لو بنى البيان على حركة الجوهر المادي- لكان أوضح في البيان و سلم من بعض المناقشات اللفظية و تقريره أن الصورة العلمية- حاصلة لنا نوعا من الحصول بالضرورة لكن مجرد حصول شيء لشيء لا يوجب العلم لأن الحاصل لو لم يجتمع جميع أجزاء وجوده له لغاب بعضها عن بعض و المجموع عن المجموع- كما في الحركة و الغيبة تنافي العلم لكن الجواهر المادية و عوارضها متحركة غير حاضرة الوجود فالصورة العلمية سواء كانت صورة جوهر أو عرض حاضرة للعالم و لو لم تكن حاضرة في نفسها استحال حضورها لغيرها فالصورة العلمية يجب أن تكون مجردة في نفسها حاصلة للعالم نوعا من الحصول، ط مد

[618] (1) أي ما لا اتحاد فيه فلا وحدة له فلا وجود له إن قلت الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية عندهم فكيف لا يتحقق الحمل و الهوية بين الأجزاء و بينها و بين الكل- و الكل متحدة في الوجود قلت الاتحاد في الوجود المعتبر في الحمل اتحاد في الأجزاء- لا يكون بينها مباينة في الوضع و اتحاد أجزاء المتصل في الوجود ليس كذلك، س ره

[619] (2) و لا سيما إذا اعتبر امتداده السيال باعتبار حركة الجوهرية و حركاتها العرضية- فيكون القوة فيه أكثر و العدم أوفر، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 299

القوى الذى لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الإدراک فهذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا إن التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء و حالة أخرى له لو كان أراد بتلک الحالة استقلال الوجود و تأكده فى الجملة بأن يكون منقسما و لا ذا وضع حسى واقع فى جهة من جهات العالم الوضعى و هذا حال كل صورة إدراكية فإنها غير قابلة للإشارة الوضعية فإن الصورة التى ينالها الحس ليست بالحقيقة هى التى تسمى بالكيفيات المحسوسة و لا التى تسمى بأوائل الملموسات و هى الحرارة الخارجية و البرودة الخارجية القابلة للإشارة الحسية الوضعية فإنها محسوسة بالقصد الثانى و بالعرض لا بالقصد الأول و بالذات فإن المحسوس من حيث هو محسوس وجوده فى نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به- و هذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما أن وجود المعقول من حيث هو معقول- و معقوليته و حصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات- ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الإشارة إليها و إن كان من شرائط الإدراک الحسى حصول نسبة وضعية بين آلة الإدراک و الشيء الذى يؤخذ منه تلک الصورة- و هذه النسبة غير ثابتة بين تلک الصورة و ما يطابقه و تؤخذ منه و ذلک الشرط غير محتاج إليه فى غير الإدراک الحسى من الإدراكات الخيالية و الوهمية و العقلية و ليس أيضا حصول الصورة الإدراكية للمشاعر و المشاهد الإدراكية كحصول الصور الكائنة فى محالها الخارجية كما سنتلو عليک وجوه الفرق بين الحصولين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 300

فصل (5) فى الفرق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس و بين حصولها فى المادة و ذلک من ثمانية أوجه-

أولها أن الصورة المادية متزاحمة متمانعة[620]

فإن المشكل بشكل مخصوص- أو الملون بلون مخصوص يمتنع عليه أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول- و لا أن يتلون بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الأول و كذا الحال فى الطعوم- و الروائح و الأصوات المتخالفة المتضادة و أما صورها الإدراكية فلا تزاحم لها فى الوجود الإدراكى فإن الحس المشترک يدرک الجميع[621] و يحضرها عنده و كل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه إدراک أنواع مختلفة من جنس

---

[620] (1) أي في المحل بخلاف صورة النفس فلا تمانع بينها في المحل فإن النفس مع وحدتها و بساطتها و عدم تقدرها تكون محلا للكل و أما نفس مفاهيم الصور ففيها تمانع في أي موطن كانت، س ره

[621] (2) بناء على تجرده و على تجرده يبتني المعاد الجسماني فلا مقدار له حتى تكون صورة في جزء منه و صورة أخرى في جزء آخر منه فالصور الخمس المتخالفة تكون فيه في آن واحد فيرى و يسمع و يلمس حر الهواء أو برده و يفرض في هذه الحال في ذائقته مذوق و في شامته رائحة فحينئذ فيه من كل هذه العوالم الخمسة شيء في آن واحد فهو أيضا آية من لا يشغله شأن عن شأن مثل مستعمله و هو النفس بل فيه في آن

محسوسه فالبصر للألوان المتضادة و الذوق للطعوم المتضادة و كذا الكلام فی غيرها فعلم أن الوجود الصوری الإدراکی ضرب آخر من الوجود.

و ثانيها أن الصور المادية لا يحصل العظيم منها فی المادة الصغيرة

فلا يحصل الجبل فی خردلة و لا يسع البحر فی حوض و هذا بخلاف الوجود الإدراکی فإن

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 301

قبول النفس للعظيم منها و الصغير متساو فتقدر النفس أن تحضر فی خيالها صورة جميع السماوات و الأرض و ما بينهما دفعة واحدة من غير أن يتضيق عنها

كما ورد عن مولانا و سيدنا محمد ص: أن قلب المؤمن أعظم من العرش

و كما قال أبو يزيد البسطامی حكاية عن نفسه لو كان العرش و ما حواه فی زاوية من زوايا قلب أبی يزيد لما أحس به و السبب فی ذلک أن النفس لا مقدار لها و لا وضع لها[٦٢٢] و إلا لكانت محدودة بحد خاص و وضع خاص لا تقبل غيره إلا و يزيد عليه أو ينقص عنه فبقی منه شیء غير مدرک لها أو بقی من النفس شیء غير مدرک له فيكون شیء واحد معلوما و غير معلوم أو عالما و غير عالم فی آن واحد و هو محال بالبرهان و الوجدان- فإنا نعلم أن النفس منا شخص واحد إذا أدرک مقدارا عظيما يدرک كله بكلها لا ببعضها إذ لا بعض لها لبساطتها.

و ثالثها أن الكيفية الضعيفة تنمحی عند حصول الكيفية القوية فی المادة

بخلاف الصور النفسانية فإن القوی منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما فی التخيل و التعقل فإن العقل يدرک الضعيف أثر القوی و يتخيل الصغير بعد العظيم و الأنقص بعد الأشد.

و رابعها أن الكيفيات المادية يشار إليها بالحواس و هی واقعة فی جهة من جهات هذا العالم

و ليس كذلک الصور الإدراكية إذ لا إشارة إليها و لا وضع لها- بمعنی المقولة و لا جزء منها.

واحد بعلاوة الصور الخمس صور متضادة من كل نوع فإن البصر الذي هو جاسوسه و السمع و غيرهما- تقع على المتضادات دفعة كالبياض و السواد و الجهر و الهمس و غيرهما، س ره

[622] (1) بمعنى المقولة و لا جزء منها إن قلت الوضع بمعنى جزء المقولة هو الهيئة العارضة للشيء من نسبه بعض أجزائه إلى بعض و لصورة زيد الخيالي أعضاء و فيها ترتيب فلأجزائه نسبة قلت لا وضع فيه إنما له العلم بالوضع و قد مر أن الامتداد الذهني لا يقبل القسمة- حتى إن الخط الذراعي المنصف في الخيال إيجاد لنصفين آخرين ابتداء فلا جزء له، س ره

و خامسها أن صورة واحدة مادية

يمكن أن تكون مدركة بإدراكات كثيرة- لأشخاص كثيرة بالمعنى المراد من إدراكها فتكون كتابة واحدة يقع عليها أبصار كثيرة أو صوت واحد تسمعه أسماع كثيرة و ليس كذلك وجود الصورة الإدراكية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 302

فما فى خيالى لا يمكن أن يطلع عليه غيرى[٦٢٣] و ما فى قوة ذوقى لا يمكن أن يذوقه غيرى و لذلك قيل النار النفسانية لا تحرق[٦٢٤] و حرقة قلب العاشق لا تسخن- و ثلجة صدره لا تبرد و العقل إذا حكم بأن النار محرقة و الماء مبرد لا يحكم بأنها حين ما يكون فى النفس محرقة أو أنه حين ما يكون فيها مبرد بل على أنها أمور إذا وجدت فى الخارج كانت محرقة أو مبردة و إذا حكم بأن الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به أن وجوده الذهنى لا يقوم بغيره بل معناه أن ما علمه صورة شىء وجوده لا يقوم بغيره و لا يلزم منه أن لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها.

و سادسها أن الصور الكونية إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها

أو استرجاع مثلها إلا باكتساب جديد[٦٢٥] و تأثير مستأنف بمثل تلك الأسباب التى حدثت منها أولا بخلاف الصور النفسانية فإنها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج فى استرجاعها إلى تجشم كسب جديد.

و سابعها أن الصور الكونية إذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها

إلا بفاعل غريب أو سبب مباين منفصل كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسباب أخر كالماء و الأرض لأجل التغذية و التنمية و الحيوان إذا بلغ إلى غاية كماله- و كذا الصور الجمادية الطبيعية أو الصناعية إذا كملت بعد نقصانها إنما كملت بأسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصور النفوس القدسية[٦٢٦] التى تكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 303

---

[623] (1) إلى الصورة العقلية فإن المعقول من الشيء صرفه و لا ميز في صرف الشيء- فالمعقول من الفرس واحد و لو كان في ألف عقل، س ره

[624] (2) و أيضا و لذلك فكل واحد من أفراد الإنسان عالم تام لا يحتاج في شيء من أجزاء عالمه إلى ما في عالم آخر و لكل مؤمن جنة عرضها السموات و الأرض فضلا عن طولها، س ره

[625] (3) إذا كانت من الطواري لا من الطبيعيات، ره

[626] (4) هذا الفرق مثل بعض الفروق الأخرى من باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما- فالمراد أن النفس القدسية المؤيدة صورة علمية في علم ذاتها و مستكفية بذاتها و باطن ذاتها في استكمالها كالنفوس الفلكية، س ره

فی أول الأمر غیر کاملة لکنها مستکفیة بذاتها فی بلوغها إلی کمالها اللائق بحالها- من غیر حاجة لها إلی مکمل منفصل الذات عنها.

و ثامنها أن الصور الکونیة لا یمکن صدق نقائض مفهوماتها و معانیها علیها

فالنار الخارجیة لا یصدق علیها اللانار و السواد الخارجی لا یصدق علیها أنه لیس بسواد بخلاف النار النفسانیة فإنها لیست بنار بالحمل الشائع الصناعی و الجسم الموجود فی النفس لیس بجسم و کذا حال الکیفیات المحسوسة کالألوان[٦٢٧] و الأصوات و الطعوم و الروائح کلها یحمل علی أنفسها بالحمل الذاتی و یسلب عن أنفسها بالحمل الصناعی فالحیوان النفسانی حیوان و لیس بحیوان و السر[٦٢٨] فی ذلک[٦٢٩] أن ذلک النحو من الوجود الصوری المسلوب عنه النقائص المادیة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 304

وجود علی وجه أعلی و أشرف فإثبات هذه المعانی الجسمیة المادیة لها من جهة تحقق مبدإها و أصلها فیها فإن هذه الصور المادیة أصنام و قوالب لتلک الصور المجردة و أما سلب هذه عنها فلأجل أن تلک الصور أجل و أشرف من أن یوجد بهذه الأکوان الدنیة فهذا الحیوان اللحمی المرکب من الأضداد و الصور الدائرة المستحیلة مثال و ظل لذلک الحیوان النفسانی البسیط و إن کان فوقه ما هو أعلی منه و هو الحیوان العقلی البسیط الواحد الجامع مع بساطته لجمیع الأشخاص- و الأصناف المادیة و النفسانیة التی تحته من نوعه و هو مثالها الکلی النوعی و هو الفرس العقلی و هکذا فی کل نوع من أنواع الحیوانات و غیرها کما مر فی مباحث الماهیة و الغرض هاهنا بیان أن الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادیة کیف یصدق علیها نقائض أنفسها علی وجه لا یلزم إشکال التناقض و مبناه تحقیق مسألة الأشد و الأضعف و أن وجود الشیء إذا اشتد یخرج

---

627 (1) أي كالكليات منها و أما الجزئيات منها فيحمل طبائعها عليها بالحمل الشائع- بل المتخيلات بالذات كالمحسوسات بالذات في ذلك كما سبق منا في مبحث الوجود الذهني، س ره

628 (2) و هذا السر أحق بتحقيق المطلب المذكور في الوجود الذهني من هذا الكتاب- بل في جميع كتبه من أن الجوهر مثلا في العقل جوهر بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع- بل هو به كيف فيلوح من ظاهره أن الجوهر الجنسي و النوعي في العقل حظه من الجوهر كحظ مفهوم شريك الباري و مفهوم الممتنع من الشركة و الامتناع و ليس فيه حقيقة الجوهرية و الآن حصحص الحق و سيؤكده عند قوله بل الحق أن الصور العقلية للجواهر إلخ من أن الجواهر العقلية فوق الجوهرية لا أنها دون الجوهرية كما أن النفس ليست بجوهر عند من يقول لا ماهية لها لأنها فوق الجوهرية لا لأنها دونها فتكون عرضا بل هذا المطلب يستمد من ذاك بناء على اتحاد العاقل و المعقول أو يستمد من مطلب آخر بناء على أن درك الكليات- بمشاهدة أرباب الأنواع و هي العقول العرضية في الطبقة المتكافئة و العقول لا ماهية لها عنده- وفاقا للشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي، س ره

629 (3) إشارة إلى الفرق بين الوجود الإدراكي و الوجود المادي بحسب حقيقة الأمر- فإن الوجود الإدراكي للماهية بحسب جليل النظر هو وجودها ذهنا بحيث لا يترتب عليها آثار وجودها المادي الخارجي فيحمل ما في الذهن على ما في الخارج بالحمل الأولي و يسلب عنه بالحمل الشائع لكن الصورة الإدراكية بحسب دقيق النظر صورة مجردة خيالية أو عقلية هي أعلى و أشرف وجودا من هذا الوجود المادي و لها آثارها المناسبة لمرتبة وجودها و إن لم يكن لها هذه الآثار الخاصة التي للوجود المادي و لذا يتوهم أنها وجود- لا يترتب عليه الآثار فيئول إلى انتزاع المفاهيم و الماهيات و السلب و الإيجاب و إن صحا على هذا النظر أيضا لكن الحمل من قبل حمل الحقيقة و الرقيقة الذي بين مراتب الشدة و الضعف عند كل تشكيك و سلب الحمل إنما هو بالشائع الصناعي و هو ظاهر، س ره

من نوعه إلى نوع[630] آخر أعلى منه مع أن كل اشتداد يكون إمعانا فى نوعه الذى كان فيه- و فى المثل المشهور إن الشيء إذا جاوز حده انعكس إلى ضده و من هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كما الجنين إذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها و يسلب عنها ما كان صادقا عليها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 305

فصل (6) فى قولهم أن العلم عرض

أما العلوم الخيالية و الحسية

فهى عندنا غير حالة فى آلة التخيل و آلة الحس- بل إنما يكون تلك الآلات كالمرائى و المظاهر لها لا محال و لا مواضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد و أعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر و الكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالبارى جل ذكره.

و أما العلوم العقلية

فالمشهور أن علومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها فى نفوسنا لأن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها و هى صور جواهر و صور أعراض.

و يرد عليهم فى ذلك شك قوى ذكره الشيخ فى إلهيات الشفاء و هو أن العلم لما وجب أن يكون مطابقا للمعلوم فإذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له و داخلا فى نوعه و الداخل فى نوع الشيء لا بد و إن يكون مندرجا معه- تحت جنسه مشاكلا له فى ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذا الصورة العقلية للجوهر لا بد أن يكون جوهرا أيضا مع أن العلم به- من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهرا و عرضا و لا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الإشكال المشهور و قد أشرنا إلى كيفية دفعه فيما مر سابقا و لاحقا لكن الشيخ أجاب عنه بقوله ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود فى الأعيان لا فى موضوع و هذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فإنها ماهية- شأنها أن تكون موجودة فى الأعيان لا فى موضوع[631] أى هى معقولة عن أمر وجوده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 306

---

[630] (1) مراده ره بالنوع هو مرتبة الوجود و إلا فالصورة الخيالية و العقلية عنده ره- يشاركان الفرد المادي في الماهية النوعية، ط مد

[631] (1) يعني أن الجوهرية إنما هي بالفعل و يستقيم بسلب الموضوع و لو بالقوة و هذا كما أن الجسم ما يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم أي يكون من شأنه ذلك و يكون فيه المصحح لقبول الخطوط و إن يكن فيه الخطوط بالفعل كما في الكرة، س ره

فی الأعیان أن لا یکون فی موضوع و أما وجوده فی العقل بهذه الصفة فلیس ذلک فی حده من حیث هو جوهر و الحرکة کذلک ماهیتها أنها کمال ما بالقوة و لیست فی العقل حرکة بهذه الصفة حتی یکون فی العقل کمال ما بالقوة من جهة کذا حتی یصیر ماهیتها محرکة للعقل إلی آخر ما ذکره.

أقول لا یعجبنی هذا الکلام فإن دلائل إثبات الوجود الذهنی للأشیاء لو تمت لدلت علی أن للأشیاء مع جمیع صفاتها و لوازمها و لواحقها و أی معنی لها- بأی وجه کان وجودا آخر سوی هذا الوجود المادی الداثر فکما أن الإنسان مثلا- نحن نتصوره نوعا جوهریا کذلک نتصوره مع قید کونه قائما بذاته بالفعل و عاقلا لذاته مجردا عن المحل و الموضوع فهذا العذر الذی ذکره لا یجری فیه و لو ذکر مثل ما ذکره فی جمیع صفات الماهیات و أجناسها و فصولها فذلک یوجب أن لا یبقی من ماهیة الأشیاء شیء فی الذهن فإن الذی نجعله صورة الحیوان مثلا فی الذهن- إذا لم یکن جوهرا و لا جسما و لا ناميا و لا حساسا و لا متحرکا و لا متحیزا و لا شیئا من مقومات الحیوان و فصوله البعیدة و القریبة و لم یثبت فیه شیء من الحیوانیة- فبما ذا یکون حیوانا أ حیوانیته بأنه بالفعل جوهر جسمانی نام حساس فلیس کذلک- أو بأنه إذا وجد فی الخارج لکان حیوانا.

فنقول ما المراد من هذا الکلام فإن کان المراد منه إمکان أن یوجد تلک الصورة الذهنیة بحسب شخصیتها فی الخارج فلیس کذلک فإن الشخص الموجود فی الذهن الذی عرض له الکلیة و الاشتراک لا یمکن خروجه من العقل و صیرورته بعینه شخصا جسمانیا متخصصا بوضع و إشارة لأن ذلک خلط بین أنحاء الوجودات- و تضییع للحیثیات فإن الشخص العقلی شخصیته لا ینافی العموم و الاشتراک بین کثیرین و الشخص الخارجی ممتنع فیه ذلک و إن کان المراد أنه بحسب ماهیته الموجودة بذلک الوجود العقلی بحیث إذا وجدت فی الخارج کانت جوهرا کذلک- فهی عندهم من مقولة الکیف فلو وجدت فی الخارج لکانت أیضا کیفیة نفسانیة لا جوهرا و لا کما و لا کیفا آخر و لو کان المراد منه أن هذه الماهیة الموجودة فی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 307

الذهن بحیث لو فرضت فرضا مستحیلا أنها صارت موجودة فی الخارج بوجود ماهیة أخری لکانت تلک الماهیة جوهرا أو کذا أو کذا فهذا علی تقدیر التسلیم لم یکن فیه فائدة إذ کل ماهیة فی أی نحو من الوجود کانت یجری فیه ذلک الفرض بالقیاس إلی کل ماهیة فإن ذلک کقولنا لو کان الجوهر عرضا لکان وجوده فی موضوع و لو کان الجسم عقلا لکان بالفعل فی کل ما له من الکمالات و لو کان الممکن واجبا لکان صانعا للعالم.

و أيضا لم يبق فرق بين هذا المذهب و مذهب القائلين بالشبح و المثال و لكانت الصور الموجودة فى النفس كالصور المنقوشة فى الجدران فى كونها إنسانا و فرسا و فيلا و أشجارا و أنهارا لأنها يصدق عليها أنها لو كانت موجودة فى الأعيان لكانت هى تلك الأمور و لكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق أن الصور العقلية للجواهر الموجودة فى الأعيان هى بعينها معانى تلك الحقائق و ذواتها[٦٣٢]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 308

المتأصلة فللجوهر بل للجسم مثلا معنى و صورة محسوسة و صورته المحسوسة هى الجوهر الحسى و صورته المعقولة هى معنى الجوهر و هو المعنى المعقول الذى يدركه العقل من ذاته أنه موجود لا فى موضوع من غير أن يحتاج فى تعقله إلى صورة قائمة بالعقل و كذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول و النامى المعقول و الحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أمورا متخالفة الوجودات[٦٣٣] و لا معنى تقوم وجوده فى موضوع مستغن عنه فى ذلك النحو من الوجود الكمالى العقلى بل كما يصدق هذه المعانى بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم و تحمل عليه بهوهو و ذلك الجسم الذى هو مصداق هذه المعانى موجود ذو وضع و إشارة و ليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع و إشارة فبأن تحمل

---

632 (1) المراد بالمعاني مثل ما في قولهم عالم المعنى منقسم إلى عالم الربوبية و عالم العقول 307 و مثل ما في قول المولوي-

قرنها بر قرنها رفت اي همام — و آن معاني برقرار و بردوام

. و توضيح مطلبه قدس سره أن لكل حقيقة من الحقائق معنى و صورة أي حقيقة و رقيقة- و بعبارة أخرى أصلا و فرعا فمعناه و حقيقته و أصله ما هو في النفس فإن النفس بسيطة الحقيقة بعد الحق تعالى و العقول المفارقة المحضة و كل بسيط الحقيقة جامع لوجودات ما دونه فوجود النفس وجود جامع لوجود الأنواع بنحو أعلى و أبسط فإذا أرادت أن تعرف حقيقة من الحقائق ترجع إلى صفحة ذاتها و ذاتها متصورة بصورة كل حقيقة فتعرفها من ذاتها و مرادي بالصورة ما به الشيء بالفعل و قد سبق أن كل حقيقة في النفس يصدق عليها نقيضها و يصدق عليها عينها فالسلب باعتبار انتفاء حدودها و نقصاناتها و موجوديتها بوجود واحد بسيط هو وجود ذات النفس بل لا ماهية للنفس عند هؤلاء و الإثبات باعتبار أن ذلك النحو الأعلى من وجودها أصلها و مبدإها و حقيقتها فقوله و كذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول إلخ المراد به جامعية النفس وجوداتها بنحو أعلى و أبسط المصداق لمفاهيمها كما أشار إليه بقوله على ذات عقلية كان أولى و كما قال إن المراد بالجوهرية المعقولة من الجواهر قيام النفس بذاتها المعلومة لها علما حضوريا لا حصوليا و مدار الإشكال على العلم الحصولي فإن الصورة كيف تكون قائمة بالذات و كيف تكون نامية حساسة و نحوها و أما على رأيه من اتحاد العاقل و المعقول فلا إشكال حتى في التجسم لكونها جامعة واحدة لوجود الجسم كالماهية و لا لنقصه و لنعم ما قيل-

308

أي نسخة تامة إلهي كه توئي — وى آئينه جمال شاهي كه توئي

بيرون ز تو نيست آنچه در عالم هست — در خود بطلب هر آنچه خواهي كه توئي

، س ره

633 (1) فلا صحة لسلب هذه الحقائق عن هذا الوجود الشامل و هي الوحدة الحقة الظلية- فإن الوجود الطبيعي منها مع أنه مناط الغيبة و التفرقة تجتمع فيه الحقائق كالإنسان الطبيعي ففيه كمالات الجماد و النبات و الحيوان و غير ذلك و وجود الشيء لا يلزم أن يكون بنحو الاختصاص فيصدق على نحو وجود هو حيثية الإباء عن العدم مفاهيم الوجود و الوحدة- و الهوية و النور و غير ذلك بل الماهية و مقوماتها فالكل متحققة بتحقق واحد و الكلي الطبيعي موجود و لو بالواسطة في العروض فكيف لا يصدق على هذا الوجود الوسيع- العقلي مفاهيمها أم كيف لا يجتمع معقولاتها المجردة، س ره

هذه المعانى العقلية- على ذات عقلية كان أولى فإن صدق معقول على معقول و اتحاده به فى الوجود العقلى- أولى و أليق من صدق معقول على محسوس و اتحاده به فى الوجود الحسى و العجب من أن الشيخ قد أثبت فى أول النمط الرابع من كتاب الإشارات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 309

أن للحيوان المعقول[٦٣٤] وجودا فى الحيوان المحسوس و الحيوان المعقول المشترک بين كثيرين لا شک أن وجوده الخاص به غير قابل للإشارة و التحيز و الوضع و مع ذلک له بحسب المعنى المعقول ارتباط و اتحاد بالحيوان المحسوس لا بأن صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلى عرضا قائما- بالحيوان الحسى بل هو أولى بالجوهرية و الاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال فى سائر الصور المعقولة لسائر الأنواع الجوهرية و غيرها و الناس إنما وقعوا فى مثل هذه الإشكالات لظنهم أن وجود الصور المعقولة فى النفس كوجود الأعراض فى محالها و أنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول- فلا جرم لا يمكنهم التفصى عن إشكال كون الشىء جوهرا و عرضا عند تعقل النفس للجواهر و غاية ما قالوا فى دفعه أن مفهوم العرض عرضى لما تحته و لا منافاة بين الجوهر و العرض فى الوجود الذهنى إنما المنافاة بينهما بحسب الوجود الخارجى- و ماهية الجوهر محفوظة حال احتياجه فى وجوده الذهنى إلى الموضوع الذى هو الذهن إذ يصدق عليه أنه لا يحتاج إليه فى الوجود الخارجى نعم لا يجوز أن يكون شىء واحد جوهرا و عرضا بالنظر إلى وجود واحد و ذلک لم يلزم من حصول ماهية الجوهر فى الذهن بل غاية ما لزم أن مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر- كما عرض لسائر المقولات و أفرادها فى الذهن و الخارج جميعا.

و يرد عليه[٦٣٥] أولا أن العرضية ليست إلا نحو وجود الأعراض لأن

---

634 (1) المراد بالحيوان الحيوان النوعي فإن الشيخ ذكر الإنسان و المراد بالمعقول في كلام الشيخ غير المعقول في كلام المصنف قدس سره قبل ذلك إذا أراد الشيخ الكلي الطبيعي و المصنف قدس سره الكلي العقلي و قد حمل المحقق الطوسي قدس سره كلام الشيخ على الكلي الطبيعي و هذا ظاهر لمن نظر في أول النمط الرابع و العقلي لا يخلو عن الطبيعي، س ره

635 (2) حاصله أن العرض المطلق من العروض و العروض هو الوجود الرابطي للأعراض المتحصلة التي هي معروضات العرض المطلق و الوجود نفس كون الماهية و تحققها و حصولها لا ما به يتحصل و لا تفاوت في هذا بين القول بأصالة الوجود و بين القول باعتباريته فكما يقول القائل بالاعتبارية أن الوجود تحقق الماهية و كونها بمعنى أنه ليس أمرا ينضم إلى الماهية و إلا لم يكن وجودا لها بل كان حينئذ وجودها الكون الذي به استتم كونها منضما إليها و يكون ما فرضت وجودا كالعوارض التي تطرأ عليها بعد شيئيتها الوجودية كذلك يقول القائل بأصالة الوجود الوجود نفس تحقق الماهية و لا تحقق لهما بدونه و لا كون و التركيب بينهما ليس اقترانيا بل اتحادي من باب اتحاد المتحصل و اللامتحصل إذ لو كان لها كون و شيئية وجودية بغير الوجود كان التركيب اقترانيا فلما لم يكن لها كون و مصداق سوى مصداق الوجود و هي فانية فيه كان التركيب اتحاديا و عند هذا ظهر صحة ما ذكره المصنف قدس سره من أن العرضية ليست من طواري كون الماهية و تحققها و الأوضح أن يقال إن الوجود و الماهية كل منهما لا بد أن يليق بالآخر- و كل وجود خاص لا بد أن لا يطرد ماهيته و لا يرفع الموضوع من البين فالوجود الناعتي يليق الماهية العرضية و الوجود المنعوتي يليق الماهية الجوهرية فالجوهرية تساوق القيام بالذات بالفعل، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 310

معناها كون الشيء فى موضوع و الكون فى الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيات العرضية كماهية السواد و الحرارة و غيرها و الوجود كما علمت من قبل و إن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلى فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التى يمكن تبدلها مع انحفاظ الماهية فالماهية الجوهرية كالإنسان مثلا إذا فرض أن وجودها فى نفسها هو وجودها فى الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها و تبدلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات- و بالجملة قياس عروض الوجود للماهية إلى عروض سائر اللواحق العرضية لازمة كانت أو مفارقة قياس بلا جامع إذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للماهية بل وجود الماهية ليس إلا نفس صيرورتها خارجا أو عقلا ثم إنه على تقدير أن يجوز كون شيء واحد جوهرا بحسب الماهية عرضا بحسب الذهن لكن يبقى الإشكال حينئذ- فى أنه لما وجب أن يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 311

مع أن العلم مطلقا كيفية نفسانية عندهم[٦٣٦] ففى العلم بالجوهر كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهرا و عرضا كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرا و كيفا و هذا غير مندفع بما ذكره الشيخ فى الشفاء لأن الاعتذار بأن العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور عندهم فى كون الشيء جوهرا بحسب الوجود الخارجى عرضا بحسب الوجود الذهنى غير جار هاهنا لأن الأجناس العالية ذاتيات لأنواعها و أفرادها و لا يمكن تبدل الذاتيات فى أنحاء الوجود و إلا لم يكن الذاتى ذاتيا و لم يكن للماهية الواحدة نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء فى ظرف العلم.

و قال بعض أهل التدقيق كيف يجوز كون شيء واحد جوهرا و عرضا عند من لم يجوز كونه جوهرا و كيفا فإن منشأ المنافاة بين الجوهر و الكيف ليس إلا اعتبار العروض فى أحدهما و اللاعروض فى الآخر و أما عدم اقتضاء القسمة و النسبة فمشترك بين الجوهر و بين الكيف فمن سلم عرضية ماهية الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفا.

---

[636] (1) و الحق كما حققناه في موضع آخر أن العلم ليس كيفا كما عليه المحقق الدواني- لأنه الوجود المنبسط من النفس على كل الماهيات التي في العقل و الوهم و الخيال و الحس المشترك و هو إشراق النفس على الماهيات المستشرقة بإزاء الوجود المنبسط- على ماهيات عوالم الجبروت و الملكوت و الناسوت و هو فيض الله تعالى و إضافته الإشراقية- فكما أن فيض الله المقدس في كل بحسبه و في ذاته لا جوهر و لا عرض كذلك إشراق النفس بذاته لا جوهر و لا عرض إلا بتبعية الماهيات المعلومة لكنه مشرب أعذب من مشرب المحقق الدواني لأن العلم عنده ليس كيفا لأنه من مقولة المعلوم حقيقة، س ره

ثم لو أجيب عن هذا الإشكال و أمثاله بأن معنى الكيف أيضا على قياس معنى الجوهر ماهية شرطها فى وجودها الخارجى أن يكون عرضا غير قابل للقسمة و النسبة- و كذا حكم الكم و سائر المقولات.

فيرد عليه ما أوردناه سابقا من أنه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معانى الماهيات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 312

و مفهوماتها شىء محفوظ فى الوجودين.

و يرد عليهم أيضا حسبما فهموه من وجود الأشياء فى العقل أن تلك الصورة الجوهرية التى فى النفس صورة موجودة فى نفس جزئية و الموجود فى نفس جزئية- لا يكون إلا موجودا جزئيا واقعا فى الأعيان فإذن الصورة العلمية التى لماهية الجوهر- من حيث إنها موجودة فى الذهن له وجود فى العين فهى عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجى فقد لزم كون الشىء الواحد باعتبار وجوده الخارجى جوهرا و كيفا و هو ضرورى البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الإشكال اللهم إلا أن يقول أحد إنه لا شك أن تلك الماهية من حيث إنها موجودة فى نفس جزئية من الموجودات العينية- و لكنا نعنى بالوجود العينى أن يكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فإن السواد إذا كان موجودا فى العين كان من شأنه قبض البصر و الحرارة العينية من شأنها التسخين و لكن متى حصلت فى النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالأول نسميه وجودا عينيا و الثانى وجودا ذهنيا و الإشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير إلى ما أومأنا إليه و لنأخذ فى تشييده

فصل (7) فى بيان أن التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول

إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التى لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا و نحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة و تأملنا فى إشكال كون العلم بالجوهر جوهرا و عرضا و لم نر فى كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبى على كالشفاء و النجاة و الإشارات و عيون الحكمة و غيرها ما يشفى العليل و يروى الغليل بل وجدناه و كل من فى طبقته و أشباحه- و أتباعه كتلميذه بهمنيار و شيخ أتباع الرواقيين و المحقق الطوسى نصير الدين و غيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشىء يمكن التعويل عليه و إذا كان هذا حال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 313

هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام و الخيالات و أولى وساوس المقالات و الجدالات فتوجهنا توجها جبليا إلى مسبب الأسباب- و تضرعنا تضرعا غريزيا إلى مسهل الأمور الصعاب

فی فتح هذا الباب إذ کنا قد جربنا مرارا کثیرة سیما فی باب إعلام الخیرات العلمیة و إلهام الحقائق الإلهیة- لمستحقیه و محتاجیه إن عادته الإحسان و الإنعام و سجیته الکرم و الإعلام و شیمته رفع أعلام الهدایة و بسط أنوار الإفاضة فأفاض علینا فی ساعة تسویدی هذا الفصل من خزائن علمه علما جدیدا و فتح علی قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مبینا- و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله ذو الفضل العظیم فنقول امتثالا لقوله تعالی وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ إن صور الأشیاء علی قسمین إحداهما صورة مادیة قوام وجودها بالمادة و الوضع و المکان و غیرها و مثل تلک الصورة لا یمکن أن یکون بحسب هذا الوجود المادی معقولة بالفعل بل و لا محسوسة أیضا کذلک إلا بالعرض- و الأخری صورة مجردة عن المادة و الوضع و المکان تجریدا أما تاما فهی صورة معقولة[٦٣٧] بالفعل أو ناقصا فهی متخیلة أو محسوسة بالفعل و قد صح عند جمیع الحکماء- أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها فی نفسها و وجودها للعاقل شیء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف[٦٣٨] و کذا المحسوس بما هو محسوس وجود فی نفسه و وجوده للجوهر

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 314

الحاس شیء واحد بلا اختلاف جهة فإذا کان الأمر هکذا فلو فرض أن المعقول بالفعل أمر وجوده غیر وجود العاقل حتی یکونا ذاتین موجودتین متغایرتین لکل منهما هویة مغایرة للأخری و یکون الارتباط بینهما بمجرد الحالیة و المحلیة کالسواد و الجسم الذی هو محل السواد لکان یلزم حینئذ أن یمکن اعتبار وجود کل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأن أقل مراتب الاثنینیة بین شیئین اثنین- أن یکون لکل منهما وجود فی نفسه و إن قطع النظر عن قرینة لکن الحال فی المعقول بالفعل لیس هذا الحال إذ المعقول بالفعل لیس له

---

637 (1) سیجیء البرهان علیه في مسألة کون العقل في نفسه معقولا و عاقلا لنفسه، ط مد

638 (2) قولهم هذا متفرع علی مسألة أن ما وجوده لشيء فوجوده في نفسه عین وجوده لذلك الشيء فالکلام جار في جمیع موارد الوجود لغیره کالأعراض بالنسبة إلی موضوعاتها- و الصور المنطبعة بالنسبة إلی المادة و کذا العلة المجردة بالنسبة إلی معلولها و بالعکس بناء علی تحقق العلم الحضوري بین العلة و المعلول و لازم البیان أن لا یخلو فرض ما وجوده لغیره مع قطع النظر عن غیره عن فرض ذلك الشيء الذي وجوده له لأنه یملکه فإن کان هذا الوجود المملوك موجودا لنفسه کان المالك و المملوك المفروضان شیئا واحدا ذا مرتبة واحدة کوجود الجوهر لنفسه و علم النفس المجردة بنفسها و إلا کان الوجود الذي لنفسه موجودا في مرتبة ما فرض أنه لغیره لتقویمه إیاه من غیر عکس کما هو الحال في الوجود الرابط بالنسبة إلی المستقل الذي یقومه و یتبین بهذا البیان أن العرض من مراتب وجود الجوهر و أن التراکیب بین المادة و الصورة اتحادي و أن المعلول مرتبة ذاتیة لوجود العلة و أن العلة مرتبة عالیة لوجود المعلول و أما اتحاد العاقل و المعقول بالذات بمعنی کون الوجود المنسوب إلی العاقل و الوجود المنسوب إلی المعقول وجودا واحدا ذا مرتبة واحدة فلا ینتجه هذا البیان.

فقوله ره أن الصورة المعقولة معقولة بالفعل سواء عقلها عاقل من خارج أم لا ممنوع فإن الصورة إذا فرضت معقولة لم نسلم جواز فرضها مقطوع النظر عن عاقلها حتی في مرتبة هي أعلی من مرتبة وجودها کما لا یمکن ذلك فیما وجوده لغیره أو وجوده في غیره هذا و أما ما ذکره قدس سره من حدیث التضایف بین العاقل و المعقول- فقد قدمنا في مباحث الوحدة و الکثرة أن التضایف من أقسام التقابل الذي هو غیریة ذاتیة و ما هذا شأنه لا یتحقق في شيء واحد من حیث هو واحد و لعلنا سنعود إلی حدیث التضایف في قولهم إن العقل بالذات عاقل و معقول من غیر اختلاف جهة و لو اعتبارا، ط مد

وجود آخر إلا هذا الوجود الذى هو بذاته معقول لا بشىء آخر و كون الشىء معقولا لا يتصور[٦٣٩] إلا بكون شىء

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 315

عاقلا له فلو كان العاقل أمرا مغايرا له لكان هو فى حد نفسه مع قطع النظر عن ذلک العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلى و هو وجود الصورة العقلية فإن الصورة المعقولة من الشىء المجردة عن المادة سواء كان تجردها- بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة فهى معقولة بالفعل أبدا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا و ليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذى إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو فى ذلک الاعتبار متحركا بل جسما فقط و ذلک لأن وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرک و لا كحكم متسخنية الجسم إذا قطع النظر عن تسخين مسخنة فإنه لم يكن هو متسخنا عند ذلک لأن وجوده بعينه ليس وجود السخونة و لا كذلک حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلا معقولا بالفعل لأن ذلک الكون فى نفسه هو بعينه معقوليته- سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر عقله فإذن هو عاقل بالفعل كما أنه معقول بالفعل و إلا لزم انفكاک المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل و قد مر فى مباحث المضاف أن المتضايفين متكافئان فى الوجود[٦٤٠]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 316

---

639 (1) تلخيصه أن المعقول بالذات و بالفعل لا شأن و لا حيثية له إلا المعقولية و المعقولية عين ذاته الوجودية و أنه معقول و إن فرض عدم جميع أغياره لأنه وجود نوري- و علمت أن الوجود النوري علم و معلوم بالذات و أن مصحح انتزاع مفهوم المعقولية- تحقق العاقلية لا تتصور بدونها و حينئذ فعزل النظر عن العاقل عزل النظر عن المعقول- فعاقله لا بد أن يكون موجودا بوجوده حتى يكون انتفاء العاقل انتفاء ذات المعقول و وجوده لا انتفاء وصف معقوليته و بقاء وجوده حتى يكون شيئا و معقولا لا معقولا فقط- و يلزم الخلف كما في صورة كون عاقله مغايرا بالوجود له و أيضا فرضنا أنه معقول و إن انتفى أغياره و العاقل المغاير من الأغيار المفروض الانتفاء إن قلت هذا منقوض بالمعلول- فإن المجعول بالذات لا شأن له إلا المعلولية فيلزم عليته لنفسه كما ذكرت و هو باطل.
قلت معنى كون المعلولية ذاتية للمجعول بالذات أنه في استحقاق حمل المعلولية لا يحتاج إلى حيثية تقييدية لا أنه لا يحتاج إلى الحيثية التعليلية أيضا فالمعلول معلول بالعلة لا بذاته- لا يمكن فرضه بلا علة مغايرة بخلاف المعقول فإنه يعقل بلا عاقل مغاير و بلا علة كما في الواجب لذاته، س ره

640 (1) ليس المراد أن العاقل و المعقول لما كانا مضافين و متكافئين في درجة الوجود كان أحدهما صادقا في أية مرتبة يصدق الآخر و من جملة ذلك صدق أحدهما في مرتبة ذات الآخر حتى يقال إن ذلك ظاهر البطلان لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي- و كما أن مفهوم أحدهما لا من حيث التحقق ليس في مرتبة مفهوم الآخر كذلك من حيث التحقق- أي التحقق الذي هو بمعنى تحقق منشإ انتزاعه ليس في درجة تحقق الآخر بمعنى أن يكون عينه أو جزأه و إن اتفق العينية كما في تعقل المجرد لذاته فهو من دليل آخر فإن التكافؤ الذي هو مقتضى التضايف أن يكون بينهما المعية بالذات لا التقدم و التأخر كما قالوا لا علية بين المتضايفين بل مراده قدس سره أنه لا يمكن أن يكون العاقل الذي بإزاء هذا المعقول بالذات ذات النفس التي عندهم مغايرة له و كالظرف له و لها وجود خال عنه لا بالقوة و هو بالفعل و المتضايفان متكافئان قوة و فعلا فالعاقل بالفعل الذي يساوقه و هو نفس المعقول- و لو كان النفس مع المعقول عاقلة كان منشأ العاقلية نفس المعقول فنفس المعقول هو العاقل و هو المطلوب فهذا بهذا التقرير برهان آخر غير ما ذكره أولا من المعقول بالفعل لا وجود له إلا الوجود العقلي النوري فهو مع عزل النظر عن الغير معقول فمع عزل النظر عن الغير عاقل لذاته إن قلت في البرهان الأول إذا لم نتمسك بقاعدة التكافؤ فكيف نثبت تحقق العاقل قلنا بقاعدة أن وجود المعقول في نفسه عين وجوده للعاقل كما ذكرها و هذا غير قاعدة التضايف المقولي كما أن إثبات المعقولية بالذات للمعقول بالذات و بالفعل لم يكن إثبات الإضافة المقولية نعم لا مضايقة في الإضافة الإشراقية لأن المعقول إشراق النفس متقوم الوجود بها و هي مقومة وجودا لها، س ره

و فی درجة الوجود أیضا إن کان أحدهما بالفعل کان الآخر بالفعل و إن کان بالقوة کان الآخر بالقوة و إن کان أحدهما ثابتا فی مرتبة من المراتب کان الآخر أیضا ثابتا فیها و إذا علمت الحال فی الصورة المعقولة هکذا و هو أن المعقول منها بعینه هو العاقل فاعلم أن الحال فی الصورة المحسوسة أیضا علی هذا القیاس فإن المحسوس کما وقع التنبیه علیه ینقسم إلی ما هو محسوس بالقوة و إلی ما هو محسوس بالفعل- و المحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل و الإحساس لیس کما زعمه العامیون من الحکماء من أن الحس یجرد صورة المحسوس بعینه من مادته- و یصادفها مع عوارضها المکتنفة و الخیال یجردها تجریدا أکثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهویاتها من مادة إلی غیرها.

و لا أیضا معنی الإحساس حرکة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة فی مادته کما زعمه قوم فی باب الإبصار و لا بمجرد إضافه للنفس إلی تلک الصور

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 317

المادیة کما زعمه صاحب التلویحات لما مر من أن الإضافة الوضعیة إلی الأجسام- لیست إدراکا لها و الإضافة العلمیة لا یمکن أن یتصور بالقیاس إلی ذوات الأوضاع المادیة بل الإحساس إنما یحصل بأن یفیض من الواهب صورة نوریة إدراکیة یحصل بها الإدراک و الشعور فهی الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل و أما قبل ذلک فلا حاس و لا محسوس إلا بالقوة و أما وجود صورة فی مادة مخصوصة فهی من المعدات لفیضان تلک الصورة التی هی المحسوسة و الحاسة بالفعل و الکلام فی کون هذه الصورة- حسا و حاسا و محسوسا بعینه کالکلام فی کون الصورة العقلیة عقلا و عاقلا و معقولا قال المعلم الأول فی کتاب أثولوجیا ینبغی أن یعلم أن البصر إنما ینال الأشیاء الخارجة منه و لا ینالها حتی یکون بحیث ما یکون هو هو فیحس حینئذ و یعرفها معرفة صحیحة علی نحو قوته کذلک المرء العقلی إذا ألقی بصره علی الأشیاء العقلیة لم ینلها حتی یکون هو و هی شیئا واحدا إلا أن البصر یقع علی خارج الأشیاء و العقل علی باطن الأشیاء فلذلک یکون توحده معها بوجوه فیکون مع بعضها أشد و أقوی من توحد الحس بالمحسوسات و البصر کلما أطال النظر إلی الشیء المحسوس أضربه حتی یصیره خارجا من الحس لا یحس شیئا فأما البصر العقلی فیکون علی خلاف ذلک انتهی کلامه فبما ذکرناه اندفع إشکالات کثیرة و مفاسد شنیعة ترد علی القول بارتسام صور المعقولات المتباینة الماهیات فی العقل- و کذا ما یرد علی القول بانطباع صور الممکنات فی ذات الباری جل اسمه کما هو المشهور من أتباع المشائین فإن التعقل لو کان بارتسام الصورة العقلیة فی ذات العاقل-

يلزم فی علم النفس بالجوهر و بالکم و غیرهما کون شیء واحد مندرجا تحت مقولتین بالذات و فی علم الباری کونه محلا للممکنات و یلزم أمور شنیعة أخری مذکورة فی مواضعها ثم إنهم زعموا أن الجوهر المنفعل العقلی من الإنسان الذی کان عقلا و معقولا بالقوة مما یصادف الصور العقلیة و یدرکها إدراکا عقلیا فنقول تلک القوة الانفعالیة بما ذا أدرکت الصورة العقلیة أ تدرکها بذاتها المعراة عن الصور العقلیات فلیت شعری کیف یدرک ذات عاریة جاهلة غیر مستنیرة بنور عقلی صورة عقلیة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 318

نیرة فی ذاتها معقولة صرفة فإن أدرکها بذاتها فالذات العاریة[٦٤١] الجاهلة العامیة العمیاء کیف تدرک صورة علمیة و العین العمیاء کیف تبصر و تری- ف مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ و إن أدرکتها بما استنارت به من صورة عقلیة فکانت تلک الصورة عاقلة بالفعل کما کانت معقولة بالفعل بلا حاجة إلی صورة أخری و إلا لکان الکلام عائدا و یلزم تضاعف الصور إلی غیر النهایة فکان المعقول و العاقل شیئا واحدا بلا اختلاف.

و لیس لقائل أن یقول تلک الصورة واسطة فی کون النفس عاقلة لما سواها- و هی معقولة للنفس بذاتها[٦٤٢] بمعنی أن ما وراءها مما هی مطابقة إیاها تصیر معقولة للنفس بتلک الصورة.

لأنا نقول لو لم تکن تلک الصورة معقولة للنفس أولا لم یمکن أن یدرک بها غیرها و لیس توسیط تلک الصورة فی إدراک الأشیاء کتوسیط الآلات الصناعیة فی الأعمال البدنیة بل مثالها مثال النور المحسوس فی درک المبصرات حیث یبصر النور أولا و بتوسطه غیره.

علی أنا قد أوضحنا بالبرهان القاطع أن الصورة المعقولة معقولة فی ذاتها لذاتها سواء عقلها غیرها أو لم یعقلها و کذا المحسوس بالفعل لا یمکن فرض وجود

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 319

---

641 (1) یعني أن الواجد شیئا بالحقیقة من کان واجدا في ذاته لا من کان واجدا له في المقام الثاني فإنه فاقد له في ذاته و وجدانه لیس إلا إضافة مقولیة لا إضافة إشراقیة و ذلك کما أن التحقق مسلوب عن الماهیة بالحقیقة و لو حین وجودها إنما هو ثابت للوجود الذي هو عین التحقق فکذلك العلم بالحقیقة مسلوب عن الذات المعروضة للصور العلمیة إنما هو ثابت لنفس الصور العلمیة کالعلم بمعنی المعلومیة، س ره

642 (2) أي ما سواها و هي الخارجیات إن قلت کیف یکون الخارجیات معقولة بالذات- و هي معقولة بالعرض قلت قد یقال لها المعقول بالذات و المعلوم بالذات بأن المعلوم بالذات ما حضر صورته عند العالم و هذا یصدق علیها و لأن الصور مراءی لحاظها لا الملحوظة بالذات و لیست الصور ما حضرت صورتها عند العالم و إلا لذهبت إلی غیر النهایة، س ره

له لم يكن هو بحسب ذلک الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل و إن قطع النظر عما سواه و ليس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أو حسية للجوهر المدرک كحصول الدار[٦٤٣] و الأموال و الأولاد لصاحب الدار و المال و الولد فإن شيئا من ذلک الحصول ليس فی الحقيقة حصولا لذات شیء لدی ذات أخری بل إنما ذلک حصول إضافة لها فقط نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التی يستكمل بها و يصير ذاتا متحصلة أخری يشبه هذا الحصول الإدراكی[٦٤٤] فكما ليست المادة شيئا من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصور و ليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود- بالانتقال من أحد الجانبين إلی الآخر بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص فی

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 320

نفسها إلی مرتبة الكمال فكذلک حاک النفس[٦٤٥] فی صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة و ليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كلحوق عرض

---

643 (1) إلا أن يكون هذه مراتب وجودك و شئونك، س ره

644 (2) قد عرفت بما قررنا عليه البرهان أن حصول المعقول بالذات لعاقله و حصول الصورة المنطبعة في المادة و كذا حصول الأعراض لموضوعاتها الجوهرية و بالجملة حصول كل وجود ناعت لمنعوته من باب واحد و أن هذا السنخ من الوجود يقتضي اتحاد الناعت و المنعوت بحسب الوجود بحيث لا يخرج المنعوت الذي له الوجود الناعت عن مراتب الوجود الناعت سواء كان الناعت و المنعوت شيئا واحدا في مرتبة واحدة كعلم الإنسان بنفسه و معقولية العقل لذاته أو يكون المنعوت واقعا في مرتبة من مراتب وجود الناعت كعلم المعلول بذات علته أو بعوارضها و علم العلة بذات معلولها أو عوارضه و لا علم خارجا من هذه الأقسام الثلاثة بناء على رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري و انحصار العلم الحضوري في الثلاثة و بالجملة مقتضى البرهان اتحاد العاقل و المعقول بمعنى عدم خروج العاقل عن وجود المعقول و لو طولا دون الاتحاد بمعنى كون الوجود المنسوب إلى العاقل- في مرتبة الوجود المنسوب إلى المعقول كما ذكره قدس سره و بين المعنيين فرق واضح.
و لو كان كما ذكره ره امتنع العلم بالأمور التي وجودها لغيرها كالأعراض الجزئية و الكلية و كعلم كل من العلة و المعلول بالآخر إذ مرجع كون الأعراض معقولة لنفسها كما اختاره إلى كونها موجودة لنفسها و هو محال و كذا مرجع علم العلة بمعلولها- و بالعكس على ما اختاره إلى اتحاد وجودي العلة و المعلول و وقوعهما في مرتبة واحدة و هو محال و عليك بإجادة التأمل في هذا المقام، ط مد

645 (1) و قد حصل لنا من هذا مبدأ برهان على اتحاد العاقل و المعقول كما استدل إسكندر عليه سيما على قول المصنف قدس سره و السيد السند من أن التركيب بين المادة و الصورة اتحادي لا انضمامي و هو أن النفس مادة و مدركاته صورة له و له وحدة جمعية و المادة و الصورة لهما نحو اتحاد في ذوات الأوضاع فكيف في العقليات بخلاف الموضوع و العرض فإن تركيبهما اعتباري كما تقرر و لنا براهين أخرى على هذا المطلب العظيم بعد تبيينه أما التبيين فهو أن المراد بالاتحاد هو الاتحاد بحسب الوجود لا المفهوم فإن مفاهيم المعقولات في أنفسها و مع مفهوم العاقل متغايرة و لكن وجودها واحدة فإذا سمع أن العاقل يتحد بالمعقولات لا بد أن لا يذهب الوهم إلى شيئيات المفاهيم بما هي مفاهيم بل المراد أن وجودها وجوده و إلا لكان العقل مفاهيم صرفة كتقرر الماهيات- الذي يقول به المعتزلة و أيضا ان أريد المعقولات المفصلة المأخوذة مع الوجود فوجودها متحد بظهور العاقل لا بمقام خفائه و إن أريد المعقول البسيط الذي هو العقل البسيط الإجمالي الذي هو خلاف العقل التفصيلي فلا بأس باتحاده بمقام خفائه و بعبارة أخرى مرتبة خفاء العاقل و كنه ذاته عين النحو الأعلى من كل معقول بنحو الكثيرة في الوحدة- و التفصيل في الإجمال كما أن المعقولات المفصلة مقام الوحدة في الكثرة و الإجمال في التفصيل للعاقل و المصنف قدس سره لم يرد إلا هذا إذ لو لم يقل بالمرتبتين لزمه الطريقة المنسوبة إلى ذوق المتألهين في الموجودات الخارجية و هي وحده الوجود و كثرة الموجود لتطابق العوالم و هو قدس سره متحاش عنها و أما البراهين فمنها أن المعقول مجرد و كل مجرد عاقل لذاته إن قلت المجرد القائم بذاته عاقل لذاته و المعقول قائم بالغير كالنفس قلت قيام المعقولات بالغير باطل فإن كليات الجواهر جواهر و الذاتي لا يختلف و لا يتخلف و القيام الحلولي في الصور الخيالية باطل على التحقيق فكيف في الصور العقلية و منها أنه قد مر أن إدراك الكليات مشاهدة العقول من الطبقة المتكافئة- و القدماء أيضا قالوا إياها يتلقى العقل عند إدراكه للكليات و الحدود و البراهين تنحو نحو هذه و للنفس إضافة شهودية إشراقية إليها و كل مجرد عاقل و منها أن مبدأ الاشتقاق هو المصداق الحقيقي للمشتق فالعلم هو العالم كما أن الوجود هو الموجود الحقيقي و البياض هو الأبيض الحقيقي و هكذا و الحكماء قالوا النفس تقابل العقل و مع ذلك تسمى عقلا باعتبار المعقول فإنه عقل فالنفس تسمى عقلا بالقوة حيث كان المعقول بالقوة و عقلا بالفعل حيث صار المعقول بالفعل فهو عقل أي عاقل و منها أن النفس باعتبار مقامه الشامخ و باطن ذاته فياض المعقولات المفصلة على النفس و مفيض الوجود و معطي الكمال ليس فاقدا له بل واجد إياه بنحو أعلى و هذه مقدمة برهانية بل يمكن ادعاء البداهة فيها- و هذا يثبت المطلوب سواء كان فياض العقول التفصيلية هو العقل البسيط الذي هو الملكة- أو باطن ذات النفس أو العقل الفعال و منها أن الخارج و الذهن عالمان متطابقان كتوأمين يرتضعان من ثدي واحد بلبن واحد فإذا قلت زيد في

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 321

لمعروض جوهرى مستغنى القوام فى وجوده عن ذلک العرض[٦٤٦] إذ ليس الحاصل فى تلک الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء و حصول الصورة الإدراكية للجوهر الدراک أقوى فى التحصيل و التكميل له من الصور الطبيعية فى تحصيل المادة و تنويعها و سنعود من بعد إلى دفع الشكوک التى لأجلها قد تحاشى القوم- كالشيخ الرئيس و أتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لأهل البصيرة مجال شک و اضطراب فى هذا المطلب بتوفيق الله العظيم

فصل (8) فى تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول

[أدلة المانعين لذلک]

اعلم أن الشيخ الرئيس فى أكثر كتبه نص على إبطال القول باتحاد العاقل بالمعقول و أصر على إبطال ذلک القوم غاية الإصرار و استبعد ذلک غاية الاستبعاد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 322

و نحن نذكر فى هذا الفصل ما ذكره فى بطلان هذا القول من استدلالاته و احتجاجاته على ذلک و تشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل و العاقل ثم نأخذ فى التفصى عن إشكالاته و الجواب عن احتجاجاته فلقد قال فى كتاب الإشارات إن قوما من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ و كان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلک فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها و إن كان بطل منه ذلک أبطل على أنه حال له و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون و إن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و

الخارج فهو عين مرتبة من مراتب الخارج إذ الخارج كالمكان و الخارجي كالمتمكن فكذلك الذهني عين مرتبة من مراتب الذهن أي النفس و مشاعرها إذ ليس الذهن ظرفا للذهني فهذه ستة براهين على هذا المذهب- و قد أيدته الأذواق 321 و نعم ما قال المولوي-

اى برادر تو همن انديشه اى ما بقي تو استخوان و ريشه اى

، س ره

[646] (1) هذا بناء على ما ذهب إليه الجمهور أن وجود الأعراض مباينة لوجود موضوعاتها منفكة عنه و أما بناء على ما هو الحق من كون وجودها من مراتب وجود موضوعاتها- كما صرح به في بعض ما استدل به على الحركة الجوهرية فالمسألة من نظائر مسألة اتحاد العاقل و المعقول، ط مد

حدث شیء آخر لیس أنه صار شیئا آخر علی أنک إن تأملت هذا أیضا علمت أنه یقتضی هیولی مشترکة و تجدد مرکب لا بسیط.

و قال أیضا زیادة تنبیه و أیضا إذا عقل آ ثم عقل ب أ یکون کما کان عند ما عقل آ حتی یکون سواء عقل ب أو لم یعقلها أو یصیر شیئا آخر و یلزم منه ما تقدم ذکره.

و قال فیه أیضا و کان لهم رجل یعرف بفرفوریوس عمل فی العقل و المعقولات کتابا یثنی علیه المشاءون و هو حشف کله و هم یعلمون من أنفسهم أنهم لا یفهمونه- و لا فرفوریوس نفسه و قد ناقضه من أهل زمانه رجل و ناقض هو ذلک المناقض بما هو أسقط من الأول ثم ذکر دلیلا عاما علی نفی الاتحاد بین شیئین مطلقا و قال اعلم أن قول القائل إن شیئا ما یصیر شیئا آخر لا علی سبیل الاستحالة من حال إلی حال و لا علی سبیل الترکیب مع شیء آخر لیحدث عنهما شیء ثالث بل علی أنه کان شیئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعری غیر معقول فإنه إن کان کل واحد

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 323

من الأمرین موجودا فهما اثنان متمیزان و إن کان أحدهما غیر موجود فقد بطل الذی کان موجودا.

و قال فی الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس فی علم النفس من طبیعیات الشفاء و ما یقال من أن ذات النفس تصیر هی المعقولات فهو من جملة ما یستحیل عندی فإنی لست أفهم قولهم إن یصیر شیء شیئا آخر و لا أعقل أن ذلک کیف یکون فإن کان بأن یخلع صورة ثم یلبس صورة أخری و یکون هو مع الصورة الأولی شیئا- و مع الصورة الأخری شیئا آخر فلم یصر بالحقیقة الشیء الأول الشیء الثانی بل الشیء الأول قد بطل و إنما بقی موضوعه أو جزء منه و إن کان لیس کذلک فلننظر کیف یکون فنقول إذا صار الشیء شیئا فأما أن یکون إذ هو قد صار ذلک الشیء- موجودا أو معدوما فإن کان موجودا و الثانی الآخر أما أن یکون موجودا أیضا أو معدوما فإن کان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد و إن کان معدوما فقد صار هذا الموجود شیئا معدوما لا شیئا آخر موجودا و هذا غیر معقول و إن کان الأول قد عدم فما صار شیئا آخر بل عدم هو و حصل شیء فالنفس کیف یصیر صور الأشیاء و أکثر ما هو بین الناس فی هذا هو الذی صنف لهم إیساغوجی و کان حریصا علی أن یتکلم بأقوال مخیلة شعریة صوفیة یقتصر منها لنفسه و لغیره علی التخیل و یدل أهل التمیز فی ذلک کتبه فی العقل و المعقولات و کتبه فی النفس نعم إن صور الأشیاء یحل النفس- و یحلیه و یزینه و یکون النفس کالمکان لها بتوسط العقل الهیولانی و لو کانت

النفس- صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل و الصورة هى الفعل و هى بذاتها فعل و ليس فى ذات الصورة قوة قبول شيء[٦٤٧] إنما قوة القبول فى القابل للشيء وجب أن يكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 324

النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة أخرى و أمر آخر و قد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة فإن كان ذلک الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب- فيكون القبول و اللاقبول واحدا و إن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة هى الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها و ليس من هذا شيء بل النفس هى العاقلة و العقل إنما نعنى به قوتها التى بها تعقل أو نعنى به صورة هذه المعقولات فى نفسها و لأنها فى النفس تكون معقولة فلا يكون العقل و العاقل و المعقول شيئا واحدا فى أنفسنا نعم هذا فى شيء آخر يمكن أن يكون على ما سنلمحه فى موضعه و كذلک العقل الهيولانى- إن عنى به مطلق الاستعداد للنفس و هى باقية فينا أبدا ما دمنا فى البدن و إن عنى بحسب شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بألفاظه

[مقدمة الجواب]

أقول و الذى يجب أن يعلم أولا قبل الخوض فى دفع ما ذكره الشيخ فى نفى الاتحاد بين الأمرين عاما و بين العاقل و المعقول خاصا أمران.

أحدهما أن الوجود فى كل شيء هو الأصل فى الموجودية و هو مبدأ شخصيته و منشأ ماهيته و أن الوجود مما يشتد و يضعف و يكمل و ينقص و الشخص هو هو- أ لا ترى أن الإنسان من مبدإ كونه جنينا بل نطفة إلى غاية كونه عاقلا و معقولا جرت عليه الأطوار و تبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده و شخصيته.

و ثانيهما أن الاتحاد يتصور على وجوه ثلاثة- الأول أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 325

---

[647] (1) و لو كان فيها قوة قبول صورة أخرى لزم الانقلاب المستحيل و لم يحتج إلى المادة المشتركة و لم تكن الفعليات متعاندة و التوالي باطلة فكذا المقدم أقول ما ذكره منقوض بالوجود المنبسط الذي هو فعل الواجب تعالى و فيضه المقدس و أمره الواحد كما قال\i وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ\E فإنه مع وحدته متحد بالماهيات المختلفة الإمكانية و ليس في ماهية إمكانيه كالإنسان قوة قبول ماهية أخرى كالفرس و لا تنقلب ماهية إلى ماهية و السر أن الوجود المنبسط ليس له وحدة محدودة إذ له مراتب متفاوتة بالأشد و الأضعف و غيرهما و كذلك النفس الناطقة إذ لهما وحدة حقة ظلية\i أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَ\E و إن قال الشيخ إن كل وجود متحد بماهيه مباين لوجود آخر متحد بماهيه أخرى و يكون تباين الوجودات حينئذ- بتمام ذواتها البسيطة إذ لا تركيب فيها كما مر غير مرة لزم محذورات كثيرة منها شبهة ابن كمونة و حينئذ يتبين شناعة البينونة و لا يبقى توحيد كما لا يخفى و لهذا أول بأن الحكم بالبينونة على الوجودات باعتبار ما اتحد بها من الماهيات لا بالذات، س ره

و هذا لا شک فی استحالته لما ذکره الشیخ من دلائل نفی الاتحاد.

و الثانی أن یصیر مفهوم من المفهومات أو ماهیة من الماهیات عین مفهوم آخر- مغایر له أو ماهیة أخری مغایرة لها بحیث یصیر هو هو أو هی هی حملا ذاتیا أولیا و هذا أیضا لا شک فی استحالته فإن المفهومات المغایرة لا یمکن أن تصیر مفهوما واحدا- أو یصیر بعضها بعضا بحسب المفهوم ضرورة أن کل معنی غیر المعنی الآخر من حیث المعنی مثلا مفهوم العاقل محال أن یصیر عین مفهوم المعقول نعم یمکن أن یکون وجود واحد بسیط یصدق علیه أنه عاقل و یصدق علیه أنه معقول حتی یکون الوجود واحدا- و المعانی متغایرة لا تغایرا یوجب تکثر الجهات الوجودیة.

و الثالث صیرورة موجود بحیث یصدق علیه مفهوم عقلی و ماهیة کلیة بعد ما لم یکن صادقا علیه أولا لاستکمال وقع له فی وجوده[٦٤٨] و هذا مما لیس بمستحیل بل هو واقع فإن جمیع المعانی المعقولة التی وجدت متفرقة فی الجماد و النبات و الحیوان- یوجد مجتمعة فی الإنسان الواحد.

لا یقال هذه المعانی الحیوانیة و النباتیة و الجمادیة إنما وجدت فی الإنسان- بحسب کثرة قواه لا بحسب قوة واحدة.

لأنا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمنة لقواه فإن جمیع قوی الإنسان المدرکة و المحرکة یفیض علی مادة البدن و مواضع الأعضاء عن مبدإ واحد بسیط هو نفسه و ذاته الحقیقیة و تلک القوی کلها فروع ذلک الأصل و هو حس الحواس

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 326

و عامل الأعمال کما أن العقل البسیط الذی أثبته الحکماء هو أصل المعقولات المفصلة- و سینکشف لک فی هذا الکتاب أن العقل الفعال فی أنفسنا هو کل الموجودات بمعنی أن ذاته بذاته مصداق حمل جمیع المعانی الکلیة التی تکون موجودة فی صور المکونات التی فی العالم و بالجملة فکون وجود أو موجود واحد هو بصدد الاستکمال بحیث یصدق علیه و یحمل علی ذاته بذاته معنی من المعانی لم یکن صادقا محمولا علی ذاته لیس بمستنکر کما قیل لیس من الله بمستنکر أن یجمع العالم فی واحد.

[الجواب عن الأدلة]

---

[648] (1) و ذلك في الجوهر المجرد النفسي لإعداد حركات فكرية و إلقاء خواطر ربانية و ملكية كإشراقات العقل الفعال فإذا عقل الوجود المطلق البسيط المبسوط تحول وجوده إليه و كذا إذا عقل أنه الحياة السارية و النور المنبسط و أنه العلم و الإرادة و العشق في غيرها لست أقول يتحول إلى بوجودها النفسي الذاتي بل إلى بوجودها الرابطي و إشراقها العقلي بعد أو قرب و لا أقول باتحاد مفهوم النفس بمفاهيمها بل أقول وجودها متحد بوجود النفس و الوجودات المتحول ثابتة في صقع العقل الفعال و النفس تترقى و تتحد بها لإعداد ذكرناه، س ره

إذا تقرر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ أما دليله العام المذكور فى الإشارات فقوله إن كان كل واحد من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان.

قلنا إن هذا غير مسلم لجواز أن يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى- موجودة بوجود واحد فإن الحيوان و الناطق معنيان متغايران يمكن انفكاک أحدهما عن الآخر و هما مع ذلک موجودان بوجود واحد فى الإنسان و كذا دليله العام المذكور فى الشفاء فإن قوله إذا صار الشىء شيئا آخر فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلک الشىء موجودا أو معدوما إلخ قلنا نختار أنه يكون موجودا و قوله فإن كان موجودا فالثانى الآخر إما أن يكون أيضا موجودا أو معدوما قلنا نختار أنه أيضا يكون حينئذ موجودا قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد و لا استحالة فى كون معانى متغايرة موجودة بوجود واحد و السند ما مر و لو كان يجب أن يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معانى متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الإنسانية مع بساطته جوهرا موجودا- عالما قادرا محركا سميعا بصيرا حيا بل الذات الأحدية الواجبية التى هى مصداق جميع المعانى الكمالية و الصفات الحسنى الإلهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه أصلا.

و أما حجتاه الخاصتان بالعاقل و المعقول فالذى ذكره فى الإشارات من قوله- فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ و كان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 327

هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلک.

قلنا نختار أنه لم يبطل كونه حينئذ عند ما عقل آ و اتحد به إلا ما هو من باب القصور و النقص كالصبى إذا صار رجلا فإنه لم يزل منه شىء إلا ما هو أمر عدمى- كما اعترف به الشيخ فى فصل من إلهيات الشفاء عند ما يبين أقسام كون الشىء من شىء- حيث قال هناک إن كون الشىء من الشىء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرک إلى الاستكمال بالثانى كالصبى إنما هو صبى لأنه فى طريق السلوک إلى الرجلية مثلا فإذا صار رجلا لم يفسد و لكنه استكمل لأنه لم يزل عنه أمر جوهرى و لا أيضا أمر عرضى إلا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد ما إذا قيس إلى الكمال الآخر و الثانى بأن يكون الأول ليس طباعه أنه يتحرک إلى الثانى و إن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته و لكن من جهة حامل ماهيته و إذا كان منه الثانى لم يكن من جوهره الذى بالفعل إلا بمعنى بعد و لكن كان من جزء جوهره و هو الجزء الذى يقارن القوة مثل الماء إنما يصير هواء بأن يخلع عن هيولاه صورة المائية و يحصل لها صورة الهوائية و القسم الأول كما لا يخفى عليک يحصل فيه الجوهر الذى للأول بعينه فى الثانى و القسم الثانى لا

يحصل الذى فى الأول بعينه للثانى بل جزء منه و يفسد ذلک الجوهر هذا كلامه بعينه و هو صريح فى أن كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الأول بعينه متحدا بالثانى و هو هو كما كان مع أمر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمى كون الشيء من الشيء قوله فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها قلنا ليس الأمر كما زعمه فإن ذلک إنما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالى لم يكن قبل هذا التعقل و العجب من الشيخ مع عظم شأنه و قدره حيث حكم بأن النفس الإنسانية- من مبدإ كونها بالقوة فى كل إدراک حتى الإحساس و التخيل إلى غاية كونها عاقلا بالفعل فى أكثر المعقولات بل فى كلها كما هو شأن العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الأشياء التى لم يكن صادقا عليها فى أوائل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 328

٦٤٩

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج3 ؛ ص328

الفطرة حتى كانت نفوس الأنبياء ع و نفوس المجانين و الأطفال بل الأجنة فى بطون الأمهات فى درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية و حقيقتها و إنما الاختلاف فى عوارض غريبة لاحقة للوجود الذى لها نعم لو قيل[٦٥٠] إن هذه الكمالات الوجودية- كأصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الإنسانية و ماهيتها فذلک كما قيل بشرط أن يعلم أن زيادة الوجود على الماهية كما ذكر مرارا ليست إلا بحسب التصور و المفهوم لا بحسب الحقيقة و الكون فإن الوجود هو الأصل فى التحقق و الماهية تابعة له و قوله و إن كان بطل منه ذلک أبطل على أنه حال له و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شيء من مقوماته و لا من وجود ذاته إلا ما يتعلق بالنقص و العدم بأنه كان ناقص الجوهر فاشتد فى تجوهره و ليس هذا كسائر الاستحالات التى يقع فيها الانتقال من صفة وجودية إلى ما يعانده كالماء إذا صار هواء و البارد إذا صار حارا و قوله و إن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس أنه صار شيئا آخر على أنک إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضى هيولى مشتركة و تجدد مركب لا بسيط.

---

649 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.

650 (1) يفرق بين الذات وجودا و الذات ماهية فيقال إن هذه الكمالات زائدة على ذاتها ماهية لا على ذاتها الوجودية كما يقال في العقول المفارقة إن كمالاتها كعلمها و إرادتها و قدرتها و غير ذلك عين ذاتها أي وجودا إذ لا حالة منتظرة لها و زائدة على ذاتها أي ماهية لا وجودا إذ الماهية من حيث هي أينما كانت ليست إلا هي، س ره

قلنا قد مر أن الذى قد بطل كان أمرا عدميا من قبيل القوة و الاستعداد- على أن لنا أن نقول كما حققناه فى معنى كون الحركة فى مقولة و أن أى المقولات يقع فيها الحركة من إثبات فرد تدريجى الوجود لمقولة الكيف و الكم[٦٥١]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 329

بل الجوهر أيضا يجوز أن يكون ذات الشيء بحيث يتجدد و يتطور فى نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتا و وجودا و يحدث شيء آخر منفصل الوجود و الذات عنه بل كاشتداد الحرارة فى نفسها فإن ذات الحرارة لو كانت فى كل آن من الآنات المفروضة فى زمان حركته الاشتدادية موجودا بوجود آخر يلزم منه تتالى الآنات و تركب المسافة و الحركة من الغير المنقسمات و هو محال قد علمت استحالته فى مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر و له فى كل جزء من أجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من أن مراتب الحرارة أنواع متخالفة كما بيناه و مع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجى فليس بمحال كون معان مختلفة متحدة فى الوجود بمعنى أنها منتزعة مفهوما عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهوما عن موجودات كثيرة إنما المحال اتحاد حرارة أخرى بالفعل مع حرارة أخرى بالفعل و كذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتا واحدة موجودة لأن كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل و مع محال أن يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه و كذا كل ماهية لها حد خاص و مفهوم محصل يمتنع أن يصير ماهية أخرى لها حد آخر و مفهوم محصل آخر لامتناع أن يحمل على مفهوم الإنسان- مفهوم الفرس حملا ذاتيا أوليا كيف و كل ماهية من حيث هى ليست إلا هى- و أما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى و المفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا إلا ما ساق إليه البرهان فى بعض الماهيات كماهية الواجب و الممكن و القوة و الفعل و الجوهر و العرض و كالمتضادين و الأعدام و الملكات و نحوها مما قام البرهان على أنها لا يمكن أن تكون موجودة بوجود واحد.

و قوله هذا أيضا يقتضى هيولى مشتركة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 330

---

[651] (2) هو الفرد المتصل الذي من مبدإ الحركة إلى منتهاها فإن للمقولة التي فيها الحركة ثلاثة أصناف من الأفراد أحدها هذا و هو تدريجي زماني من السكون إلى السكون- و الثاني أفراد زمانية هي أبعاض ما فيه الحركة المنقسم إليها قسمة وهمية و الثالث أفراد آنية و هي التي يقال إن للمتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة فرد غير الفرد الذي في آن القبل و غير الفرد الذي في آن البعد و معلوم أن الصنف الأول هو الفرد الواحد- الذي في عين وحدته ذو مراتب متفاوتة بالكمال و النقص في الوجود و يصدق عليه مفاهيم مختلفة، س ره

قلنا نحن لا نمنع أن يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجود ذاته فی الاستکمال تعلق ما بجوهر مادی واقع تحت الحرکة و الزمان[٦٥٢] و أما قوله و تجدد مرکب لا بسیط فغیر مسلم إن أراد به المرکب الخارجی فی ذاته لأن کل وجود صوری لا ترکیب فیه خارجا سیما الذی قد تهیأ لأن یصیر عقلا بالفعل و إن أراد به النوع الخارجی المرکب منه و من المادة البدنیة فهو مسلم و لا انتقاض فی ذلک و أما الحجة الخاصة الأخری التی ذکرها فی الشفاء فقوله لو کانت النفس- صارت صورة شیء من الموجودات بالفعل إلی قوله و قد نراها تقبل صورة أخری.

قلنا فی تحقیق هذا المقام إن النفس فی أول ما أفیضت علی مادة البدن کانت صورة شیء من الموجودات الجسمانیة[٦٥٣] فکانت کالصور المحسوسة و الخیالیة لم یکن فی أول الکون صورة عقلیة لشیء من الأشیاء کیف و من المحال أن یحصل من صورة عقلیة و مادة جسمانیة نوع جسمانی واحد کالإنسان بلا توسط استکمالات و استحالات لتلک المادة إذ ذاک عندی من أمحل المحالات و أشنع المحذورات فإن وجود المادة القریبة للشیء من جنس وجود صورته إذ نسبة الصورة إلیها نسبة الفصل المحصل- للجنس القریب إلیه فالنفس فی أوائل الفطرة کانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أن فی قوتها السلوک إلی عالم الملکوت علی التدریج فهی أولا صورة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 331

شیء من الموجودات الجسمانیة و فی قوتها قبول الصور العقلیة و لا منافاة بین تلک الفعلیة- و هذا القبول الاستکمالی لما مر من حکایة قول الشیخ إن وجود الشیء من شیء قد یکون بطریق الاستکمال و هو سلوک السلسلة الطولیة و قد یکون بطریق التفاسد و هو سلوک السلسلة العرضیة کما فی المعدات فالصورة النفسانیة الحسیة کمادة للصورة الخیالیة و هی کمادة للصور العقلیة و هو أول ما یفیض علیها أوائل المعقولات ثم ثوانیها علی التدریج صائرة إیاها کما أشرنا إلیه و سنزیدک إیضاحا أیضا.

فقوله لیس فی ذات الصورة قوة قبول شیء.

---

652 (1) أي المادة بمعنى المتعلق، س ره

653 (2) أي صورة نوعية له فكانت كالصور المحسوسة بل أنزل منها في الفعلية لقبول النفس التحولات الاستكمالية دونها لتأبيها و تعصيها عن القبول و لذا قال تعالى\i خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِيفاً\E و إن كان ذلك القبول و هذا الضعف خيرا من تلك الفعلية بكثير و لا يخفى أن ظاهر جواب المصنف لا يطابق إيراد الشيخ لأن الصورة في كلام المصنف قدس سره هي الصورة النوعية و في كلام الشيخ الصورة المعقولة بدليل كلمة صارت و كلمة حينئذ و كلمة أيضا- لكن مراد المصنف قدس سره دفع ما هو منطوق كلام الشيخ و ما هو مفهومه بجريان المناط و هو أن النفس قبل أن تعقل شيئا صورة و الصورة تأبى عن قبول صورة أخرى أجاب بما أجاب، س ره

قلنا لا نسلم بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل فى النوع البسيط[٦٥٤].

قوله إنما القبول فى القابل للشىء.

قلنا نعم و لكن بمعنى آخر القبول قد يعنى الانفعال التجددى الذى يكون لحدوث مقابل الشىء كالمتصل إذا صار منفصلا و الماء إذا صار هواء و أما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشىء الصورى يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى اشتداده فى الكمالية و بالجملة القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجى للشىء و قد يكون مصحوبا للعدم الذهنى له و الأول شأن المادة القابلة[٦٥٥] و الثانى شأن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 332

الصورة المتعلقة بها[٦٥٦] و أما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر.

و قوله فإن كان ذلک الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول و اللاقبول واحدا.

قلنا ذلک الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحادا فى الوجود لأن المراد من صورة الشىء عندنا هو وجود ذلک لا المفهوم الكلى منه فالصورة لكل شىء لا تكون إلا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقا لمعان كثيرة كمالية و قد لا تكون كذلک كما أنه قد يكون وجودا قويا شديدا و قد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس إذا قويت تصير مصداقا لمعان كثيرة كل منها إذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسمانى كالفرس المعقول و الشجر المعقول و الأرض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية إذا وجدت فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 333

---

654 (1) و في الحقيقة هذا القبول الاستكمالي الذي هو غير مصاحب للعدم الخارجي المقابل ليس قبولا بل اضمحلال وجود تحت وجود بمعنى اشتداده و لو كان قبول هنا فبمعنى الاتصاف كما في القبول الذي في الملزوم و اللازم كما مر فيمكن تسليم عدم قبول فعلية لفعلية و مع هذا لا يضر الاتحاد لعدم توقفه عليه، س ره

655 (2) الأول في الخلع و اللبس و الثاني في التغير الاستكمالي الطولي و كون الأول مصحوبا بالعدم الخارجي للشيء واضح و أما كون الثاني مصحوبا للعدم الذهني فلأن الشيء هنا موجود و المفقود كماله المترقب و هو في الذهن هذا إذا اعتبر العدم بالنسبة إلى ما بعد و يمكن أن يعتبر بالنسبة إلى ما قبل فإن المعدوم من الشيء ليس ذاته لأنه تغير استكمالي و لبس ثم لبس بل نقصه أو مفهومه بما هو ناقص و هو أمر ذهني، س ره

656 (1) أي من حيث التعلق بها فيه إشارة إلى أن القبول في الصورة للصورة الكمالية في السلسلة الطولية العروجية باعتبار التعلق بالمادة و إلا فلا قبول و لا تحول في الصورة من حيث هي صورة كما قال و أما الصورة البريئة إلخ و لتعلق ما بالهيولى يتصحح قبول التحول من العقل بالفعل إلى العقل الفعال في الكمال و منه إلى ما شاء الله بل الصور المحدودة المثالية لا تقبل الاستكمال لتجردها عن الهيولى و من هنا ليست الآخرة دار الترقي و الاستكمال و إن صار شاهدها و مشهودها أصفى بحسب طول العهد عن الدنيا و شدة الإقبال على العقبي فإن الدنيا مزرعة الآخرة و الآخرة دار الحصاد

گندم أز گندم بروید جو ز جو

لكن تصفية كتصفية الحبوب عن التبن و النخالة تجوز و الجواب الأوضح أن يقال نحن أيضا نقول الصورة لا تقبل الصورة الأخرى من حيث الماهية كيف و عرف الشيخ صورة الشيء بماهيته التي هو بها هو و الماهمية لا تصير ماهية أخرى و الوجود يقبل الضعف و الشدة و القبول المصحوب للقوة الانفعالية موجود باعتبار مادة البدن و هيولاه كما التزم قدس سره قبل هذا بأسطر كيف و العقل الهيولاني في النفس للمعقولات كالهيولى الأولى للطبيعيات و التزام القبول بمعنى الاتصاف توسيع لدائرة الجواب، س ره

الخارج أعنى فى المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادى و إذا وجد المعقول منها فى عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلى لا يلزم أن يكون صورة ذاته[٦٥٧] أو نحو وجوده العقلى بل معنى من المعانى المتحدة به على وجه أعلى و أشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الدنية لأن الوجود العقلى وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الأجسام و ما فيها.

و قوله و إن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة إن كانت هى الصورة المعقولة- قد صارت غير ذاتها.

قلنا لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال و النقص أو بالمعنى و المفهوم مع بقاء الوجود الذى كان و قد صار أفضل و أشرف.

و قوله بل النفس هى العاقلة و العقل إنما يعنى به قوتها التى بها يعقل أو يعنى به صور هذه المعقولات و لأنها فى النفس تكون معقولة فلا يكون العقل و العاقل و المعقول شيئا واحدا.

قلنا أما كون المعنى الأول هو العقل بالفعل فغير صحيح لأن تلك القوة سواء أريد بها استعداد النفس[٦٥٨] أو ذاتها الساذجة[٦٥٩] عن صور المعقولات فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 334

ذاتها محال أن يكون هى بعينها عين العقل بالفعل و إلا لكان شىء واحد بعينه قوة و فعلا جهلا و علما و أما كون تلك الصور المعقولة عقلا بالفعل على ما زعمه من أن الجوهر النفسانى الذى هو صورة كمالية للحيوان البشرى اللحمى كان عاقلا لها و هو فى ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته و أوضحنا فساده من الجانبين- أما من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صور عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها و أيضا ثبوت الشىء للشىء مطلقا كما أنه فرع لثبوت المثبت له إن ذهنا فذهنا و إن خارجا فخارجا لأن البرهان قائم على أن ما هو معدوم فى ظرف من ظروف الوجود أو فى عالم من العوالم فلا يمكن وجود شىء آخر له فى ذلك الظرف أو العالم ضرورة أن الموجود لا يوجد إلا لموجود لا لمفقود

---

657 (1) أي وجود المعقولات إشراقات ذات النفس و ظهور ذاتها لا أن وجودها كنه ذات النفس و مقام اللطيفة الخفية فوجودها الظهوري وجود المعقولات بلا تجاف، س ره

658 (2) فكما أن الموجود الحقيقي هو الوجود و الموجود المجازي المشهوري هو الماهية- و الأبيض الحقيقي هو البياض و المشهوري هو الموضوع كذلك العقل بالفعل هو الصورة المعقولة لا النفس التي عندهم موضوعها بل هي بالقوة في معقوليتها لنفسها و لذا أجاب قدس سره في كتبه عن إشكال كون العقل الهيولاني بالقوة في كل المعقولات مع كونه عقلا لنفسه و معقولا لنفسه قبل كونه عاقلا لأوائل المعقولات و ثوانيها بأن عاقليته لنفسه أيضا قوة العاقلية و إن كان علم بنفسه توهمي و خيالي، س ره

659 (3) إن قلت ذاتها الساذجة جعلها الشيخ عاقلة قلت لا بل العاقلة عند ذاتها- من حيث الإضافة إلى المعقولات بحيث يكون الإضافة داخلة و المضاف إليه خارجا، س ره

فكذلک حال الوجود العقلی للموجود فی عالم العقل فإن الوجود العقلی الصرف المجرد عن المواد و علائقها لا یمکن ثبوته لشیء إلا و له فی ذاته مثل هذا الوجود بأن یکون عقلا و معقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا یثبت إلا لمعقول بالفعل کما أن المعقول بالقوة و هو الصور المادیة لا یثبت إلا لمعقول بالقوة کالأجسام و المقادیر التی هی ذوات الأوضاع فقد علم أن النفس قبل أن تصیر ذاتا معقولة لا یثبت لها صورة من العقلیات- اللهم إلا بالقوة کالصور الخیالیة و الوهمیة قبل أن أشرقت علی الخیال و علی تلک الصور نور العقل الفعال و أما من جانب تلک الصور العقلیة[660] فقد علمت بالبرهان الذی ألهمنی الله به أن تلک الصور بعینها مع قطع النظر عن جمیع ما عداها هی معقولة الهویات فی ذاتها سواء وجد شیء فی العالم عقلها أو لم یوجد فإذا کانت هی مع قطع النظر عن تلک النفس معقولة فهی فی حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة کانت النفس متحدة بها و هذا هو مطلوبنا.

و اعلم أن الشیخ مع کونه من أشد المصرین فی إنکار القول باتحاد العاقل

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 335

و المعقول فی سائر کتبه لکن قد قرر هذا المطلب فی کتابه الموسوم بالمبدإ و المعاد و أقام الحجة علیه فی الفصل المترجم بأن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و لست أدری هل کان ذلک علی سبیل الحکایة لمذهبهم لأجل غرض من الأغراض أو کان اعتقادیا له لاستبصار وقع له من إضاءة نور الحق من أفق الملکوت و الذی ذکره المحقق الطوسی فی شرح الإشارات اعتذارا عن إیراد الشیخ هذا المذهب هناک و قد سماه هذا الشارح حین شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا أنه قد صنف هذا الکتاب تقریرا لمذهب المشائین من أصحاب المعلم الأول فی المبدإ و المعاد حسب ما اشترطه فی صدر تصنیفه ذلک فعلی ما ذکره یعلم أن تحقیق هذا المطلب الشریف کان وقفا علی الأوائل- لم یتوارثه أحد من علماء النظار أولی البحث و الاعتبار لو لا أن من الله به علی بعض الفقراء المساکین و شرح صدره بقوة العزیز الحکیم

فصل (9) فی قول المتقدمین أن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال[661]

[أدلة المانعین عن ذلک]

---

[660] (1) حاصله أن تلک الصورة العقلیة و إن کانت عقلا بالذات إذ علمت أن النفس عقل بسببها عندهم إلا أن الصورة عقل لذاتها لا عقل للنفس العاریة، س ره

[661] (1) اعلم أن للعقل الفعال وجودا في نفسه و وجودا لأنفسنا إنما تتحد بوجوده لأنفسنا- لا بوجوده في نفسه لنفسه و لوجوده لأنفسنا مراتب لا نهایة لها و إن کان ذاته بذاته واحدة- فالتعدد في ظهوره فإذن لا یلزم ما ذکروه من أنه یلزم أن یعلم النفس جمیع ما یعلم العقل الفعال و أن یعلم کل نفس متحدة به جمیع ما یعلم نفس أخری متحدة به و لا ما ذکره الشیخ الرئیس، س ره

إن المشهور فی کتب القوم من حکماء الدورة الإسلامیة أن هذا المذهب أیضا کالمذهب الأول باطل فإنه أیضا قریب المأخذ من الأول فذکروا فی بطلانه أن العقل الفعال إما أن یکون شیئا واحدا بعیدا عن التکثر أو یکون ذا أجزاء و أبعاض- و الأول یوجب أن یکون المتحد به لأجل تعقل واحد عقل جمیع المعقولات لأن المتحد بالعاقل و لجمیع المعقولات لا بد و أن یعقل کل ما یعقله و إن کان یتحد

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 336

ببعضه لا بکله وجب أن یکون للعقل الفعال بحسب کل تعقل ممکن الحصول للإنسان جزء لکن التعقلات التی یقوی البشر علیها غیر متناهیة فإذن العقل الفعال مرکب من أجزاء مختلفة الحقائق غیر متناهیة لأن المعقولات المختلفة الحقائق غیر متناهیة- ثم کل من تلک المعقولات یمکن حصولها للأنفس الغیر المتناهیة فیکون تعقل زید مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فإذن یکون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غیر متناهیة- متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غیر متناهیة کل منها غیر متناهیة متحدة بالنوع- و هذا مع ما فیه من المحالات یلزمه محال من جهة أخری و هو أن تلک المتحدات بالنوع لا یتمایز بالماهیة و لوازمها بل بالعوارض الممکنة الافتراق و ذلک لا یجوز إلا بسبب المادة و العقل الفعال مجرد عنها فأجزاؤه أولی بالتجرد فهی غیر متمایزة بالعوارض فهی غیر متکثرة فالعقل الفعال بسیط و قد فرض مرکبا هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذکره المتأخرون فی کتبهم مطبقین علی بطلان هذا المذهب و إلیه أشار الشیخ فی الإشارات بعد حکایة هذا المذهب بقوله و هؤلاء بین أن یجعلوا العقل الفعال متجزیا قد یتصل منه شیء دون شیء أو یجعلوا اتصالا واحدا به یجعل النفس کاملة واصلة إلی کل معقول.

[تحقیق الأمر]

أقول هذا المذهب کالذی قبله لما کان منسوبا إلی العلماء الفاضلین المتقدمین فی الحکمة و التعلیم لا بد و أن یکون له وجه صحیح غامض یحتاج تحقیقه إلی بحث شدید و تفحص بالغ مع تصفیة للذهن و تهذیب للخاطر و تضرع إلی الله تعالی و سؤال التوفیق و العون منه و قد کنا ابتهلنا إلیه بعقولنا و رفعنا إلیه أیدینا الباطنة- لا أیدینا الداثرة فقط و بسطنا أنفسنا بین یدیه و تضرعنا إلیه طلبا لکشف هذه المسألة و أمثالها طلب ملتجیء ملجأ غیر متکاسل حتی أنار عقولنا بنوره الساطع و کشف عنا بعض الحجب و الموانع فرأینا العالم العقلی موجودا واحدا یتصل به جمیع الموجودات التی فی هذا العالم و منه بدؤها و إلیه معادها و هو أصل المعقولات و کل الماهیات- من غیر أن یتکثر و یتجزی و لا أن ینقص بفیضان شیء منه و لا أن یزداد باتصال شیء إلیه لکن موضع إثبات هذا الجوهر و أحکامه لیس هاهنا بل سیأتی من ذی

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 337

قبل أن شاء الله تعالى و الذى يليق أن يذكر هاهنا ما يسكن به صولة إنكار المنكرين- لاتصال النفس بذلك العالم فى إدراك كل معقول و يضعف به شدة استبعادهم إياه- عن سنن الصواب أمور ثلاثة.

أحدها أنه قد مر أن النفس إذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقلية و قد فرغنا من إثباته بالبرهان و حللنا الشكوك التى فيه.

و ثانيها أن العقل هو كل الأشياء المعقولة و البرهان عليه مما أقمناه فى موضع آخر و معنى كونه كل الأشياء المعقولة ليس أن تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد صارت مجتمعة واحدة[٦٦٢] فإن ذلك ممتنع فإن الماهية الفرسية لها وجود فى الخارج مع مقدار و وضع و لون و مادة و لها أيضا وجود عقلى خاص مع لوازم و صفات عقلية يتحد معه فى ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية و أجزائها بالوجود الخاص بها إما خارجا أو عقلا فكما أن لكل من النوعيات وجودا حسيا يتمايز به أشخاصها و يتزاحم تزاحما مكانيا كذلك لكل منها وجود عقلى مخصوص- يتباين بحسبه أنواعها و يتزاحم فى ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا و من النبات شيئا آخر جعلا و وجودا بل المراد أنه يمكن أن يكون جميع الماهيات- الموجودة فى الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية و فى العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا بوجود واحد عقلى هو بعينه جامع جميع المعانى مع بساطته و وحدته.

و ثالثها أن وحدة العقول ليست وحدة عددية هى مبدأ الأعداد كوحدة الجسم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 338

مثلا و وحدة السواد و اللون أو الحركة بل وحدة أخرى و الفرق بين الوحدتين فى المعنى أن هذه الوحدة التى فى الأجسام و الجسمانيات إذا فرض أن يوجد أخرى مثلها صار المجموع أعظم أو أكثر فإن الجسمين أعظم من جسم أحدهما و كذا السوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لا بد و أن يحصل تغير فى الوجود و هذا بخلاف الوحدة العقلية فإنا لو فرضنا وجود ألف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد فى وحدته كحال ذلك الألف فى كثرته مثال ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو مثله فى الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع و المقدار و الأين و غيرها فلم تجده فى ثانويته و

---

[662] (1) أي صارت الأشياء شيئا واحدا فإن المتعدد بهذا المعنى محال و ليس أيضا معناه- أن الوجودات من غير أن تصير مجتمعة في واحد كانت واحدة حيث إنها كعكوس و أظلال لواحد فإن هذا معنى الوحدة في الكثرة و كلامنا في الكثرة في الوحدة و هذا في مقام الفعل و الظهور و كلامنا في مقام الذات و الخفاء فالمعنى أن العقل وجود واحد بسيط هو النحو الأعلى لكل الأشياء المعقولة و هو بوحدته و بساطته يعادل الكل التي هي أيضا ظهوراته و شئونه و هو رتقها و هي فتقه و هو أنهاه و هي نشره، س ره

لا المجموع فی اثنینیته إلا کما تجد الأول فی وحدته و لذلک قال صاحب التلویحات- صرف الوجود الذی لا أتم منه کلما فرضته ثانیا فإذا نظرت إلیه فإذن هو هو إذ لا میز فی صرف شیء[٦٦٣] فإذا تقررت هذه المسائل فنقول إن النفس الإنسانیة من شأنها أن تدرک جمیع الحقائق و تتحد بها کما علمت و من شأنها أن یصیر عالما عقلیا فیه صورة کل موجود عقلی و معنی کل موجود جسمانی فإذا فرض أن

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 339

یوجد فیها معنی من المعانی العقلیة کمعنی الفرس العقلی مثلا و قد قررنا أن المعنی العقلی الواحد بالحد و النوع دون التشخص و الوضع لا یمکن تعدده بالوجود إلا بأمر زائد علی معناه و حده فالفرس العقلی الموجود فی العقل الفعال و الفرس العقلی الموجود فی النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا یمکن تعددهما من جهة المعنی و الحقیقة بل من جهة زائدة علی الحد و الحقیقة فما فی النفس و ما فی العقل الفعال- من الفرس العقلی أمر واحد و قد مر أیضا أن النفس یتحد بکل صورة عقلیة أدرکتها فیلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فیه کل شیء من هذه الجهة لا من جهة ما لم یدرکه من العقلیات فکل نفس أدرکت صورة عقلیة اتحدت مع العقل الفعال اتحادا عقلیا من تلک الجهة و لما کانت المعانی کلها موجودة فیه بوجود واحد من غیر لزوم تکثر فیه و هی مما یصح أن یوجد فی أشیاء متفرقة فکما لا یلزم من صیرورة تلک المعانی متکثرة الوجود فی مواطن أخری غیر موطن العقل کون العقل منقسما متجزیا بسبب وجودها فیه وجودا مقدسا من شوب الکثرة و التجزئة- فکذلک لا یلزم من اتحاد النفوس الکثیرة من جهة کمالاتها المتفننة بالعقل الفعال- تجزیة العقل الفعال و لا یلزم أیضا نیل کل من النفوس کل کمال و کل فضیلة- و من أشکل علیه ذلک فلذهوله عن کیفیة الوحدة العقلیة[٦٦٤] و قیاسها علی الوحدة العددیة أ لا تری أن الإنسان متحد بالحیوان و کذا الفرس و الثور و الأسد کل منها متحد مع ما یتحد به الآخر ثم لا یلزم من ذلک اتحاد بعضها مع بعض و ذلک لأن وحدة الحیوان وحدة مرسلة و الوحدة المرسلة یمکن فیها اتحاد المختلفات بحسبها و کذلک

---

[663] (1) هذا قیاس برهاني صورته هکذا صرف الوجود صرف الشيء و کل صرف شيء لا میز فیه أما الصغری فواضح و أما الکبری فلاستلزام الخلف لأن صرف البیاض مثلا أي نفسه بلا شوب و خلط بغیره من الغرائب و الأجانب عن ذاته إذا فرض اثنین مثلا فإما أن یکون التعدد بالموضوع و إما أن یکون الموضوع واحدا و الزمان متعددا أو غیر ذلک و علی أي تقدیر لم یکن ما فرض صرفا صرفا بل مخلوطا بالغیر هذا خلف فالبیاض الصرف الذي عقلته عقلته بالحدد و الحقیقة و الذي عقله زید و الذي عقله العقل الفعال واحد و هو هما بعینه و هما هو بعینهما لا أنهما أمثال کما ألزم الشیخ و غیره و إلا لکانت أفرادا فلم یکن کلیا عقلیا- و نقلنا الکلام إلی القدر المشترک بینهما و یتسلسل فکما أن إنصاف الأقطار متحدة النهایات في المرکز کذلک الخطوط الشعاعیة المعنویة من العقول متحدة في المعقول و کذلک المعلوم الحضوري من کل نفس فمدلول أنا لي کمدلوله لغیري بعد التعریة من الطواري، س ره

[664] (1) فإنها وحدة حقة ظلیة\i أَ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَ\E فالعقلي الکلي موجود ذو شئون- فکل تعین معقول شأن ذاتي له فإذا اتحد العاقل بشأن منه لا یلزم اتحاده بالشئون الأخری- و الاتحاد بمعنون لا یلزم منه الاطلاع علی عنواناته أ لا تری أن النفس علم و قدرة و إرادة- و عشق بذاته لذاته و غیر ذلک و کل نفس یعلم ذاته و لا ینفک عن ذاته و مع ذلک لا یعلم هذه بل کل موجود یعلم الواجب و لا یعلم بالعلم، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 340

حال الوحدة العقلية لا يأبى عن اجتماع المعانى الكثيرة فيها فالحيوان العقلى كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية

[كلام المعلم الأول و الجواب عنه]

قال المعلم الأول فى كتاب أثولوجيا إن العالم الأعلى هو الحى التام- الذى فيه جميع الأشياء لأنه أبدع من المبدع الأول التام ففيه كل نفس و كل عقل- و ليس هناك فقر و لا حاجة البتة لأن الأشياء التى هناك كلها مملؤة غنى و حياة- كأنها حياة تغلى و تفور و جرى حياة تلك الأشياء إنما ينبع عن عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم.

و قال فيه أيضا إن اختلاف الحياة و العقول هاهنا إنما هو لاختلاف حركات الحياة و العقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة إلا أن بعضها أنور و أشرف من بعض[٦٦٥] و ذلك أن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشد نورا من بعض و منها ما هو ثان و ثالث فلذلك صار بعض العقول التى هاهنا إلهية- و بعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة و أما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا و عقل الفرس فرس و لا يمكن أن يكون الذى يعقل الفرس إنما هو عاقل الإنسان فإن ذلك محال فى العقول الأولى[٦٦٦] فالعقل الأول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 341

إذا عقل شيئا كان هو و ما عقله شيئا واحدا[٦٦٧] فالعقل الأول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا و حياة نوعية و كانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة فكذا العقل الشخصى ليس بعادم للعقل المرسل فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن فى بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الأول و كل جزء من أجزاء العقل- هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشىء الذى هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة- فإذا صار بالفعل

---

[665] (1) مراده باختلاف حركات الحياة اختلاف حركات المواد و اختلاف الأمزجة و أما جعل الحركة هي الصدور و الجهات هي الجهات الفاعلية من الوجوب و الإمكان و نحوهما- كما سيذكر المصنف قدس سره فمع بعده يناسب الاختلاف النوعي في المعاليل لا الشخصي و اختلاف العقول الناطقة و الإلهية في كلام المعلم ليس نوعيا و اختلاف الغير الناطقة معها- و في أنفسها و إن كان نوعيا إلا أنه ليس من اختلاف الوجوب و الإمكان في العقول الأولى العرضية لأنها معلولات لها أ لا ترى أن نوع النفس الناطقة عندهم من رب نوعه أو من جهة واحدة في العقل الفعال و اختلاف أشخاصها من الجهات القابلة من أمزجة المواد و اختلاف الاستعدادات ثم إن المراد بحركات العقل أعم من الحركات الفكرية، س ره

[666] (2) أي لا يمكن أن يكون ما هو عقل للفرس يكون عقلا للإنسان لا أنه لا يمكن أن يتعقل الإنسان إذ لا حجاب في المفارقات و قد مر في كلام المعلم المنقول في مبحث المثل- أن كلها في كلها كيف و كل منها يعلم الحق تعالى و العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول- و سينقل في مبحث علم الله تعالى عن المحقق الطوسي ما يؤيد ما قلناه، س ره

[667] (1) أي ما عقله من الصورة الكلية و هي معقولة بالعلم الحصولي للأصنام التي تحته- و حينئذ شاهد للمصنف و يؤيده قول المعلم عقلا نوعيا أو المراد بما عقله هو النحو الأعلى من فعليات أصنامه فيكون علمه بذاته بالعلم الحضوري علمه بأصنامه حضوريا و حينئذ لا شاهد فيه على اتحاد العاقل بالمعقول من غيره و قوله لا يعقل شيئا لا عقل له أراد أن الجزئي الداثر ليس علما له إذ يلزم التغير في علمه، س ره

صار خاصا و أخيرا بالفعل و إذا كان أخيرا بالفعل صار فرسا أو شيئا آخر من الحيوان و كلما سلكت الحياة إلى أسفل صار حيا دنيا خسيسا و ذلک أن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ضعفت و خفيت بعض أفاعيلها فحدث منها حيوان دنى ضعيف فإذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيحدث الأعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان أظفار و مخالب و لبعضه قرون و لبعضه أنياب- على نحو نقصان الحياة فيه انتهى كلام المعلم الأول.

و لا يخفى ما فيه من التحقيق و التنوير لجميع ما ادعيناه و قررناه فى هذا الفصل إلا أن فى بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذرا من غفلة الناظرين فيها عنه و عدم تفطنهم به فقوله لاختلاف حركات الحياة و العقل أراد به اختلاف الجهات العقلية التى فى العقول الأولى كالوجوب و الإمكان و الشدة و الضعف و اختلاف الحيثيات الناشئة من جهة قربها و بعدها عن المبدع الأول فالمراد بالحركة هاهنا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 342

هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه و المراد من اختلاف الحركة إما بحسب الكيف فكالوجوب و الإمكان و الوجود و الماهية فإن الصادر من جهة الوجوب و الوجود غير الصادر من جهة الماهية و الإمكان و أما بحسب الكم فكدرجات القرب و البعد من الأول فالصادر عن العقل العالى[٦٦٨] القريب من الأول تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه و قوله إن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل و بالأخرى ماهيات الأنواع و صورتها العقلية و هى على درجات متفاوتة أوائلها كالعقول الإنسانية و ثوانيها كالحيوانية و ثوالثها كالنباتية و قوله فإن ذلک محال فى العقول الأولى- أراد بها العقول التى فى الطبقة النازلة[٦٦٩] و قوله و كانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة أراد بالحياة المرسلة ماهية الحيوان و بالعقل المرسل صورتها[٦٧٠]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 343

---

668 (1) هذا يوافق ما قلنا من أن صدور هذه الأنواع و صورها العقلية من نفس ذوات العقول العرضية التي في الطبقة المتكافئة و أما الجهات التي قال بها المصنف قدس سره فهي من باب علة المعدة إذ المراد بها ما في العقول الطولية و أما القرب و البعد فيما هي من الطبقة العرضية فمن جهة أن نسبة الأرباب إلى الأرباب نسبة الأصنام إلى الأصنام، س ره

669 (2) لأن لكل من أرباب الأصنام التي في الطبقة المتكافئة مقاما معلوما فالذي هو عقل الفرس و ذو عناية به لا يكون عقلا للبقر و ذا عناية به و هكذا بخلاف العقول في قوله أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل فإنها أعم مما في الطبقة الطولية و ما في الطبقة العرضية، س ره

670 (3) لا أرى وجها لتخصيصه الحياة المرسلة بالكلي الطبيعي و العقل المرسل بالكلي العقلي المشترك بالفعلي بل يجري كلاهما في كليهما و ليس المقصود في كلام المعلم التنظير لاتحاد العقل الكائن بالعقل بالفعل الأول باتحاد الفرد بالكلي الطبيعي أو الكلي العقلي إن كانت من الأصول الموضوعة أن الكلي الطبيعي موجودة بعين وجود الشخص فهذا عندي نظير لاتحاد العقل الجزئي بالعقل الكلي أي الكلية بمعنى السعة و الحيطة الوجودية و حاصل كلام المصنف قدس سره التفرقة بين ماهية الحيوان من حيث التحقق بالحياة المرسلة الطبيعة أي اللابشرط المقسم للتجرد و التجسم و غير ذلك و بين الكلي العقلي النوعي الموجود بالوجود التجردي الجمعي و بين العقل الخارجي الذي هو رب الصنم و اتحاد الثلاثة باعتبار اتحاد الحقيقة و الرقيقة و الماهية و الوجود و كون الكلي العقلي بمشاهدة رب النوع عن بعد، س ره

العقلية الكلية و كل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الأول مع اتحادهما معه فى الوجود فالماهية من حيث هى يحتمل الكلية و الجزئية و التجرد و التجسم- و غير ذلک من الأحوال و أما صورتها العقلية فهى لا محالة أمر مشترک بالفعل بين أفرادها الموجودة أو المفروضة و أما العقل بالفعل الأول فهو نحو وجودها و تعينها العقلى الجامع لكثير من التعينات و قوله فالعقل الكائن فى بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الأول أراد بالعقل الكائن فيه ماهيته العقلية و هى ليست بعادمة للعقل المفارق لأنها متحدة به[671] و قوله و كل جزء من أجزاء العقل أراد به الأجزاء المعنوية التى هى قد تكون صورا عقلية للأجزاء الخارجية كالأعضاء المعقولة للحيوان- المعقول من رأس معقول و يد معقولة و رجل معقولة فإن حكم كل منها كحكم المجموع فى أنحاء الوجود كالمعقولية و المحسوسية[672] و قوله فالعقل للشىء الذى هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصا و أخيرا بالفعل اعلم أن المراد بالقوة و الفعل هاهنا غير المعنى المشهور فإن المراد هاهنا بالقوة كون الوجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 344

الواحد مشتملا بوحدته على ماهيات و معان كثيرة قد يوجد فى موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد إذا قيل أنه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد أنه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعد لأن يقبل تلک الأمور و ينفعل عنها بل هناک وجود صرف بلا عدم و فعلية محضة بلا قوة كما قررناه و كذا المراد بالفعل هاهنا- ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الإيجاد للشىء الجسمانى المتخصص بالصفات المادية و باقى ألفاظه واضحة لا يحتاج إلى الشرح بعد ما تقدم من الأصول المذكورة

فصل (10) فى تزييف ما ذكره بعض المتأخرين فى معنى العلم

قال العلم و الشعور حالة إضافية و هى لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلک العاقل أن لا يعقل ذلک المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه

---

[671] (1) أقول هذا تطويل المسافة و الأولى أن يقال العقل الكائن تجلي العقل الأول- الذي بإزائه في السلسلة العرضية و الذي هو رب نوعه و تجلي الشيء ظهوره و ظهوره هو هو بوجه و أيضا رب النوع كروح و النوع كالجسد فلهما نوع اتحاد فالكائن مقابل المبدع لأن النفس حادثة عند حدوث البدن أو بعين حدوثه و ليس المراد به الكون الرابط الذي في القضايا و ليس عادما للعقل الذي في الطبقة المتكافئة لأنه متقوم به أولا و متحد به أخيرا، س ره

[672] (2) و يمكن حمل كل جزء على تجليات منه كالعقول الكاملة الولوية و بالجملة ما في الإنسان الكامل و هذا أوفق بما هو منظور المصنف قدس سره من الاستشهاد على اتحاد النفس بالعقل الكلي، س ره

فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة[٦٧٣] إلى ذاته من حيث هو معقول و تلك الإضافة هى التعقل و أما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 345

أن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما فى الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول فى العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما و على هذه القاعدة استمرت الأصول المبنية بالأدلة فإن الحجة لما قامت- على أنه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم أثبتناها و لما قامت الدلالة على أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة و لما حصرنا الأقسام و أبطلنا ما سوى هذا القسم تعين أن يكون الحق هو ذلك انتهى.

أقول إن كلام هذا القائل كمذهبه فى غاية الركاكة أما ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع أن العلم هو كل وجود صورى مجرد عن المادة- ثم لا شبهة لأحد إذا راجع إلى وجدانه فى أن العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود و ليس مجرد الإضافة صفة كمالية لشيء و أما ركاكة كلامه و بيانه- فحيث لم يظهر مما ذكره أن العلم أى نوع من أنواع الإضافات[٦٧٤] فإن مقولة الإضافة أيضا كسائر المقولات و عوالى الأجناس يحتاج فى تقومها إلى أن يصير نوعا خاصا بأحد من الفصول الذاتية المحصلة لأنواع الإضافات فإن ما ذكره جار فى جميع الصفات الإضافية بل فى أكثر الأمور المتقررة اللازمة الإضافة كالقدرة و الإرادة و كالشهوة و الغضب و المحبة و الخوف و الألم و الرحمة و أشباهها فيقال مثلا الإرادة حالة إضافية و هى لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المريد هو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 346

---

[673] (1) هذا سخيف جدا و كيف يكون الإضافة في واحد بسيط كالمجردات و لا تغاير بالحيثية كما يأتي و تغاير مفهومي العاقل و المعقول إنما هو في ناحية الصادق و المحمول- لا في ناحية المصداق و الموضوع و في كل موضوع يقال هل يكفي حيثية واحدة لصدق مفهومين أم لا لا كلام في تعدد المفهوم في ناحية المحمول إنما الكلام في المحكي عنه- و غاية ما يمكن أن يقال من قبل القائل بالإضافة في التعقل أن لا علم للعاقل لذاته أو لغيره- إلا عند الالتفات إلى ذاته أو إلى صورة غيره و ذلك الالتفات إضافة و هذا أيضا باطل- لأن الالتفات علم بالعلم و هو لم يكن متحققا لا العلم كيف و في كل علم بغيره مضمن علمه بذاته و كل إرادة مراد مضمن إرادة نفسه و على ما ذكره يلزم أن لا بقاء لعلم ما- إلا عند العلم بالعلم ثم إن العلم بالعلم أيضا ليس إضافة بل نفس ذلك العلم بحسب المصداق، س ره

[674] (1) و الإضافة المطلقة التي هي جنس الأجناس ماهية ناقصة تحتاج إلى الفصول المقسمة مثل أن يقال العلم إضافة متخالفة الأطراف غير وضعية انكشافية كما أن السطح لا يتم بالكم المطلق الجنسي بل هو الكم المتصل القار الممتد في الطول و العرض فقط- بل لم يظهر من كلام هذا القائل الإضافة المطلقة بالبرهان إلا مجرد دعوى و لا دعوى بلا دليل نعم تعرض لوجود بعض الشرائط للإضافة أو ارتفاع بعض الموانع لها فإن الإضافة لا بد لها من تحقق الطرفين فتعرض لتحققهما في علم الشيء بنفسه و في علم الشيء بالمعدوم- و هذا غاية القصور في البيان و كان الأولى عدم التعرض لقوله، س ره

ذات المراد استحال من ذلک المريد أن لا يريد ذلک المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد إضافة إلى ذاته من حيث هو مراد و تلک الإضافة هى الإرادة و أما إذا كان المراد غير المريد ما أمكن لذلک المريد من حيث هو هو أن يريد ذلک المراد من حيث هو هو- حال كونه معدوما فى الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلک المراد عند المريد أو فيه ليتحقق النسبة المسماة بالإرادة بينهما و كذا فى سائر الصفات- حتى القدرة و التحريک و الغضب.

فإن قلت الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قادرا و مقدورا و كذا لا يمكن أن يكون شيء واحد محركا لنفسه أو غضبانا على نفسه.

قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يأبى عن أن يكون القادر عين المقدور أو غيره- و لكن يعرف ذلک ببرهان خارج عن نفس المفهوم و كذا إذا حكمنا بأن المحرک غير المتحرک أو الأب غير الابن أو الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلک إنما يعرف بحجة أخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ فى عدة مواضع من الشفاء و سنعود إلى إيضاحه[٦٧٥]

فصل (11) فى تحقيق أن كون الشيء عقلا و عاقلا و معقولا لا يوجب كثرة فى الذات و لا فى الاعتبار

قال الفخر الرازى إن الظاهريين لما استحسنوا هذا الكلام الهائل الشعرى ظنوا أن العاقل لا بد و أن يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته أو عقل غيره[٦٧٦]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 347

لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا أن الشيء إذا عقل ذاته فهناک العقل و المعقول و العاقل شيء واحد.

أقول الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله فإنا بإعلام الله و تنويره قد أوضحنا سبيل الحق فى ما بعد عن دركه كثير من الحكماء- فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلک مجال التردد فيه إلا لسوء فهمه أو قصور عقله و أما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته و معقولا لها من غير تكثر فيه- و لا حاجة إلى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لأحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به.

---

675 (1) و ذلك القائل يكتفي بتغاير المفهوم، س ره

676 (2) توصيف هذا الإمام هؤلاء المحققين بالظاهريين و كلامهم بالهائل الشعري يوجب أن نصفه على ما في بعض الألسنة بأنه حريف و أي حريف محتال مغتال مختال كيف و لو كانوا ظاهريين لفهم كلامهم أهل الظاهر و ارتضوه و لما شاركوا معكم في قدحهم و حيث ترى الأمر على خلاف ذلك فأنصف أنه مطلب رفيع المثال عزيز المنال، س ره

قال الشيخ فی المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء فی الفصل الذی عقده لبيان أنه تعالی تام بل فوق التمام هو معقول محض لأن المانع من كون الشیء معقولا هو أن يكون فی مادة و علائقها و هو المانع أن يكون عقلا فالبریء عن المادة و العلائق- المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته و لأنه عقل بذاته فهو أيضا معقول بذاته- فهو أيضا معقول ذاته فذاته عقل و عاقل و معقول لا أن هناک أشياء متكثرة و ذلک لأنه بما هوهوية مجردة عقل و بما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته و بما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذی ماهيته المجردة لشیء و العاقل هو الذی له ماهية مجردة لشیء و ليس من شرط هذا الشیء أن يكون هو أو آخر بل شیء مطلقا أعم من هو أو غيره- فالأول باعتبارک أن له ماهية مجردة لشیء هو عاقل و باعتبارک أن ماهيته المجردة لشیء هو معقول و هذا الشیء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التی لشیء و هو ذاته و معقول بأن ماهيته المجردة هی لشیء هو ذاته- و كل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضی شيئا معقولا و هذا الاقتضاء

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 348

لا يتضمن أن ذلک الشیء آخر أو هو بل المتحرک إذا اقتضی شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئا آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلک و يبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرک هو ما يحرک و لذلک لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن فی الأشياء شيئا محركا لذاته إلی وقت أن قام البرهان علی امتناعه و لم يكن نفس المتحرک و المحرک يوجب ذلک إذ كان المتحرک يوجب أن يكون له محرک بلا شرط أنه آخر أو هو و المحرک يوجب أن يكون له شیء متحرک عنه بلا شرط أنه آخر أو هو و كذلک المضافات نعرف اثنينيتها لأمر لا لنفس النسبة و الإضافة المفروضة فی الذهن انتهی قوله و مع هذا التوضيح و التأكيد البالغ فی وحدة جهتی العاقلية و المعقولية فی الذات المجردة التی عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيک قائلا إن الشیء إذا عقل ذاته فلا شک أن الذات الموصوفة بالعاقلية هی بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية[677] و الذی يدل عليه أن كل ما كان عبارة عن حقيقة الشیء أو عما يكون جزأ من حقيقته استحال تصور أحدهما مع الذهول عن الآخر و نحن يمكننا أن نحكم علی الشیء بكونه معقولا و إن لم نحكم بكونه عاقلا و أيضا يمكننا أن نحكم بكون الشیء عاقلا و إن لم نحكم بكونه معقولا فإذن العاقلية و المعقولية وصفان متغايران و قد بينا أنهما أمران ثبوتيان فإذن هما أمران ثبوتيان متغايران.

---

[677] (1) يعني أن موضوع الصفتين واحد بعينه و أما الصفتان فهما أمران متغايران ماهية و وجودا لانفكاكهما تعقلا فهما عنده كالعلم و الإرادة مثلا فينا حيث إن الذات الموصوفة بهما أعني النفس واحدة و هما ضميمتان زائدتان عليه، س ره

فإن قيل لا يمكن تصور الشيء عاقلا إلا إذا حكمنا بأنه معقول لذاته و بالعكس فعرفنا أنهما واحد[٦٧٨].

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 349

فنقول إن للعاقلية حقيقة و للمعقولية حقيقة فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى يثبت إحداهما يثبت الأخرى كما أنه لما كان المرجع بالإنسان و البشر إلى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت أحدهما ثبت الآخر و لما أمكننا أن نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية- و كذلك بالعكس عرفنا أن ماهيتها مغايرة لماهية المعقولية و إذا ثبت تغاير الصفتين- ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل و المعقول واحدا لأنه إذا ثبت تغاير أمرين فى موضع- ثبت تغايرهما فى كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفا للحركة فى الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة فى جميع المواضع.

فأما قوله يستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته إلا إذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول إن هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومين فإن العلم بالأبوة يلازم العلم بالبنوة و إن كان المعلومان مختلفين فى ذاتيهما أ رأيت لو فرضنا كون الشيء محركا فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع أنه لا يلزم أن يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر أن كون الشيء عاقلا- يغاير كونه معقولا بل الذات التى عرضت لها إحداهما هى بعينها قد عرضت لها الصفة الأخرى و أما أن كونه عقلا يغاير كونه عاقلا و معقولا فهو أظهر انتهى كلامه.

أقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه فى الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء و وجوده و توهم أن المغايرة فى المفهوم عين المغايرة فى الوجود و لم يتفطن بأن صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه و قدرته و إرادته و حياته و سمعه و بصره كلها ذات واحدة و هوية واحدة و وجود واحد و كذا وجوبه و وجوده و وحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا فى العقل و لا فى الخارج و لا بحسب التحليل بنحو من الأنحاء و أيضا لا شبهة فى أن ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة و مع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما فى البسيط الخارجى و إن كانت فى ظرف العقل متعددة فعلم أن كون بعض المفهومات متغايرة فى موضع لا يقتضى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 350

---

[678] (2) لا يخفى ركاكته إذ على هذا كل متلازمين في التصور واحد و هذا و إن أجاب عنه بقوله فأما قوله يستحيل إلخ إلا أن الغرض أنه لا يتوجه السؤال، س ره

تغايرها فی الوجود فی موضع آخر و لم یعلم أن اختلاف الصفات الثبوتیة فی الوجود- یوجب التکثر فی الذات الموصوفة بها و ذلک یقتضی الترکیب فی الذات الأحدیة الإلهیة و أیضا یلزم علی ما ذکره أن لا یکون فرق بین العاقلیة و المعقولیة و بین الأبوة و البنوة فکما جاز عنده اتصاف الشیء الواحد بکونه عاقلا لذاته و معقولا لذاته مع تغایر الوصفین فی الهویة و الذات فلیجز عنده کون الشیء أبا لنفسه و ابنا لنفسه و کذا الحال فی کون الشیء محرکا لنفسه و متحرکا عن نفسه فما الفرق بین القبیلین عنده إذا کان فی جمیع تلک الصفات کانت المغایرة بین الطرفین مفهوما و ذاتا و ماهیة و وجودا فلما ذا أجمعت الحکماء علی أن الشیء الواحد لا یمکن أن یکون محرکا لذاته و لا أبا لذاته و لا معلما لذاته و قد جوزوا کون الشیء الواحد عاقلا لذاته معقولا لذاته و بعض العرفاء المحققین الکاملین عندهم أن العقل البسیط کل المعقولات فعلم من ذلک أن مجرد تغایر المفهومات لا یقتضی تغایرها فی الوجود- فجاز أن یکون هویة واحدة بسیطة بجهة واحدة بسیطة مصداقا لحمل معانی کثیرة- و صدق مفهومات کثیرة علیها من غیر أن ینثلم بذلک وحدة ذاته و وحدة جهة ذاته- و فی کل موضع حکموا بتغایر الجهة و اختلاف الحیثیة فی اتصاف الشیء بمفهومین من المفهومات کالتحریک و التحرک و القوة و الفعل و الإمکان و الوجوب و الوحدة و الکثرة فلم یحکموا بتکثیر الجهة هناک بمجرد مغایرة المفهومین فی المعنی و الماهیة بل بأمر خارج عن نفس المفهومین کما أفاده الشیخ فیما نقلنا عنه.

و قال أیضا إنا نعلم یقینا أن لنا قوة نعقل بها الأشیاء فأما أن یکون القوة التی نعقل بها هذه القوة هی هذه القوة نفسها فیکون هی نفسها تعقل ذاتها أو تعقل ذلک قوة أخری فیکون لنا قوتان قوة نعقل بها الأشیاء و قوة نعقل بها هذه القوة- ثم یتسلسل بها إلی غیر النهایة فیکون فینا قوة نعقل الأشیاء بلا نهایة بالفعل فقد بان أن نفس کون الشیء معقولا لا یوجب أن یکون معقول شیء ذلک الشیء آخر- و بهذا تبین أنه لیس یقتضی العاقل أن یکون عاقل شیء آخر

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 351

و قال أیضا فی التعلیقات کون الباری تعالی عاقلا لذاته و معقولا لذاته لا یوجب اثنینیه فی الذات و لا اثنینیه فی الاعتبار فالذات واحدة و الاعتبار واحد لکن فی العبارة تقدیم و تأخیر فی ترتیب المعانی و الغرض المحصل منهما شیء واحد انتهی.

فقد ظهر و تبين أن الموجود الصورى المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة أخرى أنه عقل و عاقل و معقول فهذه المعانى كلها موجودة بوجود واحد لا أنها ألفاظ مترادفة كما توهم فى صفات الله أنها مترادفة الألفاظ- عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات و كذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم فى قولهم إن وجود الواجب عين ذاته إن مفهوم الوجود بديهى و ذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشىء عين المجهول و كذا الكلام فى باقى صفاته فإنها معلومة المعانى لأكثر العقلاء و ذاته غير معلومة بالكنه إلا لذاته و ذلک لتوهمه أنهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما فى الحمل الذاتى الأولى و ذهوله عن أن مرادهم من العينية هو الاتحاد فى الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد فى المفهوم كما فى حمل معانى الألفاظ المترادفة- بعضها على بعض حملا أوليا غير متعارف.

ثم قال صاحب التشكيک و أيضا قد أقمنا البرهان على أن التعقل حالة إضافية و ذلک يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا أن التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا أنه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة أخرى زعموا أن وجود تلک الذات هو التعقل و لذلک نحن لما بينا أنها حالة إضافية لا جرم حكمنا بأن العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبدأ برهان أقوى على صحة ما اخترناه فنقول إن إدراک الشىء لذاته زائد على ذاته و إلا لكانت حقيقة الإدراک حقيقة ذاته و بالعكس فكان لا يثبت أحدهما إلا و الآخر ثابت لكن التالى باطل فالمقدم باطل فثبت أن إدراک الشىء لذاته زائد على ذاته و ذلک الزائد يستحيل أن يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور[٦٧٩] فهو إذن أمر غير مطابق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 352

لذاته و ذلک الغير المطابق إن كان له نسبة و إضافة إلى ذاته فذاته[٦٨٠] إنما صارت معلومة لأجل تلک النسبة فالعلم و الإدراک و الشعور هو تلک النسبة و إن لم يكن إليه نسبة و تلک الصورة غير مطابقة و لا مساوية فى الماهية لم يصر ذلک الشىء معلوما- لأن حقيقته غير حاضرة و لا للذهن إليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل أن يصير معلوما فهذا برهان قاطع على أن العلم حالة نسبية انتهى.

أقول و العجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه فى باب العلم حتى الشىء الذى به كمال كل حى و فضيلة كل ذى فضل و النور الذى به يهتدى الإنسان إلى مبدئه و معاده عنده من أضعف الأعراض و أنقص الموجودات التى لا استقلال لها فى الوجود أ ما تأمل فى قوله تعالى فى حق السعداء نُورُهُمْ يَسْعى بَيْنَ

---

[679] (1) من لزوم اجتماع المثلين، س ره

[680] (1) الأولى أن يقال إن كان نسبة ثبت المطلوب و إن كان كشبح و غيره له نسبة إلخ- إذ لم يستوف الشق الذي هو مطلوبه في دليله، س ره

أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمانِهِمْ أ ما تدبر فی قول الله سبحانه وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ و فی قوله تعالی هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ أ لم ينظر فی معنی

قول رسوله ع: الإيمان نور يقذفه الله فی قلب المؤمن

فهذا و أمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التی لا تحصل لها خارجا و ذهنا- إلا بحسب تحصل حقيقة الطرفين ثم الذی عليه مبنی تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشیء و وجوده و قد نبهنا مرارا علی أن للماهية الواحدة قد يكون أنحاء من الحصولات المتباينة فی الهوية الوجودية و قد يكون لكثير من الماهيات- المتخالفة المعانی وجود واحد بسيط ذاتا و اعتبارا فقوله لو كان إدراک الشیء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الإدراک و كل ما هو حقيقة الإدراک حقيقة الذات أقول فی الجواب إن أراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة[٦٨١] فإن قولنا كلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق إدراک الشیء لذاته و كلما تحقق إدراک الشیء لذاته كان ذلک الإدراک

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 353

بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق و صواب و قوله و كان لا يثبت أحدهما- إلا و الآخر ثابت قلنا نعم كذلک فقوله لكن التالی باطل ممنوع إن أراد به الملازمة فی الوجود بين الحقيقتين و إن أراد بالحقيقة الماهية و المفهوم فبطلان التالی المذكور مسلم و كذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعی إذ لم يدع أحد من الحكماء أن مفهوم الإدراک عين مفهوم الذات المجردة فالمغلطة إنما نشأت من الخلط بين المفهوم و الوجود أو بين الماهية و الهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الإضافة لو تأمل قليلا و أحضر باله و تفكر أن هذه الإضافة التی سماها الإدراک- و الشعور أو العلم ما ذا منشؤه و ملاكه و لما ذا لا تحصل هذه الإضافة لبعض الأشياء دون آخر و إلی بعض الأشياء دون آخر علی أن الحق عندنا أن فی جميع الإضافات الواقعة فی نفس الأمر لا بد من حصول أمر وجودی[٦٨٢] متقرر أولا فی أحد الطرفين أو فی كليهما حتی توجد الإضافة و ذلک الأمر مبدأ لتلک الإضافة و منشؤها و هو قد يكون عين ذات الطرف و قد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائما غير مستقلة القوام و الماهية[٦٨٣]

فصل (12) فی حل باقی الشكوک فی كون الشیء عاقلا لذاته

---

681 (2) أي عكسا لغويا، س ره

682 (1) كالانعقاد من النطفة المخصوصة مع مواضعه الناس عليه في إضافتي الأبوة و البنوة- و في الإضافة العلمية التي يقول هذا القائل بها ليس منه عين و لا أثر كما في الإضافة اللازمة للعلم علی قول المحققين فإن الأمر الوجودي فيها نفس الصورة التي لها علاقة المطابقة في الماهية مع المضاف إليه، س ره

683 (2) كما في الواجب تعالی، س ره

قيل و مما يجب البحث عنه سواء قلنا الإدراک حالة إضافية

[٦٨٤] أو قلنا إنه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 354

عبارة عن تمثل صورة المدرک فى المدرک أن الشيء كيف يعلم ذاته فإن العلم إن كان أمرا نسبيا فالنسبة إنما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا ينضاف إلى نفسه فلا يكون عالما بذاته و إن قلنا عبارة عن التمثل فالشيء إنما يتمثل لغيره فأما لنفسه فذلک غير معقول.

أقول الحق كما سبق أن العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلک الوجود لنفسه أو لشيء آخر فإن كان لغيره كان علما لغيره[٦٨٥] و إن لم يكن لغيره كان علما لنفسه و هذه الإضافة كإضافة الوجود فالوجود فى نفسه قد يكون وجودا لنفسه و قد يكون وجودا لغيره و الثانى مثل وجود الأعراض لموضوعاتها و الأول وجود الجواهر فإن وجودها ثابتة لأنفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود و الماهية مجازية إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب التحليل فالنسبة و إن أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبته فى ظرف تحققها لا فى ظرف آخر[٦٨٦] فالنسبة إن كانت متحققة فى الخارج كالأبوة و البنوة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 355

و الكاتبية و المكتوبية أوجبت تغاير الطرفين فى الخارج و لذلک يستحيل أن يكون الأب و الابن المضاف إليه ذاتا واحدة و أما إذا كانت النسبة تحققها فى اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضا فى ظرف النسبة و بحسبها و هذا القسم الثانى على وجهين.

أحدهما أن يكون الطرفان و إن لم يتغايرا فى الوجود الخارجى لكن لكل منهما ماهية تخالف الآخر مخالفة يوجب لأحدهما ثبوت حكم و خاصية فى ظرف التحليل و التفصيل لم يثبت ذلک للآخر كالماهية و الوجود

---

684 (3) قد حصر الإدراك في الشقين فخرج علم المجرد بذاته و هو باطل بل العلم كما قال المصنف قدس سره وجود صوري نوري فيشمل حضور المجرد لذاته إذ لا ظلمة و لا غيبة فيه من الحلول في الهيولى و التمدد الزماني و المكاني و سائر الأغشية، س ره

685 (1) هذا تصريح بما قدمناه في الكلام على برهان اتحاد العاقل و المعقول أن معقولية شيء لشيء من فروع مسألة موجودية شيء لشيء فوجود شيء مجرد لنفسه علمه بنفسه و وجود شيء مجرد لغيره علم ذلك الغير به إلا أن ذلك الغير المسمى بالعاقل من المستحيل أن يكون خارجا من وجود المعقول و هاهنا نكتة يجب أن تنبه له و هو أن تقسيم الوجود إلى ما لنفسه و لغيره يوجب التباين بين القسمين و لازم ذلك أن يمتنع معقولية الجوهر المجرد لغيره لأنه موجود لنفسه و يمنع وجود ما هو كذلك لغيره اللهم إلا أن يتحقق بينهما العلية و المعلولية فإن العلة و إن كان موجودا لنفسه فلها نوع وجود لمعلولها و المعلول و إن كان موجودا لنفسه فله نوع وجود لعلته كما أن له نوع وجود في علته هذا، ط مد

686 (2) هذا الذي ذكره ره في أمر الإضافة هو الحق الصريح الذي يقتضيه معنى التضايف- و هو من أقسام التقابل بالذات و حكمه عدم اجتماع الطرفين المتقابلين بالذات و عليه ينبغي أن يحمل ما يخالفه من متفرقات كلامه ره الذي ظاهره أن التضايف لا يقتضي بذاته- امتناع اجتماع طرفيه إلا أن يقتضيه شيء من خارج و يقوم عليه برهان من خارج و إن كان بعض كلامه يأبى ذلك ظاهرا، ط مد

فإنهما مع اتحادهما فی العین کانا فی ظرف التحلیل العقلی بحیث یکون أحدهما عارضا و الآخر معروضا- فإضافة هذا العروض یقتضی تغایر الطرفین لا فی الخارج إذ لا عروض فیه بل فی ظرف العروض و هو التصور و هناک یکون العارض مغایرا للمعروض زائدا علیه مباینا له- بذلک الاعتبار کسائر المتضایفین.

و القسم الثانی أن یکون الطرفان لا یتغایران أصلا لا بحسب الخارج و لا بحسب التحلیل العقلی إذ لا ترکیب فی الشیء الموصوف بالإضافة بوجه من الوجوه- لغایة بساطته کذات الباری جل ذکره إذا وصف بکونه موجودا لذاته أو قائما بذاته أو عالما بذاته أو یقال له قدرة أو له إرادة أو له حیاة فإن هناک بالحقیقة لا نسبة و لا اتصاف و لا ارتباط و لا عروض و لا شیء من أقسام الإضافات و النسب بل وجود بحت هو بعینه مصداق العلم و القدرة و الإرادة و الحیاة و سائر الکمالات فکما أن موجودیته لیست تقتضی أن یکون فیه صفة و موصوف إذ لا اتصاف بالحقیقة و لا فیه عارض و معروض إذ لا عروض هناک لا عینا و لا ذهنا فکذلک فی سائر الأسماء فحکمها حکم الوجود لأنها عین الوجود لکن العقل یعتبر هناک صفة و موصوفا و إضافة بینهما- فنقول هو تعالی ذو وجود و علم و إرادة و ذلک لأن هذه المعانی توجد فی بعض الممکنات علی وجه العروض فیصیر عروضها لها منشأ الاتصاف بها فیتحقق هناک إضافة الاتصاف و العروض و أمثالها فالبرهان لما حکم بعدم زیادة شیء من الوجود- و کمالاته علی ذات الباری فیقال إن وجوده قائم بذاته و کذا علمه و قدرته و

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 356

إرادته و سائر نعوته کلها تقوم بذاته فهذه الإضافة بینه تعالی و بین ذاته أمر یعتبره العقل علی قیاس ما یجده فی غیره تعالی من الممکنات الموصوفة بما یزید علیها تنبیها علی سلب الزوائد عنه تعالی[687] لا علی إثبات الإضافة فی ذاته تعالی فالنسبة هناک مجازیة مرجعها سلب نسبة الترکیب و الکثرة عنه فکذا المغایرة بین الطرفین مجازیة- فإذا تقرر هذا فنقول إضافة کون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبیل لأنها لا توجب تکثرا لا فی الخارج و لا فی الذهن و ذلک لأن تلک الإضافة شیء یعتبرها العقل قیاسا علی عاقلیة شیء لغیره فهی بالحقیقة غیر واقعة و الذی هو فی الواقع ذات بسیطة غیر محتجبة عن ذاته و العلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا[688] فهذا الوجود کما أنه موجود لذاته کذلک معقول لذاته و کما أن موجودیة الوجود لذاته لا توجب اثنینیة فی الذات و لا فی حیثیة الذات إلا بمجرد الاعتبار فکذلک معقولیته لذاته لا توجب مغایرة لا فی الذات و لا فی الجهات و الحیثیات بل بمجرد الاختلاف فی المفهومات لما علمت من أن المفهومات

---

[687] (1) متعلق بقوله فیقال إلخ یعني أن المراد بالقیام بالذات عدم القیام بالغیر لا غیر- کما أن المراد بالقیام بالذات في الجوهر أیضا هذا المدلول الالتزامي لا مدلوله المطابقي- لاستلزام الاثنینیة، س ره

[688] (2) العلم محمول معنی و الوجود المجرد هو الموضوع فترکیب القیاس هکذا العقل هو الوجود المجرد و کل وجود مجرد هو العلم و إنما جعلنا العلم محمولا و الوجود المجرد موضوعا معنی لئلا یلزم الاستنتاج من الموجبتین في الشکل الثاني، س ره

المتغايرة قد تتحد فی الوجود و الحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه أصلا يمكن أن يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحد فی الوجود فيه و إن كانت فی مواضع أخرى موجودة بوجودات متعددة فی الخارج أو بجهات مختلفة فی الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر و لكونها صورة مجردة عن المادة- يصدق عليها مفهوم العقل و لكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول و لكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل و لكونها وجود برىء

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 357

عن الشرور محبوب و لكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته و هكذا يمكن أن يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعانی النسبية من غير استيجاب للكثرة و اقتضاء للمغايرة فی الواقع بل فی نفس تلك المفهومات[689] فلنرجع إلى دفع بعض البحوث

قال صاحب التشكيک قال الشيخ كون الشیء معقولا هو أن يكون ماهيته المجردة عند شیء و هذا أعم من كونها عند شیء مغاير لها

فإن الكون عند الشیء أعم فی المفهوم من الكون عند شیء مغاير و لقائل أن يقول هذا هو محل الإشكال بعينه فإن الخصم يقول الكون عند الشیء حالة إضافية و هی لا تعقل إلا بين الشيئين- أ رأيت لو أن قائلا يقول المحركية للشیء أعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشیء محركا لذاته و كذلک الموجدية أعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشیء موجدا لذاته هل يقبل ذلک منه و هل يحكم بصحة قوله فإن كان ذلک باطلا فكذلک هاهنا أقول صحة كون الشیء عاقلا لنفسه و بطلان كونه محركا لذاته- لم يعرف لا هذا و لا ذاک بمجرد تلک الأعمية بل ببيان و برهان آخر و ليس غرض الشيخ من قوله كون الشیء معقولا بحسب المفهوم أعم من أن يكون معقولا لغيره- إن بمجرد هذه الأعمية يثبت صحة كون الشیء معقولا لذاته و إلا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته إذا ثبت كونه معقولا لشیء كيف و الأعم غير مستلزم للأخص- فصحة كون الشیء حيوانا لا يقتضی صحة كونه إنسانا نعم لا ينافی كون الشیء حيوانا كونه إنسانا و غرض الشيخ دفع توهم المنافاة و إزالة ما ربما يتوهم أحد- أن مفهوم عاقلية الشیء يقتضی أن يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المتضايفين- و ينافی كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على أن كون بعض المتضايفين غير صاحبه فی الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافة لأن نفس مفهوم

---

[689] (1) فلكون هذا الوجود بل كل وجود ظاهرا بالذات مظهرا للغير نور و لكونه فعالا عن علم و مشية قادر و لكونه دراكا فعالا حي و هكذا في باقي الصفات الكمالية- للمجرد البسيط الواقعي الواجبي تعالى شأنه فتنزع من حيثية واحدة هي ذاته تعالى، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 358

المضاف لا يقتضى إلا مغايرة فى المفهوم مع مضايفه لا فى الوجود بل المغايرة فى الوجود فى بعض المتضايفات إنما اقتضاها أمر خارج عن المفهوم و عرف ذلک بدليل خارج عن معرفة نفس الإضافة كالمحرک فإن مفهومه لا يزيد على كون الشيء- مبدأ لتغير شيء على التدريج من غير أن يعرف من نفس هذا المفهوم أن ذلک الشيء غير المحرک أو عينه و كذا الموجد و الفاعل و إن علمنا أن المحرک و الموجد و الفاعل لا بد و أن يكون مغايرا للمتحرک و الموجد و المفعول فى الوجود و الهوية- و لا يكفى فيها المغايرة فى الماهية و المفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركا لذاته- أو موجودا لذاته فإن هناک تغايرا بين الطرفين فى المفهوم مع الاتحاد فى الهوية و الوجود كما دل عليه البرهان و بالجملة الاتحاد بين العاقل و المعقول فى الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بأن معقولية الشيء أعم من معقولية الغير و كذا المعاندة بين كون الشيء علة و معلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة و المعلول و على ما ذكرناه يحمل كلام بعض العلماء[690] حيث قال العلم من جملة الأمور الإضافية و الذات الواحدة إذا أخذت باعتبار صفتين كان ذلک نازلا منزلة الذاتين فما يرجع إلى تحقق الإضافة له من حيث إنها عالمة مخالفة للذات من حيث إنها معلومة فلا جرم يصح باعتبار تحقق الإضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين.

و نقل عن الشيخ أنه قال فى كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة و شخصية- و تلک الشخصية زائدة أبدا على الماهية على ما مضى ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلک الشخصية كان ذلک النوع منحصرا فى ذلک الشخص و إلا وقعت الكثرة فيه- و لا شک أن تلک الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلک الحقيقة و تلک الشخصية- و لما تحقق هذا القدر من التغاير كفى ذلک فى حصول الإضافة فيكون لتلک الحقيقة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 359

من حيث هى إضافه العالمية إلى ذلک المجموع و لذلک المجموع إضافة المعلومية إلى تلک الحقيقة.

أقول إنى ما رأيت نسخة المباحثات و هذه العبارة لا يشبه أن يكون من كلام الشيخ[691] و ذلک لأن العالمية و المعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة الماهية من حيث هى و التشخص ليس بأمر زائد على الوجود و وجود

---

[690] (1) أي على ما ذكرناه من النسب المجازية في علم المجرد بذاته و أن ظرف التغاير بين الطرفين بعينه ظرف النسبة لكنه خلاف ظاهر كلامه لأنه تصدى لتبيين تغاير حقيقي، س ره

[691] (1) لعدم استيفاء جميع أقسام التشخص إذ التشخص قد لا يكون زائدا على الحقيقة- كما في الواجب تعالى و أيضا فيما كان نوعه منحصرا في شخص لا يكون اقتضاء التشخص من ماهيته إذ لا اقتضاء و لا عليه فيها إلا أن يكون المراد من الاقتضاء عدم اقتضاء الغير كما مر و أما قوله قدس سره و ذلك لأن العالمية و المعلولية بالذات إلخ فمتوجه إلى قوله و لما تحقق إلخ و ظاهر كلام المصنف قدس سره أنه قول الشيخ لتصحيح

الشيء يتقدم على الماهية و على إضافتها إلى الوجود فإذا إضافة ماهية الشيء إلى الشخص الذى هو فى مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا ينضاف تلك الماهية إلى ذلك الشخص- إلا بعد تشخصها فإذن التشخص هو المنضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة الشخصية إلى نفسها من جهة واحدة فالأولى ما سبق بيانه.

لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متأخر عن وجود الموصوف.

لأنا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس إلى الجنس المتقوم به و الوجود بالقياس إلى الماهية المتحصلة به و الصورة بالقياس إلى المادة المتقومة بها و التحقيق كما سلف أن اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف فى ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنها فى الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 360

فصل (13) فى أنواع الإدراكات

اعلم أن أنواع الإدراك أربعة إحساس و تخيل و توهم و تعقل فالإحساس إدراك للشيء الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين و المتى و الوضع و الكيف و الكم و غير ذلك و بعض هذه الصفات[٦٩٢] لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها فى الوجود الخارجى و لا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس و المحسوس بالذات و الحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه و ذلك لأنه ما لم يحدث فى الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسا بالفعل و كونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة و يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس- أن يكون مناسبا له لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساسا به فيجب أن يكون الحاصل فى الحس صورته متجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما و التخيل أيضا إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لأن الخيال لا يتخيل إلا ما أحس به و لكن فى حالتى حضور مادته و عدمها و التوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كليا بل مضافا إلى جزئى محسوس و لا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصى و التعقل هو

الإضافة في قولنا ذاتي و ذاتك و نحوهما لا تصحيح إضافة عاقلية المجرد ذاته بأن الموصوف بالعالمية- طبيعة النفس و الموصوف بالمعلومية هو الطبيعة المحفوفة بالتشخص فإنه من تصرفات ذلك القائل كما يصدقه الحدس الصائب و يكذبه الشفاء و الإشارات، س ره

692 (1) استعمال لفظ البعض لإخراج مثل الجدة و أن يفعل و غير ذلك مما هو مشمول لفظ غير ذلك و إلا فالخمسة المذكورة مشتركة في أن خصوصياتها ينفك ذلك الشيء عنها- و مطلقاتها لا ينفك عنها حتى الكيف فإنه و إن أمكن انفكاك الألوان و الطعوم و الروائح و نحوها عنه بالتبدل إلى الإشفاف و التفاهية مثلا إلا أنه لا ينفك عنه مطلق الكيف- كالكيفيات الملموسة و منها الميول و الكيفيات المختصة بالكم و منها الشكل و أما عدم مشاركة غيره واضح حتى في المتى فإن الزمان و إن كان مشتركا إلا أن متى كل واحد ليس مشتركا لأن هيئة محاطية كل واحد للزمان هي متاه المخصوصة، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 361

إدراک للشيء من حيث ماهيته و حده لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراک و كل إدراک لا بد فيه من تجريد فهذه إدراكات مترتبة فى التجريد الأول مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة عند آلة الإدراک و اكتناف الهيئات و كون المدرک جزئيا و الثانى مجرد عن الشرط الأول و الثالث مجرد عن الأولين و الرابع عن الجميع و اعلم أن الفرق بين الإدراک الوهمى و العقلى ليس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافة[٦٩٣] إلى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 362

الجزئى و عدمها[٦٩٤] فبالحقيقة الإدراک ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة[٦٩٥] و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته و كل إدراک يحصل به نزع[٦٩٦] لحقائق الأشياء- و أرواحها عن قوالب الأجسام و هياكل المواد فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة و الصورة الخيالية منتزعة نزعا متوسطا و لهذا تكون فى عالم بين العالمين عالم المحسوسات و عالم المعقولات و الصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا إذا كانت الصور مأخوذة عن المواد و أما ما كان بذاته عقلا- فلا يحتاج فى تعقله إلى تجريد من هذه التجريدات و هذه المعانى هى التى من شأن النفس أن تصير بها عالما عقليا مترتبا فيها ترتبا عقليا أخذا من المبدإ الأول- إلى العقول التى هى الملائكة المقربون إلى الأنفس التى هى الملائكة بعد الأولى- إلى السماوات و العناصر و هيئة الكل و طبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الأول و كذا ما كان بذاته

---

693 (1) مراده بالجزئي الخيالي و الحسي الطبيعي لا المعنى الجزئي و قد أصر قدس سره على هذا القول و تصلب فيه في أكثر كتبه كسفر النفس من هذا الكتاب أيضا و مفاتيح الغيب و غيرهما و عندي أن هذا بظاهره منه قدس سره غريب لأنه مبني على أن يكون العداوة و المحبة و نحوهما غير منتشرة الأفراد بل و لا نوعها منحصرا في فرد و هذا من العجائب- لوضوح أنها منتشرة الأفراد بحسب تعدد القوى النزوعية التي في الحيوانات و بحسب اختلاف الأوقات و الموضوع من جملة المشخصات و إلهيات المكتنفة بالنفوس ذوات الشوق و النفور أيضا منها و كذلك الأزمنة من أمارات التشخص عنده و تشخص كل بحسبه و إذا كان للمحبة و الميل و الإرادة و غيرها من المعاني جزئيات و العقل أجل من إدراك الجزئي المعنوي لأن شأنه إدراك الكليات و الحس أدون و كذا الخيال من نيل المعنى الجزئي- فلا يكون مدركه إلا الوهم و المدرك إنما يكون ثلاثة الحس المشترك الذي كمرآة ذات وجهين إلى الداخل و الخارج و الوهم و العقل لكونه مضافا للمدرك و هو ثلاثة المعنى الكلي و المعنى الجزئي و الصورة اللهم إلا أن يقال مراده الوهم الغالط بما هو غالط فإن مبدأ الغلط و الشر ليس متأصلا فكما أن الشر مجعول في القضاء الإلهي بالعرض- فالخطأ و الغلط معلول العقل بالعرض و دأبه و ديدنه قدس سره أنه في كل مسألة ناظر طرف القلب إلى التوحيد إن قلت يقول المصنف قدس سره في الحيوانات الصامتة قلت أرباب أنواعها بدل عاقلتنا كما في إدراك بعض الغرائب فإنها بإلهام الملك عند أهل الشرع- و باعتبار الاتصال برب النوع عند الإشراقيين و بإدراك العاقلة التي لها عند التناسخية، س ره

694 (1) لا ينال الوهم كل صورة عقلية مضافة إلى الجزئي كالإنسان و الفرس و السواد و البياض مثلا و إنما ينال أمورا جزئية موجودة في باطن الإنسان كالمحبة و العداوة و السرور و الحزن و لا مانع من نسبة إدراكها إلى الحس المشترك كما سيأتي في سفر النفس و مجرد تسميتها معاني في مقابل الصور المدركة من طريق الحواس الظاهرة لا يوجب مباينة نوعية في الفعل حتى يحوج إلى إثبات قوة أخرى فالحق إسقاط الوهم من رأس- و إسناد فعله إلى الحس المشترك، ط مد

695 (2) الإحساس و الخيال و العقل و الحق أنه نوعان بإسقاط الإحساس كما أسقط الوهم- فإن حضور المادة المحسوسة و غيبتها لا يوجب مغايرة بين المدرك في حال الحضور و عدمه نعم الغالب هو كون الصورة أقوى جلاء عند النفس مع حضور المادة و ربما كان المتخيل أقوى و أشد ظهورا مع عناية النفس به، ط مد

696 (3) فللعاقلة من هذه الجهة عزرائيلية كما أن لها من جهة إحيائها النفوس الميتة- الجاهلة بالتعليم إسرافيلية و جبرائيلية و نحو ذلك لأن الإنسان كلمة جامعة فيها كل الكلمات، س ره

صورة خيالية فلا يحتاج النفس فى تخيله إلى تجريد- و هى الصورة التى إذا اتصلت النفس بها تصير عالما جنانيا و ملكا كبيرا عريضا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 363

كعرض السماوات و الأرض فإن العوالم هى ما هى بصورها لا بمادتها و اعلم أن العوارض الغريبة التى يحتاج الإنسان فى التعقل لشىء إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء و معانيها إذ لا منافاة بين تعقل شىء و تعقل صفة أخرى معه و كذا التى لا بد فى تخيل الشىء إلى تجريده عنها ليست هى صورها الخيالية إذ لا منافاة بين تخيل شىء و تخيل هيئة أخرى معه بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظلمانيا مصحوبا للأعدام الحاجبة للأمور المغيبة لها عن المدارک كالكون فى المادة فإن المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الإدراک مطلقا و كذا الكون فى الحس و الخيال ربما يمنعان عن الإدراک العقلى لكونهما أيضا وجودا مقداريا و إن كان مقدارا مجردا عن المادة و المعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين و فوق العالمين فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية و بعضها نفسانية و بعضها ظلمانية غير إدراكية و أما الماهيات فهى تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالإنسان مثلا يوجد تارة إنسانا شخصيا ماديا و تارة إنسانا نفسانيا و تارة إنسانا عقليا كليا- فيه جميع الناس بوحدتها الجمعية العقلية التى لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد فى النوع و بما حققنا اندفع إشكال مذكور فى كتب القوم و هو أن الصورة العقلية- من حيث حلولها فى نفس جزئية حلول العرض فى الموضوع تكون جزئية و يكون تشخصها و عرضيتها و حلولها فى تلک النفس و مقارنتها بصفات تلک النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفک عنها و هذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة.

و قد أجيب عنه فى المشهور إن الإنسانية المشتركة الموجودة فى الأشخاص- فى نفسها مجردة عن اللواحق و العلم بها لكونها علما بأمر كلى[٦٩٧] يقال له إنه علم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 364

كلى لأن معلومه كذلک لا لأن العلم فى ذاته كذلک بل لأن معلومه كذلک- لا كما ظنه المتأخرون حيث سمعوا إن المتقدمين سموا ذلک العلم كليا تعويلا على فهم المتعلمين و لم يقفوا على أغراضهم فزعموا أن

---

[697] (1) هذا المجيب عكس الأمر فجعل وصف العلم بالكلية وصفا بحال المتعلق أي المعلوم بالعرض و الصواب أن وصف العلم بها بالذات و وصف المعلوم بها بالعرض للعلم- وصف بحال المتعلق أي العلم لأنه وجود نوري محيط مبسوط بسيط، س ره

فی العقل صورة مجردة کلیة و رد هذا الجواب بأن الإنسانیة التی فی زید لیست هی بعینها التی فی عمرو- فإن الإنسانیة المتناولة لهما معا من حیث هی متناولة لهما لیست بعینها هی التی فی کل منهما[٦٩٨] و لا هی فیهما معا[٦٩٩] لأن الموجود منها فی أحدهما حینئذ لا یکون نفسها بل جزأ منهما أی من الإنسانیتین و کذا الموجود فی کل من الأشخاص الثلاثة لیس هو بعینه ما فی مجموع الثلاثة بل جزأ من ثلاثة أجزاء لأن عدد الإنسانیة فی الخارج بحسب عدد الأشخاص نعم الإنسان إذا أخذت ماهیته لا بشرط شیء- فلیست هی من تلک الحیثیة إلا هی لا واحدة و لا کثیرة و لا کلیة و لا جزئیة و لا ینافی شیئا منها فهی مع الجزئی جزئیة و مع الکلی کلیة و مع الواحد واحدة و مع الکثیر کثیرة و أما الإنسانیة الکلیة التی اشترک فیها الأشخاص الکثیرون فهی لا یکون وجودها إلا فی العقل فهی من حیث کونها صورة واحدة فی عقل واحد کعقل زید مثلا جزئیة و من حیث إنها متعلقة بکل واحد واحد من الأشخاص کلیة و معنی تعلقها[٧٠٠] إن الإنسانیة المدرکة بتلک الصورة التی هی طبیعة صالحة لأن تکون

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 365

کثیرة و لأن لا تکون لو کانت فی أی مادة من مواد الأشخاص یحصل ذلک الشخص بعینه أو أی واحد من تلک الأشخاص سبق إلی أن یدرکه ذو عقل حصل فی عقله تلک الصورة بعینها فهذا معنی اشتراکها و أما معنی تجریدها فکون تلک الطبیعة- التی انضاف إلیها معنی الاشتراک منتزعة عن اللواحق المادیة الخارجیة و إن کانت باعتبار آخر ملفوفة باللواحق الذهنیة المشخصة فإنها بأحد الاعتبارین مما ینظر به فی شیء آخر و یدرک به شیء آخر و بالاعتبار الآخر مما ینظر فیه یدرک نفسها- أقول لا منافات عندنا بین التشخص العقلی و بین الکلیة و الاشتراک بین کثیرین[٧٠١] و قد علمت منا أن الصورة العقلیة غیر حالة فی الذهن حلول الأعراض فی محالها- حتی تصیر متشخصة بتشخص الذهن و بالهیئات المکتنفة بالنفس إذ النفس ما دامت مقیدة بهذه الهیئات النفسانیة لا یمکن أن تصیر عاقلة بالفعل و لا معقولها معقولا بالفعل ففیها ما دامت

---

698 (1) لأن الإنسانیة الکلیة متناولة و التي في کل منهما لیست بمتناولة، س ره

699 (2) أي لیست الإنسانیة الکلیة الإنسانیة التي فیهما معا و لا في کل الأناسي أي الکل المجموعي لأن الموجود من الإنسانیة في أحدهما لا یکون نفسهما أي لا یکون مجموع الإنسانین و الإنسانیة مجموع الإنسانین فأحدهما لیس إنسانا ثم الأولی في الرد أن یستفسر عن المجیب بأن المعلوم الکلي إن کان في الخارج فأما الکل الأفرادي من الإنسانیة و المجموعي و أما الماهیة من حیث هي و یبطل کلاهما بما ذکر و إن کان في الذهن- و فرق بین الحاصل في الذهن و القائم به کما ذکره الفاضل القوشجي فیبطل بما مر في مبحث الوجود الذهني، س ره

700 (3) و لما کان تفسیر الکلیة بالمطابقة للکثیرین فیه إشکالات کما مر عدلوا عنها إلی الاشتراک و لما کان ظاهر الاشتراک أیضا لا یخلو عن إشکال کما لا یخفی فسروه بما ترى من أن الکلي إذا حصل في المواد کان عین الأشخاص و هي إذا حصلت في العقل کانت عین الکلي، س ره

701 (1) حاصله أن الکلیة و الاشتراک باعتبار سعة ذلک الوجود المحیط إحاطة الحقائق بالرقائق و استواء نسبته إلی جمیع أشخاصه فلا منافاة بین التشخص العقلي و الإحاطة و الاستواء المذکورین فافهم، س ره

موجودة بالوجود الطبيعى أو بالوجود النفسانى قوة العاقلية و المعقولية لا فعليتهما فإذا انسلخ من هذا الوجود[702] و صار وجودها وجودا آخر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 366

و تشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لأن يصير عين المعقولات و يتساوى إليه نسبة الشخصيات[703] و بالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية و ليست وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض النفسانية من الشهوة و الغضب و الخوف و الحزن و الشجاعة و غيرها و قد علمت أيضا أن معنى التجريد فى التعقل و غيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد و لا أن النفس واقفة و المدركات منتقلة من موضوعها المادى إلى الحس[704] و من الحس إلى الخيال و منه إلى العقل بل المدرك و المدرك يتجردان معا و ينسلخان معا من وجود إلى وجود و ينتقلان معا من نشأة إلى نشأة و من عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلا و عاقلا و معقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوة فى الكل

فصل (14) فى أن القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير و تكثير الواحد

أما توحيدها للكثير فهو عندنا[705] بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 367

مصداقا لكل معنى معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا لتفاصيل العلوم النفسانية[706] و عند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنها إذا حذفت عن الأشخاص- الداخلة تحت المعنى النوعى بتشخصاتها و سائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة و حقيقة واحدة[707] و الثانى بالتركيب لأنها إذا اعتبرت

---

[702] (2) فإذن كيف يبقى موضوع النفس للصورة العقلية فضلا عن هيئاته حتى يكونان مشخصين لها إذ علمت أن التعقل باتحاد العاقل بالمعقول فيتحول العاقل إليه و قد قلنا في موضع آخر أن حق وصول المعنى إلى الغاية التحول و الفناء فيها و بدونه لا وصول حقيقة إن قلت إذا تحول و انسلخ النفس ترى النفسية باقية فكيف قلتم لا يبقى قلت لأنها ليست واحدة عددية أي محدودة بل واحدة وحدة حقة ظلية لوحدة حقة حقيقية فإذا تحولت في شأن بقيت في شئون أخرى ثم هذا التحول في العقل الهيولاني لا في مقامها الخيالي- لأنه صار بالفعل في الصور الجزئية الخيالية و كلما تحول عقلها الهيولاني في شأن بقي شأن آخر حتى صار عقلا بسيطا و ذلك لأن العقل الهيولاني ذو مراتب كالهيولى الأولي- فإذا تحولت الهيولى الأولي كما قال المصنف قدس سره بالاتحاد إلى النارية مثلا لا ينافي تحولها إلى الهوائية و تتحول إلى الإنسانية و لا تصادم كونها مكتسبة بصور العناصر البسيطة، س ره

[703] (1) إنما لم يقل و يتساوى نسبة إلى الشخصيات لأنه غني عن الأشخاص و عند وجوده لا وجود لها حتى ينتسب إليها بخلاف ما إذا لوحظ الأشخاص و نسب إليها الوجود فلا بد لها من الانتساب إليه لأنه بدها اللازم و هي ذوات حاجات إليه، س ره

[704] (2) و لا عن موضعها العقلي بل النفس تترقى و تتصل بالعقل الفعال بل تتحد به و بمدركاته بعد طرح الكونين الحسي و المثالي، س ره

[705] (3) أي بنحو التحقق لا بنحو التعلق فهو وجود يصير كذا لا علم و فكر فقط، س ره

[706] (1) مثلا إذا علمت حقيقة السماء بأجناسه و فصوله و بأجزائه الخارجية مادته و صورته الجسمية و طبيعته الخامسة و نفسه المنطبعة و نفسه الكلية بقدر الطاقة البشرية- أدرجت حقيقته بين جنبي وجودك و هذا أتم من إدراجك ما في الحس من السماء، س ره

[707] (2) و كذا إذا حذفت عوارض حقيقة الوجود و هي الماهيات بقيت واحدة، س ره

المعنى الجنسى و الفصلى أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة- اتحادا جمعيا أو حمليا و أما قوتها على تكثير الواحد فهى تجسيمها بقوتها الخيالية للعقليات[708] و تنزيلها فى قوالب الصور المثالية و قيل بتميزها الذاتى عن العرضى و الجنس عن الفصل و جنس الجنس للماهية عن جنسها بالغة ما بلغت و فصل فصلها- و فصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت و تميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق- و القريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد فى الحس أمورا كثيرة فى العقل- و لذلك إدراك العقل أتم الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل و يغوص فى ماهية الشيء و حقيقته و يستنسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هى بحقيقتها و أما الإدراكات الحسية فإنها مشوبة بالجهالات و نيلها ممزوج بالفقدان فإن الحس لا ينال إلا ظواهر الأشياء و قوالب الماهيات دون حقائقها و بواطنها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 368

فصل (15) فى درجات العقل و المعقول

قالت الحكماء أنواع التعقلات[709] ثلاثة

أحدها أن يكون العقل بالقوة

أى لا يكون شيئا من المعقولات[710] و لا له شيء من المعقولات حاصلا بالفعل و لكن النفس تقوى على استحصال المعقولات و اكتسابها كلها و مراتبها فإن العقل الهيولانى بالقوة عالم عقلى من شأنه أن يصير مدركا للحقائق كلها و تحصل فيه صورة كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه بالفطرة الأصلية عن المادة و ما هو بذاته غير معقول لأنه صورة فى مادة أو فى حس أو فى خيال- لكن القوة العقلية يجرد صورته عن المادة على ما أوضحته الحكماء و سنوضحه إن شاء الله تعالى فتكون فاعلة عند ذلك للصور العقلية المفصلة

---

[708] (3) الصواب قول القائل فإن هذا عمل الخيال لا العقل بل من الأغاليط و تكثير الواحد شأن عظيم للعاقلة فالعاقلة تعقل البساطة التي هي مقتضاه للبرهان و الخيال يتصورها بالنقطة و هي تعقل النور الحقيقي نور الأنوار القاهرة و الأنوار الإسفهبدية- و هو يتصورها بالنور الشمسي و هي تعقل الإحاطة الحقيقية و هو يتصورها بالانبساط الكمي و قس عليه و بالحقيقة توحيد الكثير من شعب التحقيق و تكثير الواحد من شعب التدقيق- و يمكن أن يوجه كلامه قدس سره بأن مجرد لفظ تكثير الواحد يعم معنيين مذموم و هو مثل ما ذكره و ممدوح و هو مثل التميز المذكور و مثل تكثير أسماء الله و صفاته بحسب المفاهيم بحيث قيل في مقام الأسماء و الصفات جاءت الكثرة و مثل تكثير العوالم المنضدة- إذا لوحظ مقام البسائط من كل الممكنات في الصعود مثلا و مقام الجهاد من الكل و النبات منها و الحواس من الحيوانات إلى الإنسان و مقاماته ملحوظا في الكل مأخوذا كل مقام بشرط لا كما ذكرناه في موضع آخر، س ره

[709] (1) عد قوة التعقل تعقلا إنما هو لأن قوة الشيء طليعة منه و لولاها لم يكن الشيء- و لم يتحول من أدنى إلى أعلى و هكذا إلى ما شاء الله تعالى و أما الشيخ فلم يعين القوة لكن قسم الملكة إلى قسمين كما يأتي، س ره

[710] (2) إذ تعقله لنفسه أيضا بالقوة و إن توهم ذاته و تخيل كالنفوس الجاهلة التي لا تقدر على تعقل ذواتها و تخيل ذواتها أولات وضع و جهة و نحوهما، س ره

و قابلة لها و العالم الصورى عالمان عالم عقلى و عالم حسى و كل عالم حسى فإنما هو ما هو بصورته لا بمادته فإذا حصلت صورته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 369

لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء فى نفسه عالم فالعقل الهيولانى مستعد لأن يكون عالم الكل إذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقله شبيها بالعالم العقلى و بصورة نفسه شبيها بالعالم الحسى فيكون فى ذاته ماهية كل موجود و صورته فإن عسر عليه شيء من الأشياء فإما لأنه فى نفسه ضعيف الكون غير صورى الوجود خسيسا شبيها بالعدم و هذا مثل الهيولى و الحركة و الزمان و القوة و اللانهاية و إما لأنه شديد الوجود قوى الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده و يغلب نور ذلك الشيء نوره و هذا مثل مبدإ الكل و العقول العالية فإن كون النفس الإنسانية فى المادة- يورثها ضعفا عن تصور الباهرات جدا فى طبائعها و ذواتها فيوشك أنها إذا تجردت عن هذه العلائق صارت إليها و طالعتها حق المطالعة و استكمل عند ذلك تشبهها بالعالم العقلى الذى هو صورة الكل عند البارى تعالى و فى علمه السابق على وجود الأشياء سبقا بالحقيقة فهذه القوة التى تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلى من شأنه أن يتشبه بالمبدإ الأول و مراتب القوة مختلفة كما و كيفا فقد تكون قريبة من الفعل و قد تكون بعيدة و قد تكون بالقياس إلى الكل و قد تكون بالقياس إلى البعض على تفاوت أعداد كثيرة فى الحالين لا تعد و لا تحصى و للكل طرفان فمن شديد البلادة متناه فى الغباوة و خمود القريحة و من شديد الذكاء متوقد الفطرة و هو القوة القدسية التى يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار العقل الفعال.

و ثانيها أن تكون الصور العلمية النفسانية الفكرية حاصلة فى قوة خيالية

بحيث يشاهدها و كأنه ينظر إليها على التفصيل[711].

و ثالثها أن يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات

حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة- مقدسا عن الكثرة و التفصيل و الشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط فى علم النفس من الشفاء بقوله إن تصور

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 370

[711] (1) المراد بالثاني المعقولات المفصلة التي في العقل و هو أول الثلاثة في كلام الشيخ إلا أنه لما كان الترتيب الزماني الذي في المعقولات بمعونة الخيال كما يأتي قال في قوة خيالية أو المراد في قوة عقلية خيالية أي منسوبة إلى الخيال مشوبة به، س ره

المعقولات على وجوه ثلاثة أحدها التصور الذى يكون فى العقل مفصلا منظما- و الثانى أن يكون قد حصل التصور و اكتسب لكن النفس معرضة عنه و ليست تلتفت إلى ذلک المعقول بل قد انتقلت منه إلى معقول آخر فإنه ليس فى وسع أنفسنا أن نعقل الأشياء معا دفعة واحدة و نوع آخر من التصور و هو مثل ما يكون عندک فى مسألة تسئل عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه و حضرک جوابها فى الوقت- و أنت متيقن بأنک تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناک تفصيل البتة بل إنما تأخذ فى التفصيل و الترتيب فى نفسک مع أخذک فى الجواب الصادر عن يقين منک بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدإ لذلک التفصيل فإن قال قائل إن هذا أيضا علم بالقوة- لكن قوة قريبة من الفعل فذلک باطل لأن لصاحبه يقينا[٧١٢] بالفعل حاصلا لا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 371

يحتاج أن يحصله بقوة بعيدة أو قريبة فذلک اليقين إما لأنه متيقن بأن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل[٧١٣] فإن الحصول حصول لشىء فيكون هذا الشىء الذى يشير إليه حاصلا بالفعل[٧١٤] لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشىء إلا و الأمر من جهة ما يتيقنه معلوم و إذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل و من المتيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر و من العجائب أن هذا المجيب حين يأخذ فى تعليم غيره يفصل ما يحس فى نفسه دفعة مما يعلمه بتعلم العلم بالوجه الثانى-

---

[712] (1) و لأنه اشتباه بين العقل و الخيال و نفي للعام بنفي الخاص فحيث يرى أن الصور ليست في الخيال يظن أنها ليست في العقل كأن النفس ليست إلا الخيال فإذ ليست فيه فليست في النفس و إذ ليست بنحو الكثرة فليست بنحو الوحدة و كل ذلك مغالطة بل الشيخ و غيره من المحققين ينبغي أن لا يلتزموا القوة في الملكة حين الاشتغال بالأكل و الشرب إلا القوة بمعنى الشدة فليشرح الأعضاء المعنوية للنفس بحس و خيال و وهم و عقل تفصيلي و عقل بسيط فالعالم علماء و عدم عالمية أربعة منهم لا ينافي عالمية خامسهم- سيما فيمن هو كأنه ليس إلا العقل المحض و قواه الجزئية أسلمت على يديه أ لا ترى أنه لا يحتاج إلى تجشم كسب جديد كما عنده القوة و هذا العقل البسيط مظهر من لا يشغله شأن عن شأن و لا يلهيه قول عن قول و النطق الحقيقي درك الكليات و المكالمة مع المفارقات

\iٌ كما قال النبي ص: إن في أمتي مكلمين محدثين\E

و هذا أحد وجوه تلاوة آيات الكتاب المبين دفعة واحدة دهرية كما يؤثر عن العلي العالي ع- و هذا العقل مكانه الجبروت و زمانه الدهر الأيمن الأعلى و إن كان بحسب مقامه الصوري- في عالم الطبيعة و مستعمل القوى و الطبائع و لم يشغل المشاغل الذاتية عن المشاغل الطبيعية- و لم يتجاف عن ذلك المقام الشامخ من له مقام الاستقامة و التمكين و رؤية الجزئيات مراءى لحاظ الكليات لا العكس و من لا يصدق بهذا فهو ممن\i نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ\E فيرى نفسه البدن أو النفس بما هي نفس و معلوم أنهما لا يتخطيان هناك و لا طيران في تلك الأوجات فلا يقبل في نفسه و لا في غيره.

371

دانش نفست نه كار سرسريست — گر بحق دانا شوى داني كه چيست

، س ره

[713] (1) أي علمه بنحو التفصيل التعاقبي أو علمه بالتشديد، س ره

[714] (2) يعني أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له و قوله فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه إشارة إلى أن كلمة هذا في قول المجيب هذا حاصل عندي اسم إشارة لموجود بالفعل إشارة عقلية و على التقديرين فالعلم بجواب سؤال السائل حاصل بالفعل، س ره

فيرتب تلک الصورة فيه مع ترتب ألفاظه فأحد هذين هو العلم الفكرى و الثانى هو العلم البسيط الذى ليس من شأنه أن يكون له فى نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور فى قابل الصور فذلک علم فاعل للشىء الذى نسميه علما فكريا و مبدأ له و ذلک هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة- و أما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلک لم يكن له علم نفسانى و أما أنه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس- فهو موضع نظر يجب عليک أن تعرفه من نفسک و اعلم أنه ليس فى العقل المحض تكثر البتة و لا ترتب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة يفيض عنها على النفس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 372

و على هذا ينبغى أن يعتقد الحال فى المفارقات المحضة فى عقلها للأشياء فإن عقلها هو العقل الفعال للصور و الخلاق لها لا التى يكون للصور أو فى صور النفس التى للعالم من حيث هى نفس[٧١٥] و كل إدراک عقلى هو نسبة ما إلى صور مفارقة للمادة و لإعراضها فللنفس ذلک بأنها جوهر قابل منطبع به و للعقل بأنه جوهر مبدإ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصا

و أقول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات

على الوجه الذى أقمنا البرهان[٧١٦] و العجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التى ذكرها فى هذا الموضع مع غاية إصراره فى إنكار القول بذلک الاتحاد فإذا لم يكن العقل البسيط الذى اعتقد وجوده فى هذا النوع الإنسانى- و فى الجواهر المفارقة بالكلية من الأجساد و المواد فيه المعانى المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا له و كيف يخرج النفوس من القوة إلى الفعل بما لا حصول لها فيه و أيضا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التى تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة إلى خزانتها العقلية كما أثبتها الشيخ فى ذلک الفصل بعينه[٧١٧] فإنه قال فيه فما ذا تقول الآن فى الأنفس الإنسانية و المعقولات التى تكتسبها و تذهل عنها إلى غيرها أ تكون موجودة فيها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 373

---

[715] (1) أي الحال التي هي حال الصور العقلية للمفارقات حال العقل البسيط لنا لا حال الصور المادية أو الصور النفسانية، س ره

[716] (2) أي بحيث لا ينثلم بساطته فإنه إذا كانت العاقلة موجودة بوجود و كل معقول موجودا بوجود آخر و إن كان زائدا متصلا كان هذا تركيبا و كثرة بخلاف ما إذا كان وجود الكل واحدا و الكثرة في المفاهيم المعقولة فكانت البساطة محفوظة، س ره

[717] (3) إن قلت المشهور منهم أن خزانة المعقولات هي العقل الفعال بل في كل إدراك يتصل العقل الجزئي به أو يواجهه فكيف يقول الشيخ إن العقل البسيط هو الخزانة و لا سيما في أول الأمر حيث لا ملكة بعد قلت لا منافاة إذ قد مر أن الفرس المعقول في العقل الفعال و في ألف عقل واحد فكيف لا يكون العقل البسيط فينا و في العقل الفعال واحدا فهذا الكلام من الشيخ يتم على الاتحاد و لكن لا يقول به ففيه تهافت، س ره

بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام أو يكون لها خزانة يخزنها فيها- و تلک الخزانة إما ذاتها و إما بدنها أو شیء بدنی لها و قد قلنا إن بدنها و ما يتعلق ببدنها لا يصلح أن يكون محلا للمعقولات أو نقول إن هذه الصور العقلية أمور قائمة فی أنفسها كل صورة منها نوع قائم فی نفسه و العقل ينظر إليها مرة و يغفل عنها فإذا نظر إليها تمثل فيها و إذا أعرض عنها لم يتمثل فتكون النفس كمرآة و هی كأشياء خارجة فتارة تلوح فيها و تارة لا تلوح و ذلک بحسب نسب يكون بينها و بين النفس أو يكون كالمبدإ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر أن الحق هو القسم الأخير و أبطل باقی الشقوق و ذكر أنه سيبين فی الحكمة الأولى أن هذه الصورة لا تقوم مفردة و أشار بذلک إلى إبطاله للصور المفارقة التی نسب القول بها إلى أفلاطون و شيعته من الأقدمين فبقی الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الإشكال على طريقته أنه كيف اختزنت و اجتمعت فی العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد و بالجملة هذا المقصد من أمهات المسائل الإلهية و فيه سينكشف مسألة علم التوحيد الخاصی الذی يختص بذوقها أهل الله و لا يمكن تحقيق هذه المسألة إلا بأحكام أصول سلفت فی أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل فی الموجودية و الماهية منتزعة منه- و أن الوجود يشتد و يضعف و كلما قوی الوجود يصير أكثر جمعية و حيطة بالمعانی الكلية و الماهيات الانتزاعية العقلية و إذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الأجسام و المقادير يصير كل المعقولات و تمام الأشياء على وجه أفضل و أشرف مما هی عليه[718] و من لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 374

البسيط الذی هو منبع العلوم التفصيلية و لذلک ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم فی تتبع العلوم الحكمية و غيرها استصعبوه و لم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردی فی المطارحات و التلويحات و حكمة الإشراق فإنه أنكر ذلک صريحا و كذا الإمام الرازی و من فی حالهم و طبقتهم.

فلقد قال فی المطارحات ثم جاءوا أی المشاءون من الحكماء إلى كيفية تعقل البارى فقالوا و إذا كان عاقلا لذاته يلزم أن يكون عاقلا للوازم ذاته و تعقله للوازم ذاته منطو فی تعقل ذاته فإنا إذا عقلنا الإنسانية ينطوی فی تعقلنا لها تعقلنا للوازمها- و ربما أوردوا مثالا تفصيليا و فرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة و بين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فتكون ملكة و لا يكون الصورة حاصلة و بين حالة أخرى هی كما يورد

---

[718] (1) المعقولات ناظرة إلى المعقولات بالذات المفصلة و الأشياء إلى المعقولات بالعرض من الأشياء الخارجية فإن الماهيات في المعقولات بالذات و المعقولات بالعرض واحدة و الوجود متفاوت فيهما بالشدة و الضعف و الكمال و النقص و نحو ذلك ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و ليس حقائق متباينة كما مر، س ره

على الإنسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالى بجواب الكل ثم يأخذ بعده فى التفصيل حتى يمتلى منه الأسماع و الأوراق و العلم الإجمالى علم واحد بأشياء كثيرة و ليس علما بالقوة فإن الإنسان يجد تفرقة من نفسه بأن علمه حينئذ ليس كما كان عند القوة قبل السؤال و لما وجد المتأخرون بعد أبحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا و كذا إلى الآخر كلامه- و قال أيضا ثم قول القائل ينطوى علمه بلازمه فى علمه بذاته فيه مساهلة فإن لباحث أن يقول هل يعلم ذاته و لازمة جميعا أم لا[719] فإن لم يعلم فذلک حديث آخر و هو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 375

مستحيل و إن علم ذاته و لازم ذاته و ذاته ليس لازمة فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعا لعلمه بذاته و أما مثال الإجمال المذكور فى الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم أن المسائل يصح إيرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسألة جواب عقيبها و ثانيا هو أنه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلا قوة قريبة على التفصيل و الفرق بين القوتين ظاهر- أعنى ما قبل السؤال و ما بعده فإحداهما قوة قريبة و الأخرى أقرب فإن القوة لوجود الشىء لها مراتب انتهى كلامه و قال الإمام الرازى فى المباحث المشرقية بعد أن نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الإجمالى و التفصيلى بالمعنيين هذا غاية ما يقولون و ليس الأمر عندى كما يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوة و إما أن يكون بالفعل على التفصيل و أما القسم الثالث و هو العلم البسيط فهو عندى باطل فإن العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول فى العاقل فهذا العقل البسيط إن كانت صورة واحدة مطابقة فى الحقيقة[720]

---

[719] (1) أقول نريد اللوازم الصفتية أي الماهيات التي هي لوازم صفاته تعالى و لكن الانطواء باعتبار أن وجود اللوازم عين وجود الصفات و وجودها عين وجود الموصوف و مفاهيم اللوازم لوازم غير متأخرة في الوجود كلزوم الجسم التعليمي للطبيعي و الزمان للحركة القطعية على ما مر بل كلزوم مفهوم الوحدة و التشخص لنحو من الوجود الحقيقي- أو نريد اللوازم الفعلية و الانطواء باعتبار أن وجود الملزوم هو النحو الأعلى لوجودات اللوازم الأفعالية و شيئية الشيء بتمام لا بنقصه و التشخص عين الوجود و الوجود كلما كان أتم كان أكثر حيطة بالمعاني و النور كلما كان أقوى كان أشد إنارة و إظهارا للماهيات و العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول هذا معناه، س ره

[720] (1) نختار أن الصورة أي ما به الشيء بالفعل واحدة و لكن الصورة الواحدة إذا كانت بمعنى الماهية الواحدة لا تحكي عن الماهيات الكثيرة و أما أن كانت بمعنى الوجود الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية وجودا شديدا غير متناه الشدة النورية فيكون ما به الانكشاف لكل الوجودات و كثير الحيطة بالمعاني و الماهيات و إذا كانت الوجودات المتشتة و الأنوار المتفرقة مظهرة للماهيات فما حدثك بالوجود الشديد الأكيد الجامع الواجد الغير الفقيد و يد الله مع الجماعة و القول في العقل البسيط الإنساني كالقول المذكور إذ نختار أن الصور كثيرة و لكن ماهية لا وجودا فالعقل البسيط الإنساني مثلا وجود قوي واحد و مع وحدته متحد بجميع ماهيات المعلومات التي تظهر للعقل التفصيلي- المشوب بالخيال مفصلة ممتازة فإن كون جميع الماهيات في العقل البسيط كونها صحيحة الانتزاع منه فإن الماهية في أي شيء كانت هذا معناها و انتزاعها منه باللزوم العقلي و كيف لا و العقل البسيط علم بكل ماهية ماهية و الكل يعرض عليه و هو بوحدته يوازي الكل بكثرتها و الحقائق الخارجية ينكشف به و كأنه نفس الأمر التي هي تطابقها- فالماهيات فيه كثيرة و وجودها واحد فإذا نظر إلى وجودها الواحد فأذعن بالمسألة الأولى- أعني كون العلم الواحد علما بمعلومات كثيرة بل لا تتناهى و إذا نظرت إلى الماهيات الكثيرة المنطوية في العقل البسيط فأيقن المسألة الثانية أعني جواز اجتماع علوم كثيرة دفعة واحدة لكن كل ذلك بشرط أن تتذكر ما أسلفناه أن العالم بالنحوين المذكورين من هو و أنه ليس هو العقل التفصيلي النفساني فضلا عن الخيال فإنهما لا يسعهما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 376

لأمور كثيرة فذلک باطل إذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لأمور كثيرة- لكانت مساوية فى الماهية لتلک الأمور المختلفة فى الحقيقة فيكون لتلک الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هذا خلف و إن قيل بأن هذا التعقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلى بتلک المعقولات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلى إلا ذلک فثبت أن ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم أرادوا بهذا العقل البسيط أن يكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة و أرادوا بالتعقل التفصيلى- أن يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزمانى واحدة بعد واحدة فإن أرادوا به ذلک فهو صحيح و لا منازعة فيه معهم و لكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة و الفعل المحض الذى يكون عند التفصيل بل حاصله راجع إلى أن العلوم قد تجتمع فى زمان واحد و قد لا تجتمع بل تتوالى و تتعاقب و أما على ما اخترناه من أن العلم حالة إضافية فبطلان ما قالوه ظاهر أيضا لأن الإضافة إلى أحد الشيئين غير الإضافة إلى غيره فإذا تعددت الإضافات فقد حصلت تلک العلوم على التفصيل- فأما ما قالوه من أن علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول إنه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 377

فى تلک الحالة عالم باقتداره على شىء دافع لذلک السؤال[721] فأما حقيقة ذلک الشىء- فهو غير عالم به قبل الجواب فإن لذلک الجواب حقيقة و ماهية و له لازم هو كونه دافعا لذلک السؤال فالحقيقة مجهولة و اللازم معلوم على التفصيل و هذا كما أنا إذا عرفنا من النفس أنه شىء يحرک البدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها- و هو معلوم على التفصيل و إن كانت حقيقتها مجهولة إلى أن يعرف بوجه آخر فثبت أن ما قالوه باطل و يخرج من الدليل الذى ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد- علما بمعلومات كثيرة انتهى.

بل هو مقامك العقلاني المحض كما عند التجرد عن جلباب البشرية و من يتوهم في نفسه أو في غيره ممن حصل له العقل البسيط أن ليس هذان النحوان من العلم فيه بالفعل فيظن نفسه و ذاته الخيال أو العقل النفساني فيراه خاليا و نسي ذاته\i نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ\E.

376

تا تو خود را پيش و پس داري كمان — بستة جسمي و محرومى ز جان

. و في العلم الواجبي جل جلاله تفصيل في عين الإجمال و إجمال في عين التفصيل- و المراد بالتفصيل الكثرة في المعلوم و بالإجمال الوحدة في العلم و العلم و المعلوم بالذات و إن كانا متحدين إلا أنهما كالوجود و الماهية مغايرتها في التصور فلا يلزم الخلف من وجهين كما ذكره المشكك، س ره

[721] (1) ليت شعري أنه إذا لم يعلم المجيب ماهية الأجوبة عند إيراد أسئلة عديدة كيف يتيقن المجيب بأن أجوبة الكل حاضرة عنده و كيف يتيقن بأنه دافع للسؤال و أي شيء كان لا يدفع أي سؤال كان و أما القطع بوجود شيء محرك للبدن مع الجهل بماهيته- فلأن الحركة ممكنة بشيء مجهول من وجوه معلوم بوجه فإن النفس سواء كانت طبيعة أو مزاجا فرضا أو مجردا أو غير ذلك يمكنه تحريك البدن، س ره

أقول هذا المقصد أرفع قدرا و أجل منالا من أن ينال غوره مثل هذا الرجل- بقوة فكره و كثرة جولانه فى العلوم البحثية و وفور حفظه للمسائل المشهورة فإن هذه المسألة و أمثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكرى و التتبع للأنظار الموروثة من المشايخ و المعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس و من هو فى تلوه أو قريب منه و قد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه فى إثباته العقل البسيط و من إنكاره اتحاد العاقل بالمعقول

فصل (16) فى إمكان التعقلات الكثيرة فى النفس دفعة واحدة

أما على ما حققناه من كون النفس إذا خرجت من القوة إلى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الأشياء فذلك أمر محقق ثابت عندنا و توضيح ذلك أن العلم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 378

و التعقل ضرب من الوجود و الوجود متحد مع الماهية و كذا العلم متحد مع المعلوم- و كما أن بعض الوجودات خسيس ضعيف و بعضه شريف قوى و الخسيس قشر قليل المعانى مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد و إن عظمت سموكه و جسمت انبساطه فى الجهات و الشريف لب كثير الحيطة بالمعانى و إن صغر مقداره أو لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم له أنواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس- فلا يمكن أن يحس بإحساس واحد محسوسات متعددة و بعضها شريف كالتعقل- فإن العقل الواحد يكفى لإدراك معقولات لا تتناهى كما فى العقل البسيط[722] و بالجملة فكل ما كان العلم أعلى وجودا كان أكثر حيطة بالمعلومات و أشد جمعية للماهيات و أما العلم النفسانى فهو متوسط بين التخيل و العقل البسيط

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 379

---

[722] (1) فهو بهذا الاعتبار مظهر اسم من لا يحجبه شيء عن شيء و اسم من لا يشغله شأن عن شأن إذا كان الشأن أعم من الشئون العلمية و الفعلية و إذا كان الحس المشترك بإحساس واحد يجمع إحساسات خمسة في آن واحد و لا يشغله شأن عن شأن فإنه إذا كان في حال الإبصار سامعا للأصوات و لامسا لحر الهواء أو برده أو اعتداله شاما لرائحة ذائقا في تلك الحال مذوقا فإنه في حال واحدة خبير بالعوالم الخمسة و لا يشغله شأن عن شأن و أيضا الحس المشترك إذا أحس في حال اليقظة و تخيل المتخيلة تركيبا أو تفصيلا- و شاهده الحس المشترك في تلك الحال فقد جمع بين إدراكين بل للنفس ثلاثة إدراكات- بانضمام أدرك المعاني الجزئية حينئذ فما حدسك بالعقل و لا سيما العقل البسيط و أما عدم تناهي المعقولات كما سيعبر أيضا بالأفاعيل الغير المتناهية فمعلوم لأن قولك كل كائن فاسد معقول ينشعب إلى معقولات لا تحصى من قولنا كل حيوان فاسد و كل نبات فاسد و كل معدن و كل مركب ناقص فاسد و كذا كل حيوان فاسد إلى كل إنسان طبيعي و كل فرس و كل بقر طبيعيين و قس عليها كل بري و بحري فاسد و كذا في الإضافات كل متقابلين لا يجتمعان في محل واحد و كل خلافين يجتمعان فيه و كذا كل بسيط كذا و كل مجرد كذا ينبعث منها ما لا تحصى و إن كانت من المعقولات الغير المدونة- و المقصود التمثيل فقس عليها التصديقات الأخرى و التصورات و كل هذه مفاهيم معقولة- مثل واحد بسيط للإنسان الحقيقي الواحد العقلي بل دفعة واحدة دهرية، س ره

فيتعلق بمعلومين دفعة واحدة كالحكم بين الشيئين بحمل أحدهما على الآخر فإنا إذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بد من حصول تصورين دفعة تصور الموضوع و تصور المحمول لأن الحاكم على الشيئين لا بد أن يحضر المقضى عليهما عنده ففى وقت ذلک الحكم لا بد من حضور الطرفين و إلا لكان الحاضر أبدا تصورا واحدا و التصور الواحد ينافى الحكم و التصديق فوجب أن يتعدد الحكم أبدا و أيضا إذا عرفنا الشيء بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقة شيء فى وقت من الأوقات فبهذا يظهر إمكان حصول التصورات الكثيرة و أما أنه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلأن المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة و أيضا العلم بوجود المضافين حاصل معا و كذا العلم بوجود اللازم و وجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة فى آن واحد[٧٢٣] و مما يؤكد ذلک و يحققه أن النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية- و تجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفا و وضوحا و مع ذلک لما خرجت عند ذلک من اختلاف الأوقات و الأمكنة فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعة واحدة كالحال فى علوم المفارقات فى كون معلوماتها بأسرها- حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة- فإن قلت نحن نجد من نفوسنا أنا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراک شيء تعذر علينا فى تلک الحال الإقبال على إدراک شيء آخر.

قلت قد أشرنا إلى أن العلم كالوجود يختلف بالكمال و النقص فالعلم العقلى كالوجود العقلى مغاير للإدراک الخيالى و الوجود الحسى فإنا إذا قلنا- الإنسان جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق أحاط عقلنا بمفهومات هذه الألفاظ

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 380

و ظهر فى خيالنا أثر مطابق لهذه المعقولات فإذا قلبنا و قلنا ناطق حساس نام قابل للأبعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب و تنعكس فإذا كان الأمر كذلک فربما يساعد على أن القوة الخيالية يصعب عليها استحضار أمور كثيرة و تخيلات مختلفة هى صور و حكايات لأمور عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية و أما العقل فإنه يقوى على ذلک و الذى يجده الناس كالمعتذر على نفوسهم من إدراک تعقلات متعددة فى وقت واحد منشؤه تعصى القوة الخيالية[٧٢٤] عن تصويرها دفعة واحدة[٧٢٥] و مع هذا لا

---

[723] (1) في العبارة نوع من المسامحة و المراد بحصول العلوم المتعددة في آن واحد- حصولها دفعة من غير تدريج و إلا فالعلوم مجردة لا تنطبق في نفسها لا على زمان و لا على آن، ط مد

[724] (1) هذا المقدار لا يندفع به الإشكال ظاهرا فإن القوة الخيالية عنده ره مجردة كالقوة العقلية فما بالها لا تجتمع مدركاتها مع كونها مجردة غير تدريجية الوجود لكن هناك جهتان يمنعان ذلك إحداهما أن للقوى الخيالية مظاهر مادية في البدن كالعين و الأذن و الأجزاء الدماغية تعمل أعمالا مادية توجب استعداد النفس لإدراكات مخصوصة- و العصيان في الحقيقة لهذه القوى المادية دون القوى النفسانية المجردة و ثانيتهما أن القوى

يصعب عليها إدراک التخيلات التی ليست تصويرا للمعقولات دفعة واحدة و لذلک قيل شأن العقل توحيد الكثير و شأن الحس تكثير الواحد

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 381

فصل (17) فی أن النفس مع بساطتها كيف تقوی علی هذه التعقلات الكثيرة

لما ثبت فيما قبل أن البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة إلا الواحد[٧٢٦] و يرد هاهنا إشكال فی صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الإشكال هو أن المعلول إذا تكثر فهو إنما يتكثر بأحد من أسباب التكثر إما تكثر العلة و إما لاختلاف القابل و إما لاختلاف الآلات و إما لترتب المعلولات فی أنفسها- و النفس الناطقة جوهر بسيط و لو كان مركبا فلا تبلغ كثرتها إلی أن يساوی كثرة أفاعيلها الغير المتناهية و لا يمكن أيضا أن يكون بسبب كثرة القابل لأن القابل لتلک التعقلات هو ذات النفس و جوهرها و لا يمكن ذلک لترتب الأفاعيل فی أنفسها فإن تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض و بالعكس و كذلک فی كثير من التصورات و كثير من التصديقات التی ليس بعضها مقوما للآخر أو كاسبا له فبقی أن يكون ذلک بسبب اختلاف الآلات فإن الحواس المختلفة الآلات- كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحی يعد النفس للاطلاع بتلک الصور العقلية المجردة و الإحساسات الجزئية إنما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع و الخيرات و دفع الشرور و المضار فبذلک ينتفع النفس بالحس ثم يعدها ذلک لحصول تلک التصورات الأولية و التصديقات الأولية ثم يمتزج بعضها ببعض

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 382

و يتحصل من هناک تصورات و تصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل أن حصول التصورات و التصديقات الأولية الكثيرة إنما هو بحسب اختلاف الآلات و حصول التصورات و التصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلک العلوم الأولية بعضها ببعض- و هی لا محالة مترتبة ترتبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمتأخر

فصل (18) فی قسمة العلم إلی الأقسام

الخيالية و إن كانت مجردة عن المادة لكنها غير مجردة من صفات المادة- كالكميات و بعض الكيفيات و لازم ذلك وقوع ترتيب ما بين المتخيلات و لازم الترتيب عدم اجتماع الأجزاء في الجملة فإذا تخيلنا طلوع الفجر ثم طلوع الشمس ثم زوالها ثم غروبها ثم انظلام الهواء كان من طبع متخيلنا هذا أن يفارق بعض أجزائه بعضا آخر و إن فارق الجميع المادة فأحسن التدبر، ط مد

[725] (2) علی أنا أثبتنا أن الحس أيضا يجمع بين إدراكات دفعة و قد ظهر من هذا أنه لو قال في أول الفصل في إمكان العلوم الكثيرة في النفس دفعة لكان أولی إذ فيما ذكرنا كان الجمع بين إحساسات كثيرة و تخيل و توهم و تعقل تفصيلي و تعقل بسيط دفعة، س ره

[726] (1) لعلك تقول إن التعقل ليس فعلا بل انفعال فإن للنفس جهة فعلية في البدن- و جهة انفعالية عما فوقها من عالم المجردات.
قلت لهذا جوابان أحدهما تتميمه في العقل البسيط فإنهم أيضا يقولون العقل البسيط خلاف التفاصيل و ثانيهما أن درك الجزئيات كالصور الخيالية عنده قدس سره- بالفعالية و الإنشاء و المعقولات بما هي كثيرة و متعاقبة مشوبة بالخيالات فالنفس فعالة لها بهذا الاعتبار، س ره

العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادى و الوجود ليس فى نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضية إلى الأصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة- غير مندرجة تحت معنى كلى ذاتى فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية و هذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر- و العلم بالعرض عرض و كذا العلم بكل شىء من نحو ذلک الشىء فعلى هذا نقول- إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته و هو علم الأول تعالى بذاته الذى هو عين ذاته بلا ماهية و منه ما هو ممكن الوجود بذاته و هو علم جميع ما عداه و ينقسم إلى ما هو جوهر و هو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التى هى أعيان هوياتها و إلى ما هو عرض و هو فى المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن- و عندنا هو أن العلم العرضى هو صفات المعلومات التى يحضر صورها عند النفس- و قد مر أن التعقل ليس بحلول صورة المعقول فى النفس بل بمثولها بين يدى العقل و اتحاد النفس بها و كذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها و كثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية و عند هؤلاء القوم أن تلک الصور لكونها مساوية لماهيات المدركات فهى من حيث هى كذلک فبعضها جواهر و بعضها أعراض لكن جواهر جواهرها ذهنية و أعراضها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 383

أعراض ذهنية و من حيث وجودها فى الخارج فالجميع أعراض لأنها موجودة فى موضوع موجود فى الخارج الذى هو النفس أو العقل و كل موجود فى موضوع فهو عرض هذا ما قالوه و قد بينا وهن هذه القاعدة و فساد قولهم إن شيئا واحدا- يكون جوهرا و عرضا و بينا وجه التفصى عن ذلک الإشكال بإيضاح سبيل الحق فى باب العلم فهذه نحو من القسمة و قسمة أخرى قالوا من العلم ما هو فعلى و منه ما هو انفعالى و منه ما ليس بأحدهما أما العلم الفعلى فكعلم البارى تعالى بما عدا ذاته و كعلم سائر العلل بمعلولاتها و أما العلم الانفعالى فكعلم ما عدا البارى تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل إلا بانفعال ما و تغير ما للعالم و بالجملة بارتسام صور تحدث فى ذات النفس أو آلاتها و ما ليس بفعلى و لا انفعالى فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها و بالأمور التى لا تغيب صورها عنها[727] و لا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها- و قد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة أخرى كالعلوم الحادثة التى يترتب عليها الآثار كتأثير الأوهام فى المواد الخارجة و لا يخفى أن وقوع العلم على أفراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيک لوجوه الأولية و غير

[727] (1) كحياتها و قدرتها و علمها بعلمها بذاتها و نحو ذلك من معلوماتها الحضورية التي حضورها للنفس عبارة عن حضور ذاتها لذاتها بلا تعدد تقسيمات أخريات من العلم ما هو حصولي و منه ما هو حضوري و من الحضور علم المجرد بذاته و منه علم الشيء بمعلوله حضورا و منه علم الفاني بالمفني فيه شهودا و من العلم وجهي كالرسوم و اكتناهي كالحدود و أيضا من العلم الإجمالي و منه تفصيلي فحال الإنسان إلخ فيه قلب- كما لا يخفى، س ره

الأولية و الأقدمية و غير الأقدمية و الشدة و الضعف فإن العلم بذات الأول تعالى أولى فى كونه علما من العلم بغيره و هو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم و هو أشدها جلاء و أقوى ظهورا فى ذاته و أما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من أنه لغاية ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه فجهة خفائه هى بعينها جهة وضوحه و جلائه و هكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها و كذا العلم بحقيقة كل جوهر هو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 384

أشد من العلم بحقيقة كل عرض و هو أولى و أقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الأعراض و أما إطلاق العلم على الفعل و الانفعال و الإضافة كالتعليم و التعلم و العالمية فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز

فصل (19) فى الإشارة إلى إثبات القوة القدسية

اعلم أن مبدأ العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة- و عند تمام الاستعداد لا فرق فى الإفاضة بين الأوليات و الثوانى فحال الإنسان فى إدراك الأوليات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى فى إدراك النظريات فى أنها كأنها تحصل بلا سبب و وجود الشيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفا و قد يكون باطنا مستورا و الملقى للعلوم على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالأفق الأعلى و فعله فى النفوس فى غاية الخفاء- و لكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر و قد يبرز من مكمن الغيب إلى عالم الشهادة و الأول كما للأنبياء و الثانى كما للأولياء عليهم السلام أجمعين و أما هذه الأسباب الظاهرة كالبحث و التكرار و السماع من معلم بشرى فهى معدات ليست بموجبات و لذلك قد يختلف و قد يتخلف و بيان ذلك أن كل انتقال من الأوليات إلى النظريات إما أن يكون بتعليم معلم بشرى أو لا يكون فإن كان بتعليم معلم كذلك فلا بد و أن ينتهى بالأخرة- إلى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل يناله من ذاته و إلا لتسلسل التعليم و التعلم[٧٢٨]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 385

---

[728] (1) فإنه كما يتصل حقيقة النبي و قلبه المعنوي بحقيقة العقل الفعال الذي يطبق الخافقين و تمام العقول المجردة بالفعل في السلسلة الصعودية تجلياته و يتلقى كلامه الحقيقي التام الروحاني و يتعلم الحقائق البسيطة من الأشياء كذلك يتصل رقيقته سلام الله عليه برقيقة العقل الفعال التي هي كأصبح أهل زمانه و أصلحهم فيرى ببصره صورته المليحة و يسمع بسمعه الشريف كلماته اللفظية الفصيحة مما هي محاكات الكلمات التامات هورقليانية و في أولياء الله تعالى من العرفاء و العلماء بالله اتصال الحقيقة بالحقيقة و الجمع التام لا يتيسر فكل ميسر لما خلق له، س ره

إلى غير النهاية[729] و لأن كل من مارس علما من العلوم و خاض فيه و داوم على مواظبته و مزاولته لا بد و أن يستخرج بنفسه ما لم يسبقه إليه متقدموه و أستادوه قل ذلک أو كثر فإن باب الملكوت غير مسدود على أحد إلا لمانع من نفسه و حجاب من غلظة طبعه فبقدر سعيه و حركة باطنه يتلطف ذهنية قلبه و مقدحة طبعه و يستعد كبريت نفسه لأن ينقدح فيه شعلة من نار الملكوت أو نور من أنوار الجبروت- و كيف لا و قد بينا من قبل أن الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية و عرفت أن حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر فكثيرا ما يقع للذهن التفات إلى تصور محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه و عند ذلک يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلک المحمول لذلک الموضوع من غير استفادة ذلک عن معلم أو رواية أو سماع من شيخ أو شهادة عدل أو تواتر فظهر أن الإنسان يمكنه أن يتعلم من نفسه و كلما كان كذلک فإنه يسمى حدسا و هذا الاستعداد القريب يتفاوت فى أفراد الناس- فرب إنسان بالغ فى جمود القريحة و خمود الفطنة بحيث لو أكب طول عمره على

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 386

مسألة واحدة تعذر عليه تحقيقها و انصرف عنها بدون مطلوبه و رب إنسان يكون بضد ذلک حتى إنه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفتة حصل له ذلک ثم لما كانت الدرجات متفاوتة و القلوب مختلفة صفاء و كدورة و قوة و ضعفا فى الذكاء و كثرة و قلة فى الحدس فلا يبعد فى الطرف الأعلى وجود نفس عالية شديدة قوية الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الإفاضة من منبع الخير و الرحموت فمثل هذا الإنسان يدرک لشدة استعداده أكثر الحقائق فى أسرع زمان فيحيط علما بحقائق الأشياء من غير طلب منه و شوق بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى- و كذلک من تلک النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانية و نهايات الدرجات البشرية و تلک القوة تسمى قوة قدسية و هى فى مقابلة الطرف الأدنى من أفراد الناس و مخالفتها لسائر النفوس بالكم و الكيف أما الكم فلكونه أكثر استحضارا للحدود الوسطى و أما الكيف فمن وجوه أحدها أنها أسرع انتقالا من معقول إلى معقول و من الأوائل إلى الثوانى و من المبادى إلى الغايات- و ثانيها أنها تدرک العقليات الصرفة من حيث إنياتها و هوياتها لا من حيث مفهوماتها و

---

[729] (1) ربما يتوهم من إطلاق البيان أن المراد لزوم التسلسل فيهما في الموضوعات الغير المتناهية المتعاقبة في سلسلة الزمان لإثبات المؤيد بالقوة القدسية و حينئذ يرد منع بطلان هذا التسلسل لأنه تعاقبي و هذا خبط إذ مراده لزوم التسلسل فيهما بحسب موضوع واحد بأنه إن كان جميع انتقالات الذهن في الأفكار بالتعليم لزم التسلسل و هو خلاف الواقع لأن الموضوع متناهي البقاء فتصور الإنسان مثلا مكتسب من تصور الحيوان و الناطق و تصورهما من تصور الجوهر القابل للأبعاد و النامي الحساس و المدرك للكليات- و تصورها من تصور الموجود لا في الموضوع و ممكن الفرض للخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم و الزائد في الأقطار على التناسب الطبيعي و المدرك للجزئيات و العالم بالكليات و هذه التصورات إن كانت بالتعليم فتصور الوجود و الإمكان و الزيادة و الدرك و العلم بديهي فيعلمها العاقل من نفسه و هذا ما قالوا إنه لا يمكن ذهاب سلسلة التصورات إلى غير النهاية، س ره

ماهياتها العامة فإن الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هى العمدة فى الإدراک دون المعارف الكلية[730] و إن كانت هى أيضا وسيلة إلى ذلک الوصول إذا استحكمت و رسخت أصول معانيها فى النفس و لذلک قيل المعرفة بذر المشاهدة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 387

و ثالثها أن سائر النفوس تعين المطالب أولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها- و أما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها فى الذهن أولا و يتأدى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر فى نفسه فى ذوات المبادى اللمية

فصل (20) فى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس[731]

أما المطلب الأول

فلأن العلة إما أن تكون علة لذاتها أو لا تكون علة لذاتها- فإن لم تكن علة لذاتها بل تحتاج فى تأثيرها إلى انضمام قيد آخر فلم تكن هى العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هى ذلک المجموع ثم الكلام فى ذلک المجموع كالكلام فى الأول إلى أن ينتهى إلى شىء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلک الشىء لا بد و أن يعرف منه أنه لذاته علة لذلک المعلول فإن ذاته إذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلک المعلول فمن علمها على ما هى عليه وجب أن يعلمها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 388

---

730 (1) فالعلم بالعقل الفعال بأنه الجوهر المجرد في ذاته و في فعله عن المادة و لا حالة منتظرة له و هو مكمل النفوس و خزانة معقولاتها بل مبدؤها و معادها بقدرة الحق المتعال و جامع وجوداتها بنحو أعلى و أبسط من جامعيتها لوجودات الكون و غير ذلك من أحكامه ليس ركنا ركينا في المعرفة بل التخلق و التحقق به هو الركن الركين و تبدل العلم و هو الإدراك الكلي بالمعرفة و هي إدراك الجزئي بل العلم الحضوري على نحو علم الفاني بالمفني فيه هو العمدة و الحق المبين وفقنا الله تعالى للعلم و العمل و عصمنا عن العثرة و الزلل بمحمد و آله خلاصة أولياء الله المعبود الواصلين إلى العقول الكلية بل المتجاوزين عنها في الصعود، س ره

731 (1) محصل ما يفيده في المسألتين عطفا على الأصول السالفة أما في المسألة الأولى- فإن كانت العلة بحقيقة عليتها التامة ماهية بالنسبة إلى لازمها فحصولها في ظرف العلم- يوجب حصول لازمها فيه و هو ظاهر لمكان اللزوم في الموجودين و إن كانت العلة علة بوجودها كان العلم بوجودها علما حضوريا مستتبعا لوجود المعلول معها لأن وجوده رابط بالنسبة إليها متقوم بها و لو لم يثبت معها لزم الخلف و أما العلم بماهية العلة فلا يوجب العلم بالمعلول لأن موضوع العلية هو الوجود دون الماهية و أما في المسألة الثانية فإن كان المعلول معلول الماهية كالزوجية للأربعة فالعلم به يوجب العلم بعلة ما لجواز أعمية المعلول و إن كان معلول الوجود فالعلم بوجوده علما حضوريا يفيد العلم بوجه من وجوه العلة لا الإحاطة بوجودها لأنه وجه من وجوهها و شأن من شئونها فلا يكشف من العلة إلا ما يحاذيه من كمالها الوجودي و أما ماهية المعلول فلا يوجب العلم بها شيئا- إذ لا علية فيها، ط مد

على الجهة التى بها يوجب المعلول و متى علم منها أنه علة لذلک المعلول وجب أن يحصل العلم له بذلک المعلول لأن العلم بأحد المضافين على الجهة الموقعة للإضافة يوجب العلم بمضاف آخر[٧٣٢] هذا ما يستفاد من كتب القوم.

أقول التحقيق فى هذا المقام أن العلة قسمان علة هى بماهيتها موجبة للمعلول كالأربعة للزوج و المثلث لذى الزوايا و مثل هذه العلة متى علمت ماهيتها- علم لازمها لا محالة إذ اللازم لازم لذاتها و ماهيتها من حيث هى هى و علة ليست هى بماهيتها موجبة للمعلول بل إما بوجودها الذهنى أو بوجودها الخارجى و مثل تلک العلة لا يكفى العلم بنفسها لإيجاب العلم بمعلولها و أيضا العلم بها و بكونها موجودة على الوجه العام فى الموجودية لا يجب أن يؤدى إلى العلم بمعلولها لأن الجهة المقتضية للمعلول- ليست هى نفس ماهيتها و لا مطلق وجودها بل خصوص وجودها و تشخصها فما لم يعلم ذلک الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله و قد علمت أن الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن إلا بأن يتحد العالم به أو بما هو محيط به[٧٣٣]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 389

و مبدأ له فعند ذلک يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلولة كما أن العلم بوجود تلک العلة نفس وجودها فإذا علم أحد علة من العلل على الوجه الذى ذكرناه- فلا بد أن يعلم معلولها و من معلولها معلول معلولها و هكذا إلى آخر معلولاتها لو كانت و على هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازى فى بعض كتبه أن قول الحكماء- إن العلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول إن أريد به أن العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلک إنما يصح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهية علته[٧٣٤] و إن أريد به أن العلم بالعلة من حيث هى علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول- فذلک و إن كان حقا لكنه عديم الفائدة فإن المتضايفين معان فى التعقل لا تقدم لأحدهما على الآخر أى متضايفين كانا[٧٣٥] و لا خصوصية لهذا الحكم بالعلة و المعلول و إن أريد به

---

[732] (1) هذه المقدمة نفسه أصل الحجة لاستلزامها المعية بينهما في العلم لا كون العلم بالعلة علة متقدمة على العلم بالمعلول من غير عكس كما أورد عليه الرازي و لا ينفع فيه ما سيذكره المصنف ره من كون وجود العلة وجودا للإضافة الطارية بوجه فإن ذلك لا يدفع المعية الإضافية بينهما و الأولى حمل الإضافة على الإضافة الإشراقية إن احتمله كلامهم، ط مد

[733] (2) فإن العلم بالوجود لا يمكن أن يكون حصوليا فلا بد أن يكون حضوريا و العلم الحضوري له ثلاثة موارد علم المجرد بنفسه و علمه بمعلوله و علم الشيء بما هو فان فيه و هو أيضا كعلم الشيء بنفسه فالعلم بالوجود الحقيقي لا يمكن إلا بأحد هذه الوجوه و كلامه قدس سره مشعر بالتخصيص في القاعدة بالعلم الحضوري في الوجود- و هذا على ما هو التحقيق عنده و أما عند القوم فلا تخصيص فإن العلم بالحيلولة علة العلم بالانخساف و العلم بالمقابلة علة العلم بالتشكل البدري و قس عليه و ليس في هذا علم حضوري بل علم الواجب تعالى عندهم بذاته و إن كان حضوريا إلا أن علمه بمعاليله حصولي- لأنه بالصور المرتسمة في ذاته تعالى و هذه الصور فيها العلية و المعلولية و العلم بالعلات علة العلم بالمعلولات و كلاهما حصولي و في مواضع كثيرة لم يخصص و هنا أيضا زاد لفظ بهويته لأجل هذا، س ره

[734] (1) و أيضا لا يصح فيما لا ماهية له، س ره

[735] (2) و هم قالوا العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول و أيضا قالوا و لا عكس و هنا ينعكس- و أيضا الكلام في الخصوص لا في العلية و المعلولية العامتين، س ره

أن العلم بالعلة بجميع وجوهها و حيثياتها يقتضى العلم بالمعلول فهذا أيضا عديم الجدوى فإن العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من أجزائه[736] فإذا علم جميع جهات العلة[737] فمن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول و الكل غير مقتض لجزئه بل العكس أولى[738] لأن الجزء من أسباب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 390

تحقق الكل بوجه و وجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فإن مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل أن العلة إذا علمت بحقيقتها التى هى بها علة تقتضى وجوب وجود المعلول[739] حتى إن حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهية بالقياس إلى لازمها من حيث هى هى فظهر أن كل معلول من لوازم ماهية علته سواء كانت تلك الماهية عين الوجود أو غير الوجود أو مع الوجود فإن قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فإن علية العلة معقولة بالقياس إلى معلولية المعلول و ذات العلة غير معقولة بالقياس إلى شىء و إلا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الأول القائم بذاته علة لما سواه هذا خلف.

و أيضا فيلزم أن يكون ذات العلة مع المعلول مع أنها متقدمة عليه هذا خلف- و إذا ثبت المغايرة بينهما و ثبت أن ذات العلة غير معقولة بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التى عرضت لها العلية العلم بذات المعلول.

فنقول فى حل هذا الإشكال[740] إن علية العلة لا يمكن أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقة العلة و وجودها و إلا لكانت عليه العلة لتلك العلية أيضا زائدة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 391

---

[736] (3) و أيضا قالوا و لا عكس و هاهنا أيضا ينعكس فإن العلم بالمعلول بجميع وجوهه أيضا يستلزم العلم بالعلة إذ من جملة وجوهه ترتبه على وجود علة مخصوصة، س ره

[737] (4) ينبغي أن يقرأ إذن بالنون إذ لا جواب، س ره

[738] (5) إن قلت الكلام في الواسطة في الإثبات لا الثبوت.
قلت العلم بالجزء أيضا جزء العلم بالكل، س ره

[739] (1) لا يحتاج إلى جواب الشرط لأنه تفسير لقولهم العلة إذا علمت علم المعلول- ففسر الشرط فقط لأنه المحتاج إلى التفسير، س ره

[740] (2) لا يخفى أن ما أجاب به لا يتم جوابا عن القسمة الثانية من الإشكال و هي كون المتضايفين معا ذهنا و خارجا مع أن المدعى كون العلم بالعلة علة متقدمة على العلم بالمعلول على ما فيه من تسليم عروض مقولة الإضافة لذات الواجب تعالى فالأولى الجواب عن الإشكال بما سيذكره أن المعلول من شئون وجود العلة تتقوم بها رابط لها فمن المستحيل حصول العلة بوجودها الخاص بها منفكا عن وجود معلولها بحيث يخرج وجوده عن حيطة وجودها فالعلم الحضوري بالعلة يوجب العلم الحضوري بالمعلول لا محالة- هذا و أما حديث الإضافة المقولية فإنما هي بين مفهومي العلة و المعلول لا بين وجوديهما و لا كلام في ذلك، ط مد

على ذات العلة و لزم من ذلک التسلسل فإذا علية العلة نفس ذاتها المخصوصة و أما كون المضاف من جملة الأعراض و ذات العلة قد تكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا و عرضا فجوابه كما أشرنا إليه فی مباحث المضاف أن وجود الجوهر غير ماهيته العقلية فالجوهر إذا كان موجودا و هو بحقيقته علة لشيء فتلک الماهية الجوهرية إذا عقلت لم يلزم من تعقله على هذا الوجه الكلی تعقل كونها علة أو مضافة فإضافة العلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود المنسوب إليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته فی ذاته و إذا نسب إليها من حيث كونها سببا لشيء أو مرتبطا به أی ارتباط كان ذلک الوجود من تلک الجهة وجود المضاف[٧٤١] و كأنه وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء إلا أنه غير مستقل الماهية فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنه غير موجود فی الخارج و إلا لزم الكذب فی قولنا هذا علة و ذاک معلول و هذا أب و ذاک ابن[٧٤٢].

فإن رجعت و قلت إن لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول- و ليس أحدهما داخلا فی الآخر و إذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

فنقول هيهات ليست مغايرة العلة و المعلول كمغايرة زيد و عمرو و كمغايرة جسم و جسم حتى يمكن تصور أحدهما مع الغفلة عن الآخر بل وجود المعلول بخصوصه من نتائج وجود العلة و لوازمها و نسبة وجوده إلى وجود العلة نسبة

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 392

لوازم الماهية إلى الماهية[٧٤٣] و وجود العلة ليس إلا تمام وجود المعلول و كماله- و المغايرة بينهما كالمغايرة بين الأشد و الأنقص و بالجملة التعقل التام أن يكون مطابقا للوجود الخارجی بل متحدا به[٧٤٤] فإذا كان الشيء بذاتها سببا للمعلول بلا واسطة وجب أن يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا واسطة

---

741 (1) و هذا كوجود العرض فإنه بسيط في الخارج و إذا أضيف إلى جنسه و هو اللون كان وجوده و كان معلولا و إذا أضيف إلى فصله و هو المفرق لنور البصر كان وجودا له أيضا و كان علة لأن الفصل علة تحصل الجنس، س ره

742 (2) لا يلزم عليهم أيضا فإنه و إن لم يكن موجودا بوجود ما بحذائه لكنه موجود بوجود منشإ انتزاعه و الدليل كلزوم التسلسل يردعهم عن القول بوجود المضاف بالنحو الأول، س ره

743 (1) هيهات لازم الماهيات كالزوجية مثلا لها وجود في الذهن مباين بينونة عزله عن وجود الملزوم و لها ماهية مباينة عن ماهية الملزوم كالأربعة فإن الأربعة كم و الزوجية كيف مختص بالكم و المقولات متباينة و مراده قدس سره من تشريك النسبة اللزوم فقط- و لو قيل النسبة نسبه اللازم إلى الملزوم و حمل اللازم الغير المتأخر في الوجود كلزوم الوحدة للوجود لكان أولى و العذر الآخر أن كلامه في مطلق العلة و المعلول الإلهية فقط، س ره

744 (2) أي يكون الوضع مطابقا للطبع فكما أن المعلول كاللازم البين للعلة في الخارج- كذلك في الذهن هذا في العلم الحصولي و أما في الحضوري فما ذكره بقوله بل متحدا به- و في توصيف التعقل بالتام إشارة إلى توجيه السؤال و حمله على منع ذلك و إلا فلا وجه له بعد تقرير الدليل و أخذ العلة بالفعل فيه و عدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة و الفاعل التام و قد مر أن كل وجود معلول بالنسبة إلى وجود علته كلازم الماهية و الكل معتبرون هذه القاعدة في علم الواجب تعالى بغيره و لا يدعون سوى العلم بالمعلول مطلقا سواء كان بالوجه أو بالحد أو بالعلم الحضوري بالوجود كما يقول به المصنف قدس سره أ لا ترى أن في علم الواجب تعالى بالمعاليل و هو فرعها الشامخ منهم من يقول بالعلم

و أما المطلب الثانی

و هو أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه أن موجب الشيء لا بد أن يكون علته فالعلم بالعلة إذا حصل من جهة العلم بشيء- فذلک العلم لا بد و أن يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتحد بالعلم[٧٤٥]

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 393

كما مر فلا بد و أن يكون لذلک المعلول ضرب من العلية بالقياس إلى علته و إذا كان المعلول بخصوصية ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشيء على نفسه و هو محال نعم لما كان استناد المعلول إلى علته- لأجل أنه فی ذاته غير مستقل الوجود و العدم إذ لو كان له استقلال فی أحدهما لامتنع استناده إلى سبب فالممكن من جهة ماهيته المتساوية النسبة إلى الوجود و العدم يقتضی مرجحا ما و علة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجح ما و علة ما و لذلک قيل الإمكان علة الافتقار إلى علة مطلقة فإذا كان المعلول لإمكانه محوجا إلى العلة و الإمكان موجبا للحاجة إلى العلة المطلقة- فلا جرم كان العلم بماهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة و أما العلة فإن اقتضاءها للمعلول لذاتها و حقيقتها المخصوصة فإذن عليتها لا بد و أن تكون من لوازم ذاتها المعينة و العلة المعينة لا يقتضی معلولا مطلقا و إلا لكان لا يتخصص إلا بقيد آخر فالعلة بالعلة بالحقيقة هی مع ذلک القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هذا خلف فثبت إذن أن العلة بحقيقتها المعينة تقتضی معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين و أما المعلول فلا يقتضی العلة المعينة- من حيث هی هی فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة.

فإن قلت المعلول المعين إذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته إلى علته و إلى سائر الأشياء واحدة فلما ذا استند إليها دون غيرها.

قلنا المعلول المعين يقتضی علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت[٧٤٦] معلولا

الحضوري بوجوداتها و منهم من يقول بالحصولي الصوري و منهم من يقول بالصوري و المثل النورية و منهم من يقول بتقرر الماهيات الأزلية فالعلة و المعلول و إن كانا متباينين كان حضور المعلول عند حضور العلة لازما كما في حضور الزوجية عند حضور الأربعة و الإمكان و الماهية و غير ذلك مع التباين و اللزوم في الحضور مناط العلم و كذا الشدة و الضعف و السنخية الوجودية فليس المراد إلى منع التعقل التام، س ره

[745] (3) هذا مخصوص بالعلم الحضوري و كلامه السابق كان فيه، س ره

[746] (1) يعني أن تعين المعلول قبل اقتضاء العلة لم يوجد إذ تعينه بتعين العلة إياه حتى ذهب بعض إلى أن التشخص بالفاعل فقبل اقتضاء العلة كيف يتحقق معلول فضلا عن تعينه- حتى يقال المعلول المعين يقتضي العلة المعينة و قد مر في مبحث الماهية و في حواشينا هناك- و حواشينا على الإلهيات ما يتعلق بهذا المقام و هذا كما أن الفصل علة تعين الجنس و الجنس لا تحقق له قبل الفصل حتى يقال ما الذي خصصه بهذه الحصة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 394

معينا فتعيين تلک العلة لذلک المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء ذلک العلة لذلک المعلول فلما كانت تلک العلة لذاتها مؤثرة فى وجود ذلک المعلول- استحال أن يؤثر فيه علة أخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد و لهذا نظائر كثيرة منها أن نسبة الجنس كالحيوان إلى الفصل كالناطق و إلى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوى نسبة الحيوان إلى جميع الفصول- فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة إلى فصل من الفصول أى فصل كان لكن تحصله فى ضمن هذا النوع بهذا الفصل إنما كان من جهة الفصل لا من جهته و كذلک النوع يحتاج فى تحصله الشخصى الوجودى إلى تشخص ما أى تشخص كان لكن تحصله فى ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية إنما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته و ما اشتهر عند الناس أن بعض الماهيات النوعية كالإبداعيات- نوعها مقتض للتشخص الخاص و أن التشخص قد يكون من لوازم النوع أى النوع الذى انحصر وجوده فى شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون ماهية من الماهيات مقتضية للتشخص لأن التشخص لا يكون إلا بالوجود و قد مر فى مباحث الوجود أن الوجود يمتنع أن يكون معلول الماهية بالبرهان القطعى الذى سلف ذكره هناک بل الوجود كالتشخص يقتضى الماهية فيما له ماهية و الفصل يقتضى الجنس فيما له جنس- فبالوجود الخاص تشخصت الماهية و صارت شخصا معينا و بالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس و صارت نوعا مخصوصا فلأجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع- الذى هو معلومه بخصوصه و كذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه و لا يلزم من العلم بوجود النوع إلا العلم بوجود تشخص ما من التشخصات- و لا من العلم بوجود الجنس إلا العلم بوجود فصل ما من الفصول.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 395

فإن قلت إذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلک لا بد و أن يجب من ذلک العلم لخصوصية ذات العلة أيضا فلا فرق بين العلمين أى العلم بالعلة و العلم بالمعلول فى كون كل منهما مقتضيا للآخر.

من الجنس بدل تلك الحصة منه- و هكذا في النوع الطبيعي و شخصه و قد أشار إليه في النظائر و قد غفل الإمام الرازي عن هذه الدقيقة كما مر إذ جعل وجود الجسم بل كل جنس مفروغا عنه و طالب المخصص لحصصه المتساوية بصور نوعية مخصوصة، س ره

قلنا ليس الأمر كذلک لما علمت أن وجود العلة أقوى من وجود المعلول فكما أن وجود المعلول لقصوره و ضعفه لا يحيط بوجود العلة و لا يبلغ أيضا إلى مثله- فكذلک العلم به لا يقتضى البلوغ إلى الإحاطة بوجودها و لا نيل مرتبتها فى الوجود- و لهذا المعنى قال يعقوب بن إسحاق الكندى إذا كانت العلة الأولى متصلة بما يفيضه علينا و كنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض فيجب إلا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغرز و أوفر و أشد استغراقا لنا و إذا كان الأمر كذلک فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العلة الأولى لا يعلم الجزئيات انتهى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 396

فصل (21) فى أن العلم بذى السبب يمتنع حصوله إلا من جهة العلم بسببه[٧٤٧]

هذه المسألة أيضا كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها إلا بتحقيق مباحث الوجود[٧٤٨] فنقول يجب أن يعلم أن اليقين التام بالشىء إنما يحصل بأن كانت الصورة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 397

العقلية مطابقة للوجود الخارجى بعينه[٧٤٩] فالذى له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته و إلا امتنع استناده إلى السبب و قد سبق منا القول بأن الجاعلية و المجعولية بين الموجودات ليست من جهة ماهيتها و إلا لكانت المعلولات[٧٥٠] كلها من لوازم الماهيات و لكان المبدأ الأول ذا ماهية و لكان العلم بكل ماهية يوجب

---

[747] (1) هذه مسألة أوردوها في كتاب البرهان من المنطق و هي أن اليقين بما له سبب لا يحصل إلا من جهة اليقين بسببه و قد عرفوا اليقين بأنه العلم بأن كذا كذا و أنه لا يمكن أن لا يكون كذا بالفعل أو بالقوة القريبة منه و بينوه بأنه لو تحقق العلم بوجود ذي سبب- وجب تحقق العلم بوجود سببه قبله و إلا جاز عدمه و هو مساوق لجواز عدم السبب- و قد فرض العلم بأنه موجود بالضرورة هذا خلف و فرعوا على ذلك عدم إفادة أحد- قسمي البرهان الإني للعلم و هو القياس الذي أوسطه علة لوجود الأصغر و بعبارة أخرى- القياس الذي يتوسل فيه بآثار الشيء إلى إثبات نفسه و ذلك أن العلم بالمعلول لا يتم إلا مع العلم بوجود علته قبله فيكون إثبات وجود العلة به ثانيا لغوا لا أثر له فينحصر البرهان و هو القياس المفيد لليقين في قسمين أحدهما البرهان اللمي الذي يسلك فيه من إثبات العلة إلى إثبات المعلول و ثانيهما البرهان الإني الذي يسلك فيه من بعض اللوازم العامة إلى بعضها كالبراهين الإنية المستعملة في الفلسفة الأولى هذا و بالتأمل فيما أوردناه يظهر لك مسامحة المصنف ره في ما أورده في هذا الفصل و جهات الضعف فيه فتدبره، ط مد

[748] (2) لما حصروا في هذه المسألة طريق العلم بذوات الأسباب في العلم بالأسباب فقالوا ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و توجه الإشكال في العلم بالبديهيات كالمشاهدات سيما الأوليات خصص بعضهم القاعدة بما سواها و هو باطل فإن وجود المعلول متقوم بوجود علته أي معلول كان و وجود الممكن قد مر أنه ربط محض بالواجب تعالى و فقر صرف إليه- و ظهور كل شيء موجودا خارجيا كان أو ذهنيا منطو في ظهوره فالعلم يتعلق أولا بوجود العلة و ثانيا بوجود المعلول

\iٌ و لذا قال علي ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله\E

و إلى هذا أشار قدس سره بقوله لا يمكن تحقيقها إلا بتحقيق مباحث الوجود، س ره

[749] (1) أي متحدة و المراد بالصورة العقلية ذلك الوجود الخارجي كما في الحضوري أو الصورة المعلومة بالذات كما في الحصولي و يمكن أن يراد بالمطابقة ظاهرها أي يكون وضع العقل مطابقا للطبع ففي الواقع كل موجود متقوم بالواجب فيشاهد العقل هكذا ثم إن الاتحاد مع المعلوم بالذات يستلزم الاتحاد مع المعلوم بالعرض بوجه أيضا إذ الماهية الماهية لأن الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن و الوجود الوجود للسنخية سيما أن الصورة مرآة اللحاظ لذي الصورة، س ره

[750] (2) هذا قد مر في مبحث الجعل و قوله لمكان المبدإ الأول إلخ للزوم السنخية بين العلة و المعلول فعله الوجود وجود و علة الماهية ماهية و قد مر أيضا و أيضا المفروض أن الجاعل أيضا هو الماهية و أيضا الأصالة في الجعل متفرعة على الأصالة في التحقيق و لو كان الوجود انتزاعيا لم يكن لائقا بكونه ذاتا لحقيقة الحقائق و قوله و لكان العلم بكل ماهية إلخ- لأن العلة مقومة للمعلول و مقومات الوجود مقومات الماهية كما في التالي و اكتناه الماهيات يجوز كما في الحد التام و اكتناه الماهيات اكتناه مقوماتهما و أيضا العلم بالمعلول الموجود- يستلزم العلم بوجود علته و إذا كان الوجود انتزاعيا كان تحققه تحقق منشإ انتزاعه و هو الماهية فالعلم بوجودها هو العلم بماهيتها حينئذ، س ره

العلم بكنه البارى جل مجده و بجميع أسباب تلک الماهية و لكان جميع مقومات الوجود مقومات الماهية إذ كان الوجود أمرا انتزاعيا إضافيا عند ذلک و الكل محال فكل معلول له ماهية و له وجود فإذا نظرت إلى ماهيته من حيث هى هى فلا يحتاج فى تعقل ماهيته- إلا إلى أجزاء ماهية من جنسه و فصله[٧٥١] و إذا نظرت إلى اعتبار كون تلک الماهية موجودة فهى لإمكان موجوديتها تحتاج إلى علة مطلقة فالعلم بها من تلک الحيثية- مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فإنها ما لم تجب بعلة من العلل لم توجد و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 398

أما إذا نظرت إلى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة[٧٥٢] فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية إلا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة- و كما أنه بالنظر إلى ماهيته الإمكانية غير موجودة و لا واجبة و بالنظر إلى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير[٧٥٣] فكذلک العلم الحاصل بماهيته لا يقتضى وجوب العلم بوجود علته و وجوبها و لكن العلم اليقينى بوجوده الخاص لا يحصل إلا من العلم بسببه و بالعلم بسببه يصير واجب العلم ممتنع التغير و كما أن وجوده لا يحصل إلا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلک العلم به- يستحيل أن يحصل من جهة أخرى و هى غير جهة العلم بسببه و إلا لكان لشىء واحد من جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده و سبب يحصل به العلم بوجوده[٧٥٤] و هو محال لأن المفروض أن العلم به متحد معه و إذا كان وجود الشىء مطابقا للعلم به يجب أن يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لأن وحدة المعلول يستلزم وحدة علته فثبت أن العلم بوجود ذوات المبادى لا يحصل إلا من جهة العلم بمباديها.

و لقائل أن يقول إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا أن له بانيا مع أن البناء لا يكون علة للبانى بل الأمر بالعكس.

فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالبانى بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بناء و احتياجه إلى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيته فيكون ذلک استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شىء إلى شىء لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار البانى معلوما[٧٥٥] لكون العلم بالإضافة إليه

---

751 (3) يعني أن القاعدة جارية في الماهية أيضا فإنها أيضا لا تعرف إلا بأسبابها إلا أن أسبابها أسباب القوام لا أسباب الوجود، س ره

752 (1) الذي هو حيثية طرد العدم و هو بما هو وجود ما هو فيه لم هو و كذا هل هو، س ره

753 (2) إذ لا تغير في الوجود بما هو وجود و لهذا لا تغير في علم الله تعالى إنما التغير و التكثر في العالم بما هو عالم لا بما هو وجود حقيقي و هو علم، س ره

754 (3) بل سبب ثالث به يحصل العلم به من جهة أخرى و هو المفروض، س ره

755 (4) فإن الإضافة كصورة و الطرفان كمادتها و هما علة لتحققها فالعلم بهما مقدم على العلم بالإضافة فهذا أيضا من باب العلم بالمعلول من جهة العلم بالعلة و لو في فعل الفاعل الطبيعي فضلا عن الفاعل الإلهي فإن البناء ظهور الباني و التصنيف ظهور المصنف لكنهما بما هما مضافان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج3 ؛ ص399

حاصلا و جميع البراهين الإنية من هذا القبيل فإنها كالبراهين اللمية فى أن العلم لا يحصل فيها إلا من جهة إضافه العلة إلى المعلول فإن المعلول و إن كان بحسب وجوده فى نفسه معلولا و لكن بوصف معلوليته و نقص إمكانه علة للحاجة إلى علة ما من العلل فكون برهان الإن برهانا مفيدا لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود علة ما- على الإطلاق لهذا المعلول و كونه دليلا مفيدا للظن لأجل إفادته علامة من علامات العلة المخصوصة و أثرا من آثارها كما حقق فى مقامه و بالجملة الاعتقاد الحاصل بالشىء لا من أسبابه و علله و إن كان فى غاية الجودة و نهاية القوة فإنه ليس بممتنع فيه التغير بل هو فى معرض التغير و الزوال[٧٥٧] و أما إذا حصل العلم بشىء من جهة العلم بأسبابه و علله فذلک العلم لا يتغير أصلا و إن تغير وجود المعلول فى نفسه مع أن العلم بالشىء بالحقيقة هو عين وجوده و هذا من غوامض[٧٥٨] مسائل الإلهية- التى لا يدركها إلا الكاملون سنوضح ذلک فى تحقيق علم البارى إن شاء الله تعالى و أما الشىء

الذى يكون غنيا عن السبب و المقوم فالعلم به إما أن يكون أوليا بديهيا[٧٥٩] و إما أن يكون مأيوسا عن معرفته و إما أن لا يكون إليه طريق إلا بالاستدلال عليه بآثاره و لوازمه- و حينئذ لا يعرف كنه حقيقته و ماهيته و الواجب سبحانه لا برهان عليه و لا حد له[٧٦٠] إذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل و الغاية و لا سبب القوام كالمادة و الصورة و لا سبب الماهية كالجنس و الفصل و مع ذلک لا يخلو منه شىء من

إلى القابل معلول و وجود العالم هو تصنيف الله تعالى كما قال الغزالي بل هو ظهور الله و ظهور الشيء لا يباينه و كون ذلك الوجود وجود العالم و ظهوره يكون ثانيا و بالعرض فالعلم به علم بالعلة أولا و بالمعلول ثانيا، س ره

[756] 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.

[757] (1) مثلا علم الناس بموت كل أحد علم يقيني كشفي و مع هذا الإيقان يمكن زواله و تبدله بالرد في كثير من الآدميين بأن يشكك عليه بأنه يجوز أن يبقى مركب طبيعي أبدا- و أما الخواص العالمون بأسباب الانحلال و إن كل مركب فبسائطه تميل إلى أحيازها الطبيعية- و أنها متنازعة و متقاومة و القسر لا يدوم و أن القوى الجسمانية متناهية التأثير و التأثر و نحو ذلك فلا يمكن زوال إيقانهم بانحلال كل مركب طبيعي فمن يناقش في موارد العلم بالمعاليل من العلات أنه ليس من العلم بالعلة بل من نفس المعلول أو من أثره و أنه معلوم بالتجربة فقد أخطأ لأنه ليس بعلم حقيقي فإن العلم الحقيقي و اليقين الدائم إنما هو من العلة و التجارب إنما هو لوجدان العالم خصوصية العلة، س ره

[758] (2) فإن مسألة العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول غامض و الثانية أي الحصر أغمض، س ره

[759] (1) الانفصال على سبيل منع الخلو لأن الشوق تجتمع في واجب الوجود باعتبارات ثلاثة أي مفهومه من حيث المفهوم و كنه حقيقته و تحققه في الجملة و كذا في الوجود بالاعتبارات الثلاثة، س ره

[760] (2) هذا حكم الذات و أما مفاهيم الصفات فلها حدود و عليها براهين، س ره

الأشياء و هو البرهان على كل شيء و أقرب من كل شيء إلى كل شيء كما قال عز من قال- وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و قال وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ[٧٦١] و هو البرهان على ذاته كما قال شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ و قال أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ و قال قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهادَةً قُلِ اللَّهُ و اعلم أن فى هذا المقام إشكالا عظيما سيما على طريقتنا فى باب الوجود من أن العلية و المعلولية ليست إلا فى حقيقة الوجود و الماهية مجعولة بالعرض فيرد حينئذ أن علم الإنسان بنفسه هو عين وجود نفسه و وجود نفسه من جملة الأمور التى هى ذوات المبادى و قد ثبت أن العلم بذى المبدإ لا يحصل إلا من العلم بمبدئه و مبدأ وجود الشيء لا يكون إلا وجود مبدئه و إذا كان العلم بذى المبدإ فى غاية الوثاقة و القوة يجب أن يكون العلم بمبدئه كذلك فى غاية الوثاقة و القوة ثم لا أوثق و لا أقوى من علمنا بنفوسنا لأن علمنا بذاتنا عين ذاتنا و لا يمكن أن يكون حصول شيء لشيء أقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب أن يكون علمنا بمبدإ نفوسنا لكن مبدأ نفوسنا ينتهى إلى واجب الوجود لذاته و قد مر أن العلم بحقيقة واجب الوجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 401

لا يمكن إلا لواجب الوجود كما قال وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ.

و حل هذا الإشكال مما قد حصل لبعض الفقراء إلا أن العبارة تقسر عن تقريره على ما هو حق أدائه لدقة مسلكه و خفاء سبيله[٧٦٢] و مع ذلک نشير إليه بأن علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد أن يكون العلم بمبدإ نفوسنا الذى حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدإ لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدإ

---

[761] (3) هو مقام الأحدية الصرفة و مع هو الوجود المنبسط و كم هو الماهيات- كلا بل الوجودات المقيدة و أين هو المراتب من الكينونات السابقة و اللاحقة- مثل النزولية و الصعودية،

[762] (1) المصنف قدس الله نفسه و روح رمسه كما كان مظهر اسم الله العليم الحكيم كان مظهر اسمه القدير فحيث جرى على لسانه الشريف أن العبارة يقصر صارة قاصرة إذ يتراءى من ظاهرها إعادة الإشكال بل يستحيله و ليس كذلك و كيف لا يقصر الشرك الواهي و هو عالم اللفظ عن اصطياد العنقاء و هو عالم المعنى سيما مع شموخه إلا أن ثوبا خيط من نسج تسعة و عشرين حرفا من معاليه قاصر و بيان الحل المذكور يستدعي تمهيد أصول ثلاثة.

الأول ما مر قبيل ذلك من أن وجود العلة مقوم لوجود معلولها بمعنى ما ليس بخارج- فظهوره منطو في ظهورها.

و الثاني أن الإيجاد الحقيقي لا المصدري العنواني هو الوجود الحقيقي المنبسط و هو الفيض المقدس و الإضافة الإشراقية كما أن عدد حروفهما و هو روحها واحد كما مر- فذلك الوجود مضافا إلى الوجود الحق الوجوبي إيجاده و مضافا إلى الأشياء وجودها.

و الثالث ما مر أيضا أن للإلهية درجات أي لفاعلية الحق تعالى مراتب أعلاها فاعليته للعقول و قريب منها فاعلية العقول بفاعليته و تتنزل إلى أن تصل إلى فاعلية الطبائع بفاعليته فالكل مجالي قدرته فإن قدرتها منطوية في قدرته إذا عرفت هذه عرفت أن معرفة النفس و علمها بذاتها علما موثوقا به مسبوق بمعرفة مبدئها علما موثوقا به و لكن من حيث الإضافة الإشراقية من المبدإ و من حيث الفاعلية الحقيقية في درجة النفس و هذا علم بالذات بالوجه أي بالوجود المنبسط الذي هو وجه الله و ليس علمنا الذات بالذات فلا اكتناء و مع ذلك ففاعليته تعالى بذاته و عليته بنفسه لأن ذلك الوجود المنبسط على كل بحسب ظهوره و لا حكم له على حياله و لا موضوعية له باستقلاله إنما هو كالمعنى الحرفي- و محط حصول فائدة جوابه قدس سره في قوله مع إضافة فاعليته و قوله و كون الشيء عند جاعله أقوى و أول كلامه قدس سره لتسجيل الوثاقة التي طالبها المستشكل بقوله يجب أن يكون العلم بمبدئه كذلك و هاهنا جواب آخر يستفاد من أمثال قوله لكن وجود المبدإ إلى قوله لا عين وجودها و هو أنه إذا علم وجود الواجب تعالى لم يبق وجود النفس لأن العلم بوجوده وجوده كما أن العلم بوجودها وجودها و وجود وجود لا يبقى عنده وجود آخر.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 402

عين المبدإ و حصوله له لا لنا لأن وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها- و كذلک العلمان فإذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا و إن حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا و لما كانت إضافة مبدئنا إلينا إضافة الإيجاد و الفاعلية فكذلک علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع إضافة إيجاده إيانا و فاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدما بالإيجاد علينا و بالجملة وزان العلم بعينه كوزان الوجود فى القوة و الضعف

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 403

و العلية و المعلولية و للأشياء كينونة عند ذواتها المعلولة و كينونة عند مباديها- و أسبابها أقوى من كينونتها عند ذواتنا و كون الشىء عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه لأن كونه مع نفسه بالإمكان و كونه مع جاعله بالوجوب و نسبة الوجوب أقوى من نسبة الإمكان و للجميع كينونة عند مبدإ الكل على وجه أعلى و أرفع من كل كون

و فى الأدعية النبوية على الداعى بها و آله أكمل الصلوات: يا كان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكون لكل كون

فصل (22) فى أن الشىء إذا علم من طريق العلم بعلله و أسبابه علما انطباعيا فلا يعلم إلا كليا

اعلم أن العلم بالشىء قد يكون بصورة مساوية لماهية المعلوم و قد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا و بالصور القائمة بذواتنا و علم البارى جل مجده بالأشياء- عند متأخرى الحكماء بصور ذهنية زائدة على ذاته تعالى و كل علم صورى فهو كلى- و كذا ما يترتب عليه و ينشأ منه و لو تخصص بألف تخصيص فإنه أيضا

آنجا كه توئى چو من نباشد | كس محرم أين سخن نباشد

. فلا يحيط به علم ممكن فكأن البصير به طرفة سيما إذا لوحظ وجه الله و لوحظ الوجود ساقط الإضافة عن الماهيات و لا يشاهده وجودا مفصولا عن وجود و كذا في لحاظ علمها لله و بالله بل في علم النفس بذاتها حضوريا بل حصوليا يكون كأنها علمت كل الأنفس-\i ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ\E و علمت مقومها الوجودي أولا أولية ذاتيه فهما جوابان دقيقان برهانيان لهما مشرب عذب عظيم لأهله و لي جواب آخر أنسب للبحاث و هو أن قولكم العلم بوجود النفس يتضمن العلم بوجود الواجب صحيح لكن لا يصح قولكم ثم لا أوثق إلخ إذا ما قلتم في بيانه إلا أن علمنا بذاتنا عين ذاتنا فالبهيمة أيضا علمها بذاتها ذاتها- و الذين\i نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ\E أيضا علمهم بأنفسهم حضوري و لا وثاقة فيه فكيف يكون علمهم بمبدئهم وثيقا قويا فالعلم الحضوري للنفس بذاتها إذا كانت ناقصة حضوري- و لنفس الإنسان الكامل بذاتها حضوري أيضا لكن أين هذا الحضور من ذلك الحضور- فللعلم الحضوري مراتب كعلم النفس الحساسية و الخيالية و الوهمية و العاقلة بالقوة و العقل البسيط بذواتها فإن الكل حضوري و الأوثق منه علم العقل البسيط الذي للإنسان الكامل بذاته ثم إن تعقيب اليأس عن المعرفة و أن الواجب تعالى لا برهان عليه و لا حد له بهذا التحقيق و الحل رجاء بعد اليأس و الإنسان الكامل لا بد أن يكون متخلقا بأخلاق الله تعالى و قد عرف الله تعالى بجمعه بين الأضداد، س ره

كلى لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم إذا حصل بالمبادى و العلل على هذا الوجه فلا بد و أن يتأدى ذلک العلم إلى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلى أيضا.

و أما بيان ذلک و كيفيته فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصورى[٧٦٣]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 404

الحصولى كالشيخ الرئيس و أتباعه مثل بهمنيار و غيره فقد قال الشيخ فى كتابى الشفاء و النجاة هكذا و ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء و إلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء و إما عارضة لها إن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه و هذا محال[٧٦٤] و يكون لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال[٧٦٥] و يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير- و الأصول السالفة تبطل هذا و ما أشبهه و لأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له و هو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها و الموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا و بتوسط ذلک بأشخاصها[٧٦٦] و من وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبينه- فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير معدومة و تارة يعقل عقلا زمانيا أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين صورة على حدة و لا واحدة من الصورتين تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة و ما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هى فاسدة و إن أدركت بما هى مقارنة لمادة و عوارض مادة و وقت و تشخص و تركب لم تكن معقولة بل هى محسوسة أو متخيلة و نحن قد بينا فى كتب أخرى أن كل صورة لمحسوس و كل صورة خيالية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 405

---

[763] (1) و عمدة مناط قولهم بذلك تصحيح سبق العلم فإن المختار لا بد أن يكون فعله- مسبوقا بالعلم و المشية و على طريقة الإشراق ليس العلم قبل الفعل بل عين الفعل و كأنهم أرادوا إثبات برزخ بين الوجود الواجب بالذات البسيط و بين الوجودات الإمكانية و هو عالم العلم الربوبي و هو صور الكل من الدرة البيضاء إلى ذرة الهباء القائمة بالذات الإلهية- عن الذات الإلهية لا عن الأشياء حتى يكون علمه انفعاليا فهي عندهم كالبرزخية الكبرى عند العرفاء التي يعبرون عنها بالمرتبة الواحدية و يعنون بها عالم الأسماء و الصفات و لوازمها من الأعيان الثابتات، س ره

[764] (1) إذ ثبت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات حتى الجهات الأفعالية و إذا كان جهاته الأفعالية واجبة عند المصنف قدس سره مر في أوائل هذا السفر- فكيف يكون جهاته الصفاتية فهو واجب العلم واجب القدرة واجب الإرادة و هكذا إلى آخر الصفات، س ره

[765] (2) محذور آخر هو لزوم الاستكمال و قوله و يكون له حال محذور ثالث و هو التأثر عن الغير المنفصل لأن كل عرضي معلل، س ره

[766] (3) الطبيعية و الكلي الطبيعي موجود و وجوده كوجود الحركة التوسطية الراسمة للقطعية و إنما يتعلق الجعل وجود الأنواع أولا فإنها إبداعية لا حاجة لها إلى الرابط كما في ربط الحادث بالقديم، س ره

فإنما تدرک من حيث هی محسوسة و متخيلة بآلة متجزية و كما أن إثبات كثير من الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلک إثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود- إنما يعقل كل شیء على نحو كلی و مع ذلک لا يعزب عنه شیء شخصی- و لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِی السَّماواتِ وَ لا فِی الْأَرْضِ و هذا من العجائب التی يحوج تصورها إلى لطف قريحة و أما كيفية ذلک فلأنة إذا عقل ذاته و عقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولد عنها و لا شیء من الأشياء يوجد إلا و قد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه و قد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية فالأول يعلم الأسباب و مطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها و ما بينها من الأزمنة و ما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلک و لا يعلم هذا- فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هی كلية أعنی من حيث لها صفات و إن تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلک الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها لكونها تستند إلى مباد كل واحد منها نوعه فی شخصه فيستند إلى أمور شخصية و قد قلنا إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات- رسما و وصفا مقصورا عليها ثم قال و نعود فنقول كما أنک إذا تعلم حركات السماوات كلها فأنت تعلم كل كسوف و كل اتصال و كل انفصال جزئی يكون بعينه و لكنه على نحو كلی لأنک تقول فی كسوف ما أنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا إلى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا[٧٦٧] و يكون بينه و بين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا و كذلک بين الكسوفين الآخرين حتى لا تغادر عارضا من عوارض تلک الكسوفات إلا علمته و لكنک علمته كليا لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلک الحال لكنک تعلم بحجة ما أن ذلک الكسوف لا يكون

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 406

إلا واحد بعينه و هذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل انتهى نقل ألفاظه.

و بالجملة فمذهب الشيخ أن علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلی و ليس معنى ذلک أنه يعلم طبائع الأشياء و نوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم أن يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل مذهبه كما نص عليه أن البارى يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الأجناس و الأنواع لكنه يعلمها بنعوت و صفات كلية نوعها منحصر فی شخص منها[٧٦٨] و بعض المتأخرين كالمحقق الطوسی و

---

[767] (1) المراد بالكسوف هنا الخسوف بقرينة قوله ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا، س ره

[768] (1) فإن عناية الشيخ كلها بأن علمه بالأشياء ليس بوجوداتها المتغيرة حتى يلزم التغير في علمه و حتى يلزم الإيجاب إذ لا علم سابق حينئذ على الفعل و لا بصورها المأخوذة منها حتى يلزم الانفعال و غيره بل بالصور السابقة المتأدية من المبادي إليها مع تخصصها- بحيث انحصرت في

من فی طبقته و إن خالفوه فی القول بتقریر رسوم المعقولات فی ذاته و طعنوا علیه فی ذلک لکنهم لم یتمموا الأمر فی تحقیق العلم بل لم یبلغوا ما شاءوه فی ذلک- و نحن قد أجبنا عن اعتراضاتهم علی الشیخ و بینا وجه القصور فی إیراداتهم علیه و کیفیة علم الباری بالأشیاء لیست کما زعموه و لا کما قرره الشیخ بل کما حققناه- و موعد بیانه من ذی قبل إن شاء الله تعالی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 407

فصل (23) فی أن العلم بالشخصیات یجب تغیره بتغیرها

[کلام الشیخ فی ذلک]

قال الشیخ فی الشفاء حیث أراد أن یقرر أن الأشیاء الجزئیة کیف تعلم و تدرک علما و إدراکا لا یتغیر معهما العالم بهذه العبارة فإنک إذا علمت أمر الکسوف- کما توجد أنت أو کنت موجودا دائما کان لک علم لا بالکسوف المطلق بل بکل کسوف کائن ثم کان وجود ذلک الکسوف و عدمه واحدا لا یغیر منک أمرا فإن علمک فی الحالین یکون واحدا و هو أن کسوفا له وجود بصفات کذا بعد کسوف کذا- أو بعد وجود الشمس فی الحمل کذا فی مدة کذا و یکون بعد کذا و بعده کذا و یکون هذا العقد منک صادقا قبل ذلک الکسوف و معه و بعده و أما إن أدخلت الزمان فی ذلک فعلمت فی آن مفروض أن هذا الکسوف لیس بموجود ثم علمت فی آن آخر- أنه موجود لم یبق علمک ذلک عند وجوده بل کان یحدث علم آخر و یکون فیک التغیر الذی أشرنا إلیه و لم یصح أن تکون فی وقت الانجلاء علی ما کنت قبل الانجلاء هذا و أنت زمانی و آنی و الأول الذی لا مدخل لزمان فی حکمه فهو بعید أن یحکم حکما فی هذا الزمان و فی ذلک الزمان من حیث هو فیه و من حیث هو حکم منه جدید و معرفة جدیدة انتهی کلامه.

و توضیحه أن العلم الانفعالی الذی یحصل بالأشیاء من الأشیاء لا من جهة

فرد ثم الملاک في معلوميتها بما هي شخصيات أن الصور المخصصة آلة لحاظ ذلك الجزئي و كمرآة انكشافه فذلك الجزئي معلوم بما هو جزئي سيما أن المعلوم عندهم ما حصل صورته عند العالم و هذا يصدق على ذي الصورة و هذا كما أن البياض مبصر لك بالحقيقة مع أن صورته المنشأة أو المقبولة لك و ذاته للموضوع و مع هذا حضورها حضوره و تغايرهما بوجه غير قادح فإن التميز غير التشخص إذ ربما يتحقق في الشخص تميزات كثيرة و هو هو بعينه و قد مر من المصنف قدس سره أن الصورة الجرمية علم و معلوم بواسطة الصورة الإدراكية المثالية و العقلية النورية و أيضا هذه الصور التي هي علل ذوات الصور أقوى بمراتب منها و كل منها جامع للكمالات الأولى و الثواني في ذوات الصور فكيف لا يكون حضورها عند الحق المحيط تعالى حضورها تمام الجزئيات و بالجملة لا خلاف عند الحكماء في العلم بالجزئيات

و للناس فيما يعشقون مذاهب

و لم يكن مقصود المشائين إلا إثبات ثبات العلم و سبقه و فعليته و لا يتمشى كل ذلك عندهم إلا بالقول بالصور المنشأة من جهة العلة و إن تمشى ذلك بنحو أتم بتحقيق مسألة بسيط الحقيقة كل الأشياء بنحو أعلى و هو من علة أخرى إلا أن المقصود أنهم لم ينكروا شيئا من أنحاء العلم- و غيرهم لم يتفطنوا به لدقة مسلكهم فقدحوا فيهم كالغزالي و الخفري و غيرهما و كلهم لم ينصفوا و ينادون من مكان بعيد و مراد الشيخ من الكلية المعقولية و التجرد لا خفاء الجزئي بما هي جزئي كما بينا مراده و المعقولية لا تنافي الجزئية كما في معقولية المجرد لذاته- و أيضا لما لم يشغله شأن عن شأن علم الجزئي مع كل الجزئيات الأخرى على وجه المعقولية المذكورة، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 408

العلم بأسبابها القصوى لا بد و أن يتغير بتغيرها فإنک إذا علمت من زيد أنه فى الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العلم الأول أو لا يبقى- فإن بقى لم يكن علما بل جهلا فذلک الاعتقاد قد تغير فى كونه علما و أما إن لم يبق فالتغير هاهنا أوضح[٧٦٩].

و قال بعض الناس

العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلک الشيء و هذا مما أبطلوه بوجهين.

الأول أنه لو كان كذلک لوجب إذا علمنا فى وقتنا هذا أن زمانا من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم فى النهار بأن الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل و نحن فى مكان[٧٧٠] لا نميز بين الليل و النهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذ فينا علم بذلک

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 409

و لو علمنا فى وقتنا هذا أن الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت أن نكون عالمين بطلوعها و إن لم نشاهدها و لا أخبرنا بها و لا عرفنا ضياءها إذ فينا علم بذلک و التالى فى المثالين باطل فكذا المقدم.

و الثانى أن العلم يستدعى صورة مطابقة للمعلوم و كما أن كون الشيء سيوجد مغاير لكونه موجودا بل مناف له من حيث إن المفهوم من قولنا الشيء سيوجد- أن الذى هو معدوم فى الحال له تحقق وجود فى الزمان المستقبل و إذا كان المعلومان فى أنفسهما متغايرين و متنافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما فى الذهن- متغايرتين متنافيتين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجددة على وصف تجددها لا بد و أن يكون متغيرا تبعا لمعلومه و أما العلم الحاصل من جهة أخرى و مبدإ أعلى فهو غير تابع لمعلومه و لا متغير بتغير معلومه

---

[769] (1) ظاهرة أنه اعتراف بتغير الصورة العلمية مع تغير المعلوم الجزئي المادي و هو ينافي البناء على تجرد العلم حتى العلوم الحسية و الخيالية و الوهمية و التحقيق أن الصور العلمية مجردة غير قابلة للتغير سواء كانت كلية أو جزئية غير أن العلوم الانفعالية لما كانت لا تفارق أعمالا مادية صادرة عن مظاهر القوى النفسانية كالعين و الأذن و غيرهما كان ظهورها للنفس تابعة للفعل و الانفعال المادي الواقع في تلك المظاهر و بانقطاع ذلك ينقطع الظهور- فالتغير إنما يقع في مرحلة المظاهر البدنية من حيث أعمالها و أما الصورة العلمية و إن كانت جزئية حسية فلا تغير فيها و الدليل على ذلك أنا نقدر على إعادة الصور التي أحسناها- قبل زمان بعينها و لو كانت الصورة المحسوسة مادية لزالت بزوال الحركات المادية و امتنع ذكرها بعينها بالضرورة هذا و أما تعلق العلم الإحساسي و الخيالي بالتغيرات و الحركات و المقادير التي تحتمل القسمة و وجوب مطابقة الصورة العلمية للمعلوم الخارجي فالعلم بالتغير و الحركة و الانقسام غير تغير العلم و حركته و انقسامه فافهم ذلك و الواجب مطابقة الصورة العلمية للخارج بحسب الماهية لا بحسب نحو الوجود هذا، ط مد

[770] (2) إنما الحاجة إلى اعتبار الكون في مكان كذا لأجل أن المعلوم بالذات الذي هو عين العلم في الزمانين واحد لفرض الخصم وحدة العلمين فلو تصور تغاير كان لتغاير المعلوم بالعرض أي النهار و الليل فإذا وجد الليل وجب أن يتحقق الوحدة لأن العلم به نفس العلم الذي كان قبل و أيضا لأجل تأكيد المحذور، س ره

قال المحقق الطوسی فی شرح رسالة مسألة العلم-

فلا بأس بأن تكثر الأشياء- إما بحسب حقائقها أو بحسب تعددها مع اشتراكها فی حقيقة واحدة و الكثرة المتفقه الحقيقة إما أن يكون آحادها غير قارة أی لا توجد معا أو قارة و الأول منهما لا يوجد إلا مع زمان أو فی زمان[771] فإن العلة الأولی للتغيير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد و يتصرم علی الاتصال و يتغير بسببه ما هو فيه أو معه و الثانی لا يمكن أن يوجد إلا فی مكان أو مع مكان[772] فإن العلة الأولی للتكثر علی هذا الوجه

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 410

الموجود الذی يقبل الوضع لذاته أی يمكن أن يشار إليه إشارة حسية و يلزم التجزی بأجزائه مختلفة الأوضاع بمعنی أن يكون لبعض أجزائه نسبة إلی بعض بأن يكون منه فی جهة من الجهات و علی بعد من الأبعاد[773] و كل موجود يكون هذا شأنه فهو مادی[774] و الطبائع المعقولة إذا تحصلت فی أشخاص كثيرة يكون الأسباب الأول لتعين أشخاصها و تشخصها هی إما الزمان كما للحركات و إما المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الأنواع و ما لا يكون مكانيا و لا زمانيا فلا يتعلق بهما و يتنفر العقل من إسناده إلی أحدهما كما قيل الإنسان من حيث طبيعة الإنسان متی توجد أو أين توجد أو كون الخمسة نصف العشرة فی أی زمان يكون و أی بلدة يكون بل إذا تعين شخص منها كهذا الإنسان أو هذه الخمسة و العشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما و كون الأشخاص المتفقه الحقائق زمانيا أو مكانيا لا يقتضی كون المختلفة الحقائق غير زمانی و غير مكانی فإن كثيرا منها يوجد أيضا متعلقا بالزمان و المكان كالأجرام العلوية بأسرها- و كليات العناصر السفلية و إذا تقرر هذا فلنعد إلی المقصود و نقول إذا كان المدرک أمرا يتعلق بزمان أو مكان فإنما يكون هذه الإدراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة و الباطنة أو غيرها فإنه يدرک المتغيرات الحاضرة فی زمانه- و يحكم بوجودها و يفوته ما يكون وجوده فی زمان غير ذلک الزمان و يحكم بعدمه- بل يقول إنه كان أو سيكون و ليس الآن و يدرک المتكثرات التی يمكن له أن يشير إليها و يحكم عليها بأنها فی أی جهة منه و علی أی مسافة إن بعد عنه أما

---

[771] (1) كآحاد حركة الفلك الأقصی لأنها الراسمة للزمان أو في زمانه كآحاد الحركات الأخرى المستديرة أو حركات العنصريات في المقولات الأربع هذا مقتضى المقابلة في كلام المحقق قدس سره و إلا فحركة الأقصى أيضا في الزمان لأن استعمال كلمة في مختلفة في المواضع- فكما أن الزمان في الحركة كالعرض في موضع كذلك الحركة في الزمان كالمحدود في الحاد- فإن المتقدر متحد بمقداره و يمكن أن يكون ما مع الزمان ما لا تقع فيه الحركة كالجواهر الجسمية عندهم و ما في الزمان كالحركة و ما فيه الحركة فإن معنى المتى و هو كون الشيء في الزمان أنه بسيلانه منطبق على قطعة من سيلان وضع الفلك فما لا حركة فيه ليس بالذات في الزمان بل إن تعلق بدفعه، س ره

[772] (2) الأول كالأجسام و الثاني كالجسمانيات، س ره

[773] (1) هذا الوضع بمعنى الترتيب و نسبة الأجزاء أي بمعنى المقولة كما أن الأول- بمعنى قبول الإشارة الحسية، س ره

[774] (2) إن قلت المكان عند هذا المحقق بعد مجرد.

قلت إن كان المكان سطحا فماديته ظاهر و إن كان بعدا فماديته أنه محل المواد و يحتمل أن يرجع إلى السابق أي كل ما هو متعلق بالزمان و المكان فهو مادي، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 411

المدرک الذى لا يكون كذلک فيكون إدراكه تاما فإنه يكون محيطا بالكل عالما بأن أى حادث يوجد فى أى زمان من الأزمنة و كم يكون من المدة بينه و بين الحادث الذى يتقدمه أو يتأخر عنه و لا يحكم بالعدم على شىء من ذلک بل بدل ما يحكم المدرک الأول بأن الماضى ليس موجودا فى الحال يحكم بأن كل موجود فى زمان معين لا يكون موجودا فى غير ذلک الزمان من الأزمنة التى قبله أو بعده- و يكون عالما بأن كل شخص فى أى جزء يوجد من المكان و أى نسبة يكون بينه و بين ما عداه مما يقع فى جميع جهاته و كم الأبعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود و لا يحكم على شىء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناک أو معدوم- أو حاضر أو غائب لأنه ليس بزمانى و لا مكانى بل نسبة جميع الأزمنة و الأمكنة إليه نسبة واحدة و إنما يختص بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور و الغيبة أو بأن هذا الجسم قدامى أو خلفى أو تحتى من يقع وجوده فى زمان معين و مكان معين- و علمه بجميع الموجودات أتم العلوم و أكملها و هذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات- على الوجه الكلى و إليه أشير بطى السماوات التى هى جامع الأزمنة و الأمكنة كلها كطى السجل للكتب فإن القارى للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء و يغيب عنه ما تقدم نظره إليه أو يتأخر أما الذى بيده السجل مطويا يكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة و لا يفوته شىء منها و ظاهر أن هذا النوع من الإدراک لا يمكن إلا أن يكون ذاته غير زمانى و غير مكانى و يدرک لا بآلة من الآلات و لا بتوسط شىء من الصور و لا يمكن أن يكون شىء من الأشياء كليا كان أو جزئيا على أى وجه كان إلا و هو عالم به فلا يسقط من ورقة إلا يعلمها و لا حبة فى ظلمات الأرض و لا رطب و لا يابس إلا جميعها يثبت عنده فى الكتاب المبين الذى هو دفتر الوجود فإن بالوجود يبين كل شىء مما مضى أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أى وجه كان أما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئى المذكور- فهو لا يصح إلا لمن يدرک إدراكا حسيا بآلة جسمانية فى وقت معين و مكان معين- و كما أن البارى تعالى يقال إنه عالم بالمذوقات و المشمومات و الملموسات و لا يقال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 412

إنه ذائق أو شام أو لامس لأنه منزه عن أن يكون له حواس جسمانية و لا ينثلم ذلک فى تنزيهه بل يؤكده كذا نفى العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرک بالآلات الجسمانية عنه لا ينثلم فى تنزيهه بل يؤكده و لا يوجب ذلک تغيرا فى ذاته الوحدانية و لا فى صفاته الذاتية التى يدركها العقول إنما يوجب التغير فى

معلوماته- و الإضافات التى بينه و بينها فقط فهذا ما عندى من التحقيق فى هذا الموضع انتهى و حاصل ما أفاده هذا المحقق النحرير أن المدرک إذا لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان و المكان فإنه يشاهد جميع ما فى الأكوان الزمانية و المكانية- كما هى عليه كلا فى زمانه و مكانه دفعة واحدة بلا انقضاء و تجدد فى علمه لكونه غير واقع تحت الزمان و المكان و إن كان معلوماته كذلک لكن العلم بها من ذلک العالم غير متغير و بالجملة هى فى أنفسها و إن كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها إلى ذلک العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات و المكانيات ثابتة غير متغيرة و لا مختلفة بالتجدد و الانقضاء و الحضور و الغيبة.

[مواضع النظر فى كلامه]

أقول فيه موضع أنظار

الأول أنک قد علمت مما بينا لک أن المادة الجسمية مناط العدم و الجهالة[775]

و كما أن الصورة العقلية معلومة بالذات و الحقيقة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 413

سواء علمه عالم من خارج أو لم يعلمه فتلک الصورة الجسمية مجهولة بالذات و الحقيقة سواء كان فى الوجود جاهل أو لم يكن كذلک حال الأعدام و القوى و الإمكانات و سائر الأمور العدمية أو ضعفاء الوجود فإنها لا صورة عقلية يطابقها فى الحقيقة فمن رام أن يعقل الهيولى الأولى كما هى عليه لا يمكنه لا لنقص فى عقله- بل لضعف تجوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها فى الوجود إلا قوة الصور و استعدادها و استعداد الصورة غير الصور و كل معقول الذات له صورة لا محالة- و هكذا القول فى الأجسام المادية و ذوات الأوضاع.

---

[775] (1) المادة الأولى عند الإشراقي منتفية و كذا عند هذا المحقق قدس سره كما في التجريد و مع ذلك ليست عدما عند مثبتيها و الجسمية أمرها أوضح في أنها ليست عدما- و نظره في قوله أنها مناط العدم إلى عدم حضورها لنفسها إذ كل جزء غائب عن كل جزء- بل الكل عن الكل و هذا و إن كان كذلك إلا أن عدم حضورها لذاتها ليس كما في العدم بحيث ينعقد السالبة البسيطة الغير المقتضية بوجود الموضوع بل وجودها وجود بين العدم و بين الوجود الجمعي و أما الجسم النوعي و الصورة الطبيعية النوعية فأتم حصولا منها و إذا كانت هذه وجودات و موجودات كانت علوما بحسب الوجود و صح لها الحضور من حيث الوجود- فإن الوجود في أية مرتبة كان فهو نور ضعيفا كان أو شديدا و الظل نور إن تزنه مع الظلم و في أيي مرتبة تحقق لا جزأ له و لا سيلان فيه حتى يغيب بذاته ذاته عن ذاته إلا بالعرض فالموجودات حاضرة ذواتها بما هي موجودات لمبدئها أتم من حضور وجوداتها لذواتها و وجود الصور للمواد لا ينافي حضورها لدى مبدئها المحيط و العلم فينا إنما كان بالصور لأن الإضافة العلمية غير مشفوعة فينا بالإضافة المبدئية، س ره

و ثانيها أن الحكماء قد حكموا بأن وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن أن يكون معقولا و لا مدركا إلا بآلة جسمانية

[776] و أقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه.

و ثالثها أن أنحاء وجودات الأشياء فى أنفسها[777]

بحسب ما هو الأمور عليه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 414

فى الواقع لا يختلف بالقياس إلى شيء دون شيء لأنها ليست بأجمعها من باب المضاف- حتى يختلف باختلاف ما أضيف إليه فالمادى فى نفسه مادى أبدا[778] و المتغير بالذات متغير دائما و حقيقة المكان و المكانيات و نحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه فى الحضور و هذا الحكم لا يختلف- بالقياس إلى مدرک دون مدرک حتى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلک الأعظم- كان اختلاف المنظور إليه و المدرک فى القرب و البعد و الانقسام بحاله[779] و كذا حقيقة الزمان و الزمانيات و نحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الأجزاء لشيء منها فى الوجود سواء كان بالقياس إلى ما فيها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 415

---

[776] (1) أقول من الذي يقول إن المحسوس صار معقولا بل هو محسوس لا بآلة و من يقول إنه تعالى بصير و سميع و إن علمه يرجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه- لأن علمه حضوري كشيخ الإشراق و أترابه كيف يتحاشى عن أن يقول هذه الجزئيات محسوساته، س ره

[777] (2) أقول ليس مراد المحقق قدس سره من الإضافة الإضافة المقولية بل الإضافة الإشراقية كما في قول أساطين الحكمة أن الأشياء الممكنة المتغيرة بالنسبة إلى أنفسها- ممكنات متغيرات و بالنسبة إلى الأول تعالى على الضرورة البحت و على الثبات الصرف- فالمراد أنها بما هي وجودات و بما هي إشراقات الله تعالى واجبات ثابتات و من القواعد الموروثة من الأقدمين أن الأزمنة و الزمانيات و الأمكنة و المكانيات بالنسبة إلى المبادي العالية كالآن و النقطة فضلا عن مبدإ المبادي تعالى شأنه و مثلوا بخيط ملون كان بمحضر إنسان و يمشي عليه نملة.
و السيد المحقق الداماد قدس سره قال المتعاقبات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر و مثل بمن ينظر إلى عسكر يتعاقبون من كوة و من ينظر عن عريش.
أقول و يعينك على فهم المطلب أن تنظر ببصرك بياضا أو بخيالك و أن تنظر بعقلك كل بياض كما هو موضوع المحصورة الموجبة الكلية و تحكم عليها بحكم كلي ينسحب على جميعا فيحيط عقلك بالكل فالمحدود للمحدود و الوسيع للوسيع و قال المصنف قدس الله نفسه في أواخر فصل معقود في أن الواجب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات أن الزوال و الغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال و الغيبة عن بعض آخر- و قال في أوائل المبدإ و المعاد ذوات الأوضاع إنما هي كذلك بقياس بعضها إلى بعض و ليس كذلك بالنسبة إلى المفارقات و الحامل للمصنف قدس سره على حمل كلام المحقق قدس سره- على الإضافة المقولية أنه لم يصرح بالوجود و لا بأصالته و ليس كذلك فإنه شدد النكر على الفخر الرازي في أن العلم من مقولة الإضافة و كفاك لفظ دفتر الوجود و نحوه هنا و في مواضع أخرى ناص بأصالة الوجود تحققا و جعلا، س ره

[778] (1) أقول من ذا الذي يقول إن المادي ليس بمادي و لو بالنسبة إلى المبادي العالية- بل المراد أن المادي بالنسبة إلى المفارق في حكم مسلوب المادة و كذا المكان و المكاني و الزمان و الزماني في حكمه من حيث ارتفاع الغيبة و قد نقل في مبحث المثل عن السيد الداماد قدس سره أنه لو سمعتنا نقول إن الماديات إلخ خارج، س ره

[779] (2) ليس فرضا مطابقا للواقع إذ الفلك الأعظم ليس محيطا حقيقيا بل الفرض المطابق أن يفرض البصر سارية في الفكر الأعظم و كل ما هو في جوفه سريان الوجوب و الوجود در همه سارى أز همه عاري و حينئذ لا قرب و لا اقتراب و لا بعد بالنسبة إلى تلك البصر، س ره

أو بالقياس إلى شيء آخر و نحن قد أقمنا البرهان على أن جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة فى المواد فلكية كانت أو عنصرية هى متجددة الوجود و الحدوث و لها التجدد و الحدوث فى كل آن من الآنات و ما كان وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس إلى موجود آخر

و رابعها أن العلم بالأشياء إما أن يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء

أو يستفاد من أسبابها و عللها على ترتيبها السببى و المسببى أما الأول فيجب تغيره بتغير المعلومات و أما الثانى فالتغير فيه أظهر و أما الثالث فهو يتصور على وجهين- أحدهما أن يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقلية زائدة على وجوداتها كما هو المشهور من أتباع المشائيين كالشيخ الرئيس و من يقتفى أثره فتلك الصور لا محالة صور عقلية كلية على ترتيب سببى مسببى بحسب أسباب و علل كلية ينتهى بالأخرة إلى غايات حركات كلية يتضمن الجزئيات على وجه كلى لا يؤدى ذلك العلم إلى تعرف حال الشخصيات بما هى شخصيات إذ العلم الانطباعى الذهنى و إن تخصص ألف تخصص لا يفيد الشخصية و لا يجعل المعلوم بحيث يمتنع تصوره عن الاشتراك بين الكثرة و ثانيهما أن يكون العلم بها نفس وجودها و هذا أتم العلوم[٧٨٠] و فى هذا العلم ينكشف جميع الأشياء كلياتها و جزئياتها و طبائعها و شخصياتها و جميع ما لها من العوارض و الهيئات على وجه شخصى مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذى لواجب الوجود و للمفارقات النورية العقلية التى تحيط كالأفلاك الحسية بعضها ببعض إحاطة عقلية و هى مفاتيح الغيب التى لا يعلمها إلا هو و بهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية و الحسية و به حياة جميع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 416

الموجودات حتى الجمادات و ما فى حكمها كما سنوضحه إن شاء الله.

و خامسها أن العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الإضافة

حتى يحكم- بأن المدرك الخارج عن سلسلة الزمان و المكان يدرك الزمانيات و المكانيات بمجرد إضافته إليها لو صحت تلك الإضافة إليها من خارج بل العلم و الإدراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس[٧٨١] فعلى هذا يرد عليه أن هذه الصورة الموجودة فى المكان و الزمان من أى قسم

---

[780] (1) لأنه علم إجمالي في عين الكشف التفصيلي لأن كل سبب جامع بجميع وجودات ما دونه بنحو أعلى فالإجمال لكون ذلك الوجود الأعلى واحدا بسيطا و التفصيل لأن ذلك الواحد عين الكثرات و شيئية الشيء بتمامه لا بنقصه و التشخص و التميزات بالوجود و ماهيات هذه الوجودات لوازم غير متأخرة في الوجود لذلك الوجود الأعلى و يمكن على بعد أن مراد المشائين بالصور في الأسباب الوجودات المنطوية فيها من مسبباتها، س ره

[781] (1) من يقول إن العلم بالغير غير منحصر في الحصولي فإن علم العلة بالمعلول حضوري- كيف يكون الإدراك عنده منحصرا في الصورة بل العلم الصوري في غير العلة و المعلول نعم من ينحصر العلم بالغير عنده في الحصولي انحصر الإدراك عنده في الصورة، س ره

من أقسام العلوم و الإدراكات- فإنها لو كانت صورا علمية فهى إما محسوسة أو متخلية أو موهومة أو معقولة إذ الإدراک منحصر فى هذه الأوصاف الأربعة لكنها ليست شيئا منها كما اعترف به هذا النحرير- حيث بين و عرف كلا منها و ذكر أن كلا من تلک الإدراكات لا يحصل إلا مع ضرب من التجريد[٧٨٢] إما عن المادة كالحس أو عنها و عن بعض صفاتها كالتخيل أو عنها و عن جميع صفاتها إلا الإضافة إليها كالتوهم أو عنها و عن صفاتها و عن الإضافة إليها جميعا كالتعقل و ظاهر أن هذه الصور منغمرة فى المواد غير مجردة عن نفسها- فضلا عن صفاتها و إضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادى مدركة يلزم قسم آخر من الإدراک غير تلک الأقسام مع انحصاره فيها هذا خلف.

و مما يؤيد ما ذكرناه من أن مجرد الإضافة لشىء إلى أمر موجود على أى نحو كان من الوجود لا يكفى فى العاقلية قول الشيخ فى إلهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى و لا يظن أن الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجدت

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 417

و إلا لكان كل مبدإ صورة فى مادة من شأن تلک الصورة أن تعقل بتدبير ما من تجريد و غيره يكون هو عقلا بالفعل[٧٨٣] بل هذه الإضافة له إليها و هى بحال معقولة- و لو كانت من حيث وجودها فى الأعيان لكان إنما يعقل ما يوجد فى كل وقت[٧٨٤] و لا يعقل المعدوم منها فى الأعيان إلى أن يوجد فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدأ ذلک الشىء على ترتيب إلا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته[٧٨٥] لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنه كل وجود و إدراكها من حيث شأنها أنها كذا يوجب الإدراک الآخر- و إن لم يوجد فيكون العالم الربوبى محيطا بالوجود الحاصل و الممكن يكون لذاته إضافة إليها من حيث هى معقولة لا من حيث لها وجود الأعيان انتهى كلامه.

و حاصله أن وجود الشىء فى الأعيان مع وجود المدرک فى الأعيان لا يكفى فى إضافته العقلية إليها بل لا بد فى الإضافة العقلية أن يكون المدرک بحال معقولة- أى يكون وجوده وجودا عقليا حتى يمكن حصول

---

[782] (2) نعم لكن في الحصولي و أما الحضوري فمناطه قاهرية العلة و الإضافة الإشراقية كما ذكر في شرح الإشارات و بينه بما صدر عن العاقل بالمشاركة من الصور المعلومة بالذات و مع ذلك لا يحتاج في انكشافها إلى صور أخرى و الحق هو الوجود الصرف- و صرف الشيء جامع جميع ما هو من سنخه فاقد ما هو من غرائبه و غريب الوجود هو العدم ثم عند الإشراقي كون الشيء نورا لنفسه و نورا لغيره، س ره

[783] (1) هذا صفة لكلمة صورة و كلمة تكون بعد هذا تامة أو أحد الكونين رابطة و الآخر تامة، س ره

[784] (2) أي بأي اعتبار أخذ غائبا كان أو حاضرا إذ الغرض أن الوجود المادي يكفي في الإضافة العلمية و لا يحتاج إلى الصورة، س ره

[785] (3) حاصله أنه لو لم يكن الإضافة العلمية إلى الإضافة المبدئية للوجود العيني لزم أن لا يعقل ذاته إذ لو عقل ذاته و ذاته عين حيثية الاقتضاء لكل وجود لزم إدراك كل وجود قبل وقوعها فيتحقق إضافة علمية و هي معدومة بعد و لم يتحقق إضافة المبدئية هذا خلف فثبت أن العالم الربوبي محيط بما هو حاصل الوجود و ما هو ممكن الوجود معا، س ره

الإضافة العقلية إليه و الوجود العقلى لا يكون إلا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة فقد علم أن الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الإضافة العقلية إليها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 418

فصل (24) فى تفسير معانى العقل

اعلم أن النفس الإنسانية كما ستعلم فى كتاب النفس لها قوتان عالمة و عاملة- و العاملة من هذه النفس لا تنفک عن العالمة و بالعکس[٧٨٦] بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنها سفلية بعيدة عن جمعية القوى أما العاملة فلا شک أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة و قد تكون قبيحة و ذلک الحسن و القبح قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب[٧٨٧] و قد يحتاج إلى كسب و اكتسابه إنما يكون بمقدمات يلائهما فإذا يتحقق هاهنا أمور ثلاثة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 419

الأول القوة التى يكون بها التميز بين الأمور الحسنة و الأمور القبيحة.

و الثانى المقدمات التى منها تستنبط الأمور الحسنة و القبيحة.

و الثالث نفس الأفعال التى توصف بأنها حسنة أو قبيحة و اسم العقل واقع على هذه المعانى الثلاثة بالاشتراک الاسمى[٧٨٨]

فالأول هو العقل الذى يقول الجمهور فى الإنسان إنه عاقل

---

[786] (1) عدم الانفكاك لوجهين أحدهما بطلان إحداهما ببطلان الأخرى بخلاف المدركة و المحركة في الحيوان اللتين هما بمنزلة العقل النظري و العقل العملي في الإنسان فإن الباصرة مثلا تبطل و لا تبطل المحركة و بالعكس و ثانيهما عدم انفكاكهما بالمحل بخلاف المدركة و المحركة في الحيوان فإن المدركة أكثرها في الرأس و المحركة في العضلات، س ره

[787] (2) الغير المحتاج إلى الكسب كالعدل حسن و الظلم قبيح و المحتاج إليه كقبح ذبح الحيوانات عند بعض أهل الهند و عدم قبحه عند غيرهم و الإنسان إذا أراد أن يفعل صدقا مخصوصا فكأنه يقول هذا صدق فلاني و كل صدق عدل فهذا عدل ثم يجعل هذه القضية صغرى لقولنا و كل عدل حسن ثم يقول و كل حسن ينبغي أن يؤتى به فهذا الصدق ينبغي أن يؤتى به و لا تتوهمن أن العقل العملي هو فاعل الأفعال الحسنة فاعلا قريبا مباشرا فإن مبدأ العمل إن أريد به القدرة فالقدرة تقابل العلم و إن أريد به المحركة فهي قوة من قوى الحيوان بما هو حيوان و ليس عقلا بل هو مبدأ بعيد للعمل و مبدأ قريب للعلوم و لكن العلوم متعلقة بكيفية العمل و هو مستخدم للمحركة الشوقية و المحركة العاملة و يظهر لك من إطلاق العقل العملي على العلوم الكلية أنفسها و كأنها علوم فعلية منشأ الأفعال 418 قال المعلم الثاني- إن النظرية هي التي بها يجوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان و العملية هي التي يعرف بها ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته، س ره

[788] (1) لغاية البعد بينهما فإن الأول من باب الإدراك و لكن بالقوة كالعقل الهيولاني النظري و الثاني من باب الإدراك بالفعل كالعقل بالفعل النظري و الثالث من باب الأفعال، س ره

و ربما قالوا فی عقل معاویة إنه کان عاقلا و ربما یمتنعون أن یسموه عاقلا و یقولون إن العاقل من له دین و هؤلاء إنما یعنون بالعاقل من کان فاضلا جید الرویة فی استنباط ما ینبغی أن یؤثر من خیر أو یجتنب من شر-

و الثانی هو العقل الذی یردده المتکلمون علی ألسنتهم

فیقولون هذا ما یوجبه العقل- أو ینفیه العقل أو یقبله أو یرده فإنما یعنون به المشهور فی بادی رأی الجمیع فإن بادی الرأی المشترک عند الجمیع أو الأکثر من المقدمات المقبولة و الآراء المحمودة عند الناس یسمونه العقل-

و الثالث ما یذکر فی کتب الأخلاق

و یراد به المواظبة علی الأفعال التجربیة و العادیة علی طول الزمان لیکتسب بها خلقا و عادة و نسبة هذه الأفعال إلی ما یستنبط من عقل عملی کنسبة مبادی العلم التصوریة و التصدیقیة- إلی العقل النظری و أما القوة العالمة و هی العقل المذکور فی کتاب النفس فاعلم أن الحکماء یطلقون اسم العقل تارة علی هذه القوة و تارة علی إدراکات هذه القوة- و أما الإدراکات فهی التصورات أو التصدیقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاکتساب و قد یخصون اسم العقل بما یحصل بالاکتساب[٧٨٩] و أما القوة فنقول لا شک أن النفس الإنسانیة قابلة لإدراک حقائق الأشیاء فلا یخلو إما أن تکون خالیة عن کل الإدراکات أو لا تکون فإن کانت خالیة مع أنها تکون قابلة لتلک الإدراکات کانت کالهیولی التی لیس لها إلا القوة و الاستعداد من غیر أن یخرج

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 420

فی شیء من الصور من القوة إلی الفعل فسمیت فی تلک الحالة عقلا هیولانیا و أن لم تکن خالیة فلا یخلو إما أن یکون الحاصل فیها من العلوم الأولیات فقط[٧٩٠] أو یکون قد حصلت النظریات مع ذلک فإن لم یحصل فیها إلا الأولیات التی هی آلة لاکتساب النظریات فیسمی تلک الحالة عقلا بالملکة أی لها قدرة الاکتساب- و ملکة الانتقال إلی نشأة العقل بالفعل[٧٩١] و إنما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لأن الوجود العقلی لم یحصل و لا یحصل بإدراک الأولیات و المفهومات العامیة لأن الشیء لا یتحصل بالفعل بأمر مبهم عام ما

---

789 (2) کلام خطابي کیف لا و الأدون منه و هو العقل بالقوة عقل، س ره

790 (1) المراد بالأولیات ما هو مقابل الثواني بقرینة النظریات لا ما یقابل البدیهیات الأخری، س ره

791 (2) هذا وجه و وجه آخر و لعله أولی أن تکون الملکة مقابل الحال بل مقابل العدم- لأن القوة في العقل بالقوة عدم و العقل الثاني متلبس بالملکة أعني وجود البدیهیات و فعلیتها- و قد ذکره في کتاب المبدإ و المعاد، س ره

لم يتعين أمرا متحصلا إذ نسبة القضايا الأولية فى باب المعقول إلى الصور العقلية النظرية كنسبة الجمسية المشتركة إلى الطبائع الخاصة فى باب المحسوس فكما أن الشيء الجسمانى- لا يصير موجودا فى العين بمجرد الجسمية ما لم يصر جسما مخصوصا له طبيعة مخصوصة فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الأولى العام و القضايا الأولية كمفهوم الوجود و الشيئية و كقولنا الواحد نصف الاثنين- و الكل أعظم من جزئه ثم إن النفس فى هذه المرتبة إن تميزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات و شدة الاستعداد و سرعة القبول للأنوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد أن تشعل بنفسها كما أشار إليه تعالى يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ سميت القوة القدسية و إلا فلا و إن كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو إما أن يكون تلك النظريات غير حاضرة و لا مشاهدة بالفعل- و لكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات و توجه الذهن إليها أو هى حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس فى الحالة الأولى تسمى عقلا بالفعل و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 421

فى الثانية عقلا مستفادا و فى هذه المرتبة أن شاهد تلك الصور فى مبدئها الفياض- فسميت عقلا فعالا[٧٩٢] و الاختلاف المشهور بين الناس فى أن أسامى العقول هل هى واقعة على النفس فى هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التى فيها- ليس فيه كثيرة فائدة لما علمت أن العقل و العاقل و المعقول فى كل من هذه المراتب أمر واحد بل نقول من رأس قال المعلم الثانى أبو نصر الفارابى فى رسالة له إن العقل النظرى المذكور فى كتاب النفس واقع عند القدماء على أربعة أنحاء عقل بالقوة و عقل بالفعل- و عقل مستفاد و عقل فعال و إنما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذ ليس بينه و بين العقل الهيولانى كثير تفاوت فى الدرجة العقلية إذ كلاهما بالقوة فى باب العقل الذى هو المطلوب و إن كان أحدهما أقرب و الآخر أبعد فالعقل الذى بالقوة هو نفس ما أو جزء منها[٧٩٣] أو قوة من قواها معدة[٧٩٤] أو مستعدة لأن ينتزع ماهيات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 422

---

[792] (1) بأن يعرف العقل الفعال لا بأن يعلمه فقط فإن المعرفة هي إدراك الجزئي و أعلى الإدراكات الإدراك الحضوري و مشاهدة الصور فيه لا تنفك عن مشاهدته، س ره

[793] (2) أي مرتبة منها الترديد على سبيل منع الخلو فإن لوحظ أن العقل بالقوة طليعة من إشراق النفس العاقلة و ظهور منها و ظهور الشيء لا يباينه و نسبته إليها نسبة التجمر الذي وجد في الفحم قبل التشعل من النار إلى النار فهو نفس و إن حفظ مراتبها من الضعف و الشدة و نحوهما- و هو مرتبة منها و إن لوحظ استعلاء النفس على هذه المراتب و أنها أصلها المحفوظ فهو قوة من قواها إذ كما أن للنفوس الأخرى قوى كذلك للناطقة قوتان العقل العملي و العقل النظري اللذان هما لها كالمحركة و المدركة للنفس الحيوانية ثم للنظري قوى هي هذه الأنحاء الأربعة المذكورة، س ره

[794] (3) بناء على حفظ المرتبة فإن المستعد القريب هو العقل بالملكة في الواقع أو مستعدة- بناء على أن أصلها المحفوظ واحد أو يقرأ معدة بصيغة اسم المفعول فيكون بالنسبة إلى العقل المحتاج إلى الإعداد التعليمي و الاستعداد بالنسبة أي العقل الحادس و القوة القدسية، س ره

الموجودات كلها أو صورها دون موادها[795] فيجعلها كلها صورة لها أو صورا لها[796] و تلک الصور المنتزعة من المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التى فيها وجودها إلا بأن تصير صورا فى هذه الذات و تلک الصور المنتزعة عن موادها الصائرة- صورا فى هذه الذات تسمى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلک الذات- فصارت صورا لها[797] و تلک الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور لأنک إذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة فيها نقش أو صورة شكل فصار ذلک النقش أو تلک الصورة فى سطحها و عمقها جميعا و احتوت تلک الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها- كما هى بأسرها هى تلک الصورة بأن شاعت فيها الصورة يقرب وهمک إلى تفهم معنى حصول صور الأشياء فى تلک الذات التى تشبه مادة و موضوعا لتلک الصور و يفارق سائر المواد الجسمانية[798] بأن المادة الجسمانية إنما تقبل الصور فى سطوحها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 423

فقط دون أعماقها و هذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية منحازة بل هذه الذات بعينها تصير تلک الصور كما لو توهمت النقش أو الخلقة التى يخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة فيغوص تلک الخلقة فيها[799] و يشيع و يحتوى على طولها و عرضها و عمقها بأسرها فحينئذ يكون تلک الشمعة قد صارت هى تلک الخلقة بعينها فعلى هذا المثال ينبغى أن يفهم حصول صور الموجودات- فى تلک الذات التى سماها أرسطاطاليس فى كتاب النفس عقلا بالقوة فهى ما دامت ليس فيها صور

---

[795] (1) الأول بالنسبة إلى كل العوالم حتى عالم الربوبية و عالم الأسماء و الصفات- فإن أكثر العوالم لا مادة فيه و الثاني بالنظر إلى هذا العالم الطبيعي، س ره

[796] (2) أي إن لوحظ وجودها و إن الكل موجود بوجود واحد هو وجود النفس فهي صورة واحدة و إن لوحظ ماهياتهما المتكثرة فهي صور كثيرة، س ره

[797] (3) فيه إيماء إلى اتحاد العاقل و المعقول حيث يشتق للمعقول اسم من العاقل كما يقال العاشق و المعشوق من مصدر واحد.

422

چه بندى از تصاريف جهان چشم ترا مصدر نمايد عين مشتق

. أو من العقل و هذا كما لو قيل المنفوس بالفاء من النفس، س ره

[798] (4) لما كانت المعقولات بالخطوط و النقوش أشبه و النفس بالموضوع و الخطوط و النقوش في الموضوعات إما في سطوحها و إما في أعماقها فرضا قال المعلم إنها من قبيل الثاني و مراده بالسائر سائر موضوعات الخطوط و إليه أشار المصنف قدس سره في الحاشية- بقوله و كأنه أراد بالصورة في مثال الشمعة و غيرها الأشكال و الهيئات الحاصلة في أطراف الجسم و إلا فالصورة الطبيعية للأجسام سارية في جميع أعماقها و أغوارها بل عدم الامتياز بين الصورة و المادة كما حصل في العقليات كذلك في الجمسانيات و لعله بنى الكلام على بادي الرأي المشهور انتهى، س ره

[799] (1) الفرق بينه و بين ما سبق أن فيما سبق جعل النقش ساريا في المادة و هنا جعله عينا لها فرضا و المراد بالخلقة ما هي إحدى الكيفيات المختصة بالكميات فإن الكيفيات المختصة بالكميات أنواع منها المختصة بالكم المتصل كالاستقامة و الانحناء و منها المختصة بالكم المنفصل كالزوجية و الفردية و منها الشكل و الزاوية و منها الخلقة و هي الشكل مع اللون، س ره

الموجودات فهى عقل بالقوة[800] فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل و قد كانت قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهى قد حصلت بعد انتزاعها صورا لتلك الذات و تلك إنما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل و إنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه[801] و معنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيئا غير أن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 424

المعقولات صارت صورا لها على أنها صارت هى بعينها تلك الصور فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل و عقل بالفعل و معقول بالفعل معنى واحد بعينه و لمعنى واحد بعينه و المعقولات التى كانت بالقوة معقولات فهى من قبل أن يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل و وجودها فى أنفسها هى تابع لسائر ما يقترن بها فهى مرة أين[802] و مرة ذات وضع و أحيانا هى كم و أحيانا مكيف بكيفيات جسمية و أحيانا بأن يفعل و أحيانا بأن ينفعل و إذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الآخر فصار وجودها وجودا آخر ليس ذلك الوجود- و صارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء أخر غير تلك الأنحاء- مثال ذلك الأين المفهوم منه فإنك إذا تأملت معنى الأين إما أن لا تجد فيها شيئا من معانى الأين أصلا[803] و إما أن يجعل اسم الأين فيها معنى آخر و ذلك المعنى على نحو آخر فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم- و عدت من حيث هى معقولات فى جملة الموجودات و شأن الموجودات كلها أن تعقل- و تحصل صورا لتلك الذات و إذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون المعقولات من حيث هى معقولات بالفعل و هى عقل بالفعل أن يعقل أيضا[804] فيكون الذى يعقل

---

[800] (2) الأظهر حذف كلمة ليس و لكن في النسخ موجودة و توجيهه أنها ما دامت فيها الصورة على نهج مثال سريان النقوش إلى أغوار الشمعة بل اتحادها معها و ليست الصور على المثال المذكور أي على نهج عروض سطحها فقط صارت إلخ و لكن طوي الإيجاب- و اكتفى بالسلب لوضوح المقصود و يمكن أن يقرأ لبس بالباء الموحدة بصيغة المجهول، س ره

[801] (3) و لمعنى واحد بعينه و بمعنى واحد بعينه الأول بالنسبة إلى المعقول و الثاني بالنسبة إلى العاقل و الثالث بالنسبة إلى العقل أي المعنى الواحد المعقول إن شئت سمه عاقلا بالفعل و إن شئت سمه عقلا بالفعل و إن شئت سمه معقولا بالفعل و كذا المعنى الواحد العاقل- إن شئت سمه كذا أو كذا أو كذا و كذا المعنى الواحد الذي هو العقل، س ره

[802] (1) الانفكاك المفهوم من المرة و الأحيان بحسب المرتبة و هذا هو الأظهر و إن أمكن الانفكاك بحسب الموضوعات في بعضها كالأين و الوضع فإن الفلك الأقصى لا أين له- و لكن له وضع و ترتيب إلا أن المقدار لا يمكن أن ينفك موضوع عنه و كذا الشكل فأكثر العوارض لا يمكن الانفكاك بينها، س ره

[803] (2) أي من مراتبه كالأين العام و الخاص و الأخص كالكون في بلد كذا و الكون في دار كذا من ذلك البلد و الكون في المكان الخاص من تلك الدار للمتأين المخصوص و إما أن تجد معها الأين الكلي الذي اشترك لفظ الأين بينهما كالاشتراك الاسمي و بالجملة تلك الأيون أين بالحمل الشائع و هذا أين بالحمل الأولي، س ره

[804] (3) بالبناء للفاعل بناء على اتحاد العاقل و المعقول الذي هو صريح كلام هذا العلم في مواضع و لكن هذا الاتحاد بحسب وجودهما لا مفهومهما إذ تقرر الماهية بلا وجود محال فضلا عن كونها عقلا و معقولا فوجود المعقول عين وجود العاقل و الوجود عين الشعور- و إنما كان المعقول عقلا بالفعل لتجرده عن المادة و الزمان و المكان و نحوهما و كون وجوده وجودا وسيعا و إنما تعرف الأشياء بمقابلاتها فالنار مثلا الجزئي المحسوس منه أو المتخيل موجود بوجود محدود مسجون بسجن الزمان و المكان و نحوهما و إذا صار معقولا صار موجودا بوجود وسيع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 425

حينئذ ليس هو شيئا غير الذى هو بالفعل عقل لكن الذى هو بالفعل عقل لأجل أن معقولا قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط- و بالقوة بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بالفعل فإذا حصل المعقول الثانى- صار عقلا بالفعل بالمعقول الأول و بالمعقول الثانى جميعا و أما إذا حصل عقلا بالفعل بالإضافة إلى جميع المعقولات و صار أحد الموجودات[٨٠٥] بأن صار هو المعقولات بالفعل فإنه متى عقل الموجود الذى هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته[٨٠٦] ثم ساق الكلام إلى أن قال فإذا كانت هاهنا أشياء هو صور لا مواد[٨٠٧] لها- لم يحتج تلك الذات إلى أن ينتزعها عن مواد أصلا بل يصادفها منتزعة فيعقلها[٨٠٨]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 426

على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا فى مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هى معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذى كان لها من قبل أن يعقل هذا العقل و هذا بعينه ينبغى أن يفهم فى التى هى صور لا فى مواد إذا عقلت كان وجودها فى أنفسها هو وجودها و هى معقولة لنا[٨٠٩] فالقول فى الذى هو منا بالفعل عقل[٨١٠] و الذى هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه فى تلك الصور التى ليست فى مواد و لا كانت فيها أصلا فعل هذا المثال ينبغى أن يقال فى تلك إنها فى العالم[٨١١] و تلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن يحصل المعقولات كلها أو جلها معقولة و يحصل العقل المستفاد[٨١٢] فحينئذ يحصل تلك

واحد بوحدة جمعية محيط بجميع النيران الجزئية الماضية و الآتية- و ما في النشأة الآخرة و لذا كان نيله نيلا لكل رقائقه و درك حكمه درك حكمها و لهذا فالكلي كاسب و مكتسب دون الجزئي، س ره

805 (1) و قبل ذلك لم يكن شيئا مذكورا كما قال الله تعالى\i هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً\E، س ره

806 (2) يعني متى عقل العقل بالفعل الذي هو فعال مكمل للعقول عقله في ذاته و هذا إشارة إلى اتحاد العقل بالعقل الفعال أيضا \iُ و في الحديث: اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة\E ، س ره

807 (3) أي العقول الكلية المجردة بالفطرة لا بتجريد مجرد و تعرية معر، س ره

808 (4) أي يعقل تلك الصور و معقولات خال عنها فالمعنى يعقل تلك الذات تلك الصور- على منوال تعقله ذاته في عدم الحاجة إلى تجريد مستأنف أو المعنى يعقل تلك الذات ذاته- على مثال تعقل ذاته معقولات لا في مواد فيكون ذاته فاعل يصادف و معقولات مفعولة فيكون المقصود من الكلام إلى قوله هذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هو صور لا في مواد بيان كيفية تعقل العقل ذاته و التأسيس خير من التأكيد إلا أن المعنى الأول أظهر وجه آخر على الإعراب الثاني أن يراد على مثال مصادفة ذاته معقولات بالذات في ذاته فإنها أيضا غير محتاجة إلى تجريد فهي مثال صور بلا مواد في العين، س ره

809 (1) نعم هذا هكذا إذ لا وجود لها لمادة و موضوع إلا أن الوجودين مختلفان بالكمال و النقص فوجودها فينا بقدر سعتنا و ظرفيتنا إذ للقابل و المظهر حكم على المقبول و الظاهر، س ره

810 (2) هو العقل بالفعل الذي هو ذاتنا و الذي هو فينا هو المعقولات بالذات، س ره

811 (3) بكسر اللام أو بفتحها، س ره

812 (4) في حصول العقل المستفاد بالنسبة إلى كل المعقولات ما دامت النفس مشغولة بتدبير البدن خلاف و الحق حصوله إذ البدن يصير بالنسبة إلى بعض المتألهة كقميص تلبسه تارة و تخلعه أخرى بل من كان عقلا بسيطا بحيث عنصره الغالب هو هو كأنه ليس ذاته من المدارك إلا أعلى المدارك و ليس إلا العقل البسيط كالعقل النفساني و هو كل المعقولات بمصداق واحد بسيط كما علمت فهو عاقل للكل دفعة واحدة دهرية في أعلى مراتب الدهر الأيمن 426 و نعم ما قال الحكيم المتأله المولوي المعنوي-

الصور معقولة فيصير تلک کلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد و العقل المستفاد شبيه لموضوع تلک- و يکون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذی بالفعل و العقل بالفعل شبيه

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 427

موضوع و مادة للعقل المستفاد و العقل الذی بالفعل صورة لتلک الذات تلک الذات شبيه مادة فعند ذلک تبتدئ الصور فی الانحطاط إلی الصور الجسمانية الهيولانية و من قبل ذلک ما کانت تترقی قليلا قليلا إلی أن يفارق المواد شيئا شيئا- بأنحاء من المفارقة متفاضلة فی الکمال و المفارقة و کان لها ترتيب فی الوجود و کان ما کان أکملها صورة لما هو الأنقص إلی أن ينتهی إلی ما هو أنقص و هو العقل- المستفاد ثم لا يزال ينحط حتی يبلغ إلی تلک الذات[813] و إلی ما دونها من القوی النفسانية ثم إلی الطبيعة ثم لا يزال ينحط إلی صور الأسطقسات التی هی أخس الصور فی الوجود و موضوعها أخس الموضوعات و هی المادة الأولی انتهی کلام المعلم الثانی و فيه نصوص صريحة علی اتحاد العاقل بالمعقولات و علی إمکان صيرورة الإنسان عقلا بسيطا فعالا فيه يتحد المعقولات کلها و مع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم و کذا ما يوجد عندنا الآن فی کتاب أثولوجيا المنسوب إلی المعلم الأول أرسطاطاليس و ما نقله الشيخ الرئيس أيضا من بعض تلامذة ذلک الفيلسوف المعظم أعنی فرفوريوس أنه صنف کتابا فی العقل و المعقولات و فيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات و باتحاده بالعقل الفعال و للإسکندر الأفريدوسی الذی وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا فی هذا الباب أيضا کيف يسوغ إنکار هذا المطلب الشريف و المبالغة فی رده ممن لم يتنقح له صورة هذه المسألة کما فعله المتأخرون کالشيخ و من تأخر عنه إلی يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل إلی هذا المقام- أن يعمل بالوصية التی ذکرها الشيخ فی آخر الإشارات

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 428

فصل (25) فی بيان معانی العقل التی نقلها الإسکندر الأفريدوسی علی رأی فيلسوف الأول أرسطاطاليس

بس بزرگان گفته اندی از گزاف
جسم پاکان عين جان افتاد صاف

گفتشان و نفسشان و نقسشان
جمله جان مطلق آمد بی نشان

، س ره

[813] (1) أي ترقيات الوجود و تنزلاته دورية فالطبع يترقی إلی العقل و العقل يتنزل إلی الطبع لکن بلا تجاف، س ره

قال فی تلک الرسالة العقل عند أرسطاطالیس علی ثلاثة أضرب[٨١٤]

أحدها العقل الهیولانی

و قولی هیولانی أعنی به شیئا ما موضوعا ممکنا أن یصیر شیئا مشارا إلیه بوجود صورة ما فیه و لکن إذا کان وجود الهیولی إنما هو فی ذاته یمکن أن یصیر کلا من طریق الإمکان نفسه[٨١٥] کذلک أیضا ما بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو کذلک فهو هیولانی فإن العقل أیضا الذی لم یعقل إلا أنه یمکن أن یعقل فهو هیولانی[٨١٦] و قوة النفس التی هی هکذا هی عقل هیولانی و لیس هو واحدا من الموجودات بالفعل- إلا أنه قد یمکن فیه أن یصیر متصورا للأشیاء الموجودة کلها[٨١٧] و لا ینبغی المدرک الکل أن یکون بالفعل بطبیعته التی تخصه أن یکون واحدا من المدرکات لأنه لو کان کذلک لکان عند إدراکه الأشیاء التی من خارج[٨١٨] تستعوقه صورته التی تخصه عن تصور الأشیاء فإن الحواس أیضا لا تدرک[٨١٩] الأشیاء التی وجودها إنما هو فیها

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 429

و کذلک البصر إذ هو مدرک الألوان فإن الآلة التی هو فیها و بها هذا الإدراک- لا لون لها خاص و المشم من الهواء هکذا لیست له رائحة و به یدرک الأرائیح[٨٢٠] و اللمس لا یحس بما هو مثله فی الحرارة و البرودة أو اللین و الخشونة و ذلک لأنه ما کان یمکن إذا کان جسما لا یکون له هذه الأضداد[٨٢١] لأن کل جسم طبیعی متکون

---

[814] (1) بإسقاط اسم العقل المستفاد کما أسقطوا اسم العقل بالملکة و قد ذکر المصنف قدس سره في مفاتیح الغیب ما في هذه الرسالة و لکن بالمعنی، س ره

[815] (2) أي إمکان صرف لا یشوبه فعلیة فکما أن الهیولی هو الکل بالإمکان الصرف- فنفسه نفسه بالقوة الصرفة أي هو جوهر بسیط هو قوة محضة جنسه مضمن في فصله- و فصله مضمن في جنسه، س ره

[816] (3) الفاء للتعقیب لا للسببیة کما لا یخفی، س ره

[817] (4) أي بأن یصیر و حذف حرف الجر عن أن الناصبة قیاس مطرد، س ره

[818] (5) السین للتأکید لا للتسویف کما في قوله تعالی\i سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ\E و المراد أنه لو کان صورة عقلیة تعصي عن قبول صورة أخری لتصادم الفعلیات کما في الهیولی و لم یکن قابلا لکل الصور، س ره

[819] (6) یعني أن کل حاسته کمادة لمدرکاتها المخصوصة فلا بد أن تکون خالیة عنها- و لهذا قالوا المدرک لا بد أن یکون خالیا من المدرک و أیضا لو کان فیها شيء من مدرکاتها لإدرکها مشوبة فقوله لا تدرک من باب السالبة المنتفیة بانتفاء الموضوع أي لما لم یکن في محل کل واحدة شيء من مدرکاتها لم تدرکها في محالها هذا إن أرید بالأشیاء المدرکات التي وجودها في الحواس و إما أن أرید بها المحال التي وجود الحواس أنها هو فیها فواضح.
إن قلت فما بالهم یقولون المدرک لا بد أن یکون من سنخ المدرک.
قلت المراد أن المدرک مادة للمدرک و لا بد من سنخیة بین کل مادة و صورتها- کالبذر سنخ النبات و البیضة سنخ الفرخ و النطفة سنخ الحیوان فالباصرة سنخ الألوان و الأضواء سنخیة المادة لصورتها و السامعة للصوت و هکذا في باقي الجزئیات و کذا العقل بالقوة للصور الکلیة و لیس المراد من السنخیة بین المدرک و المدرک أن یکون شيء من مدرکاته سنخیة الصورة للصورة لاشتراط الخلو، س ره

[820] (1) أي في الروح البخاري إذ کل قوة محلها الروح البخاري و هو کمادة و هي کصورة و القوة و مادتها هیولی لمدرکاتها فهي خالیة في ذاتها عن تلک المدرکات التي هي صورها و مثل هذه القوی قوة الذوق و الرطوبة اللعابیة التي هي آلة الذوق فللرطوبة أیضا هیولویة و إلا لم تدرک الطعوم بصرافتها، س ره

[821] (2) هذا دفع سؤال یتوهم من کلامه و هو أنه إذا قلتم إن اللمس لا تحس بما هو مثله في الحرارة إلخ فقد اعترفتم بأنه لا یخلو عن مدرکاته و حاصل الدفع أنه لا یمکن أن یکون عنصر و عنصري خالیا عن الکیفیات التي هي أوائل المحسوسات و لکنه یخلو عن مدرکاته و هي إما أشد أو أضعف مما في موضوعه، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 430

فهو ملموس و كما لا يمكن فى الحواس أن يدرک الحس شيئا هو له و لا أن يميزه[822] كذلک إذا كان للعقل درک ما و تميز ما للمعقولات فليس يمكن أن يكون واحدا من الأشياء التى هو يميزها لكنه مدرک للكل إذا كان يمكن أن يعقل الكل[823] فليس هو إذن واحدا من الموجودات بالفعل و لكنه بالقوة كلها فإن هذا هو معنى أنه عقل هيولانى فإن الحواس و إن كانت إنما تكون بأجسام فليست من الأشياء التى تدركها و لكنها أشياء أخر غيرها بالفعل فإن إدراک الحواس إنما هو قوة لجسم ما ينفعل[824] و لذلک ليس حس مدركا لكل محسوس لأن الحس أيضا هو شيء ما بالفعل فأما العقل فليس يدرک الأشياء بجسم و لا هو قوة لجسم ما و لا ينفعل فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل و لا هو شيئا مشارا إليه بل إنما هو قوة ما قابلة للصور و المعقولات هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولانى و هو فى جميع من له النفس التامة أعنى الناس.

و للعقل ضرب آخر و هو الذى قد صار يعقل و له ملكة أن يعقل

و قادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته فى نفسه و قياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم فإن الأول ما كان شبيها بهؤلاء بل الذين فيهم قوة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 431

يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا و هذا العقل من بعد أن صارت لذلک العقل ملكة و استفاد أن يعقل و أن يفعل فإنما يكون فى الذين قد استكملوا صاروا أن يعقلوا فهذا هو العقل الثانى

و أما العقل الثالث

و هو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعال و هو الذى به يصير الهيولانى ملكة و قياس هذا الفاعل كما يقول أرسطو قياس الضوء لأنه كما أن الضوء هو علة للألوان المبصرة بالقوة فى أن يصير بالفعل- كذلک هذا العقل يجعل العقل الهيولانى الذى بالقوة عقلا بالفعل بأن يثبت فيه ملكة التصور العقلى و هذا هو بطبيعته

---

822 (1) إشارة إلى أن المانع عن وجدان القوة في مرتبة ذاتها شيئا من مدركاتها أمران أحدهما ما ذكره أن الصورة تعوقها و الفعلية لا تقبل الفعلية و القابل شأنه التخلية ثم التحلية ثانيها أنه لا يحصل التميز و الطرفة كما قلنا في رطوبة اللعابية و التميز في العقل لا يقاس كما أشار بكلمة ما الإبهامية، س ره

823 (2) و كل موجود واقع مسبوق بالإمكان، س ره

824 (3) فإن القوى المدركة قوى جسمانية سارية في الأرواح السارية في الدماغ و في تجاويف الأعصاب و لا تدرك أنفسها و تدرك ما هي خالية عنه و كل لها مدركات مخصوصة فلها قوة بحسبها و لها فعلية بخلاف العقل بالقوة الهيولاني فإنه مدرك للكل فيكون خاليا عن الكل، س ره

معقول و هو بالفعل هكذا لأنه فاعل التصور العقلى و سائق العقل الهيولانى إلى العقل بالفعل كذلک هو أيضا عقل لأن الصور الهيولانية إنما تصير معقولة بالفعل إذا كانت بالقوة معقولة- و ذلک أن العقل يفردها من الهيولانى التى معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة- و حينئذ إذا عقلت كل واحدة منها فإنها تصير بالفعل معقولا و عقلا و لم يكن من قبل و لا فى طبيعتها هكذا لأن العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلک كل واحدة من هذه التى ليست معقولة على الإطلاق إذا عقلت صارت عقلا لأنه كما أن العلم الذى بالفعل إنما هو بالمعلوم الذى بالفعل[٨٢٥] و المعلوم الذى هو بالفعل إنما هو الكل و هذا العقل إما أن يكون هو وحده يدبرها هاهنا[٨٢٦] بردها إلى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 432

الأجزاء الإلهية و يركب و يحلل فيكون هو خالق العقل الهيولانى أيضا و إما أن يكون يعقل ذلک بمكافئة الحركة المنتظمة الأجرام السماوية لأن بها يكون ما هاهنا بقربها و بعدها و لا سيما الشمس و إما أن يكون بهذين[٨٢٧] و بحركة الأجرام السماوية تكون الطبيعة و تكون الطبيعة هى تدبر الأشياء مع العقل و أظن أنه يضاد ذلک أن العقل و هو الإلهى يوجد فى الأشياء التى فى غاية الخساسة كما ظن أصحاب المظلمة و أن بالجملة فيما هاهنا عقلا أو عناية يتقدم فى المصالح لأن العناية التى هاهنا إنما ترجع إلى الأجسام الإلهية و أنه ليس

---

825 (1) أي كما أن العلم بالفعل بالمعلوم بالفعل كذلك العاقل بالفعل و العقل بالفعل بالمعقول بالفعل فالمعقول عقل و عاقل بالفعل، س ره

826 (2) لما فرغ عن الشأن العلمي لهذا العقل شرع في الشأن العملي له لأنه فعال كما أنه علام فقال إنه إما أن يدبر وحده ما في عالم العناصر كما اشتهر أنه كدخدا له و المراد بالرد إلى الأجزاء الإلهية الإرجاع إلى المراتب العقلية و الأنوار المفارقة و إما أن يدبر بمدخلية الحركة السماوية و إما أنه يفعل الطبيعة و الطبيعة تركب و تحلل العناصر و الترديد على سبيل منع الخلو لأنك إن رأيت القوى و الطبائع درجات فاعلية العقل رأيت العقل وحده مدبرا و إن نظرت إلى المراتب ضممت غيره إليه ثم قال و حينئذ يظن أن هذه الأشياء خسيسة و أن هذه الأفعال دنية لا يليق بجلال العقل الفعال و و لا سيما أن يدبر وحده- و لكن أشعر بتزييف هذا الظن و أنه ظن أصحاب الظلمة و هذه الأفعال بما هي أفعاله كلها محكمة متقنة و النظر النوري يرى النور- 432

ديده پاك اينچنين بيند نازنين جمله نازنين بيند

. و إن بالجملة فيما هاهنا عقلا و عناية أي و بالجملة إن إلخ استيناف كلام و استنتاج من السابق أن هاهنا عقلا فعالا مكملا للنفوس الأرضية كما أن العقول التسعة الأخرى- مكملة النفوس السماوية و مشبه بها لها أن هاهنا عناية بالعرض هاهنا و من الأجرام الكريمة السماوية و هي المعبر عنها بالأجسام الإلهية و حدسي أنه الأجزاء الإلهية و التبديل من النساخ 432 و أنه مثل قول العارف النيشابوري-

تن ز جان نبود جدا عضوي از اوست جان ز كل نبود جدا جزوى از اوست

، س ره

827 (1) أي بالقرب و البعد، س ره

إلينا أن نعقل[٨٢٨] و لا هو فعل لنا و لكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذى بالقوة الأولى و فعل العقل الذى من خارج به و ليس ما صار فى شيء من جهة أنه يعقل[٨٢٩] فقد بدل مكانا دون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 433

مكان لأن صور المحسوسات إذا نحن أحسسناها فليس هى فى الحواس على أنها تصير مواضع لها و إنما يقال فى العقل الذى من خارج أنه مفارق و هو يفارقنا لا على أنه ينتقل و يبدل الأماكن و لكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا هيولى و مفارقته إيانا بأنه لا يعقل و لا يكتسب لأنه كذلك كان لما صار فينا انتهت الرسالة و الغرض فى نقلها زيادة التحقيق و التأكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال و بالمعقولات- و لكون المطلب فى غاية الغموض و الدقة مما يحتاج إلى زيادة بسط و تفصيل و لعل السالكين المستعدين يجدون إلى نيل الوصول إليه سبيلا

فصل (26) فى دفع الإشكال فى صيرورة العقل الهيولانى عقلا بالفعل

و لعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين أحدهما ما مر و هو أنه يلزم انقلاب الحقيقة فإن النفس الإنسانية من جملة الصور الطبيعية للأجسام و فصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها و قد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوع طبيعى واحد هو الإنسان الطبيعى[٨٣٠] فكيف يصير جوهرا عقليا و صورة معقولة من الصور المفارقة التى لا تعلق لها بعالم المواد و الأجسام.

و جوابه ما قد أشرنا إليه من أن الوجود للشيء غير الماهية[٨٣١] و الوجود يجوز

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 434

فيه الاشتداد و الاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه إخراجا تدريجيا اتصاليا إلى نوع آخر بالقوة كما فى اشتداد السواد و الحرارة و غيرها.

---

828 (2) على قوله إن العناية و متعلق بقوله عقلا على سبيل اللف و النشر الغير المرتب- و قوله و لا هو أي أن نعقل و قوله لكن تكوننا أي العقل الفعال فينا بالطبع من بدء الفطرة و قوام الهيولاني و فعلية العقل بالفعل جميعا، س ره

829 (3) إشارة إلى اتحاد العاقل و المعقول بأنه ليس العاقل كالمكان للمعقول بل العاقل يتحول إلى المعقولات كمادة تحولت إلى الصور كما أن الحاسة كمادة متحولة إلى الصور المحسوسة، س ره

830 (1) و النوع الطبيعي تركيبه يؤدي إلى الوحدة حينئذ جاء الإشكال من حيث إن الفصل حيثية التعين فكيف يصير حيثية الإبهام و في المواضع الأخرى حيث يصير النبات حيوانا مثلا باعتبار الهيولى المبهمة و من حيث إنه إذا كان عين الجسم كيف يكون عين المفارق و من حيث إن النفس و العقل نوع عندهم فكيف يكون نوعا واحدا، س ره

831 (2) فالماهية مناط الضيق و مثار الاختلاف و الوجود ملاك السعة و موجب الهوهوية- ففي اشتداد السواد مثلا ماهيات الخضرة و النيلية و السواد الحالك متخالفة و أما وجودها فواحد و الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية و لها درجات، س ره

و ثانيهما أن الحكماء أثبتوا تركب الجسم من الجوهرين الهيولى و الصورة- من جهة أن فى الجسم صورة اتصالية و فيه أيضا قوة أشياء أخر و الشيء الواحد البسيط لا يمكن أن يكون فيه فعلية أمر و قوة أمر آخر معا فلا بد أن يكون مركبا من الجزءين يكون بأحدهما بالقوة و الآخر بالفعل.

و أيضا أقاموا البرهان على بقاء النفس الإنسانية بأنه لو فسدت يلزم أن يكون فيها قوة أن تفسد و فعل أن تبقى و كل ما فيه قوة أن يفسد فله أيضا قوة أن يبقى- فيلزم أن تكون النفس مركبة من قوة أن تفسد و فعل أن يبقى و هو محال لأن النفس بسيطة ليس فيها تركب من مادة و صورة خارجيتين فإذا كان الأمر هكذا- فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية.

و الجواب أن التركب إنما يلزم أن لو كان الشيء قوة و فعلا بالقياس إلى كمال واحد[٨٣٢] أو كمالات فى نشأة واحدة محسوسة أو معقولة فإن فعلية الصور الجسمانية و قوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع و أما كون الشيء بالفعل- بحسب الصورة الجسمية و بالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحيثيتين- و تعدد الموضوع بحسبها[٨٣٣] و كذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات

---

[832] (1) كالجسم يكون في آن واحد له قوة البياض و فعليته فرضا أو كمالات كالجسم له- فعلية الصورة الجسمية و قوة الحركة كما يقال في إثبات الهيولى و قوله أو معقولة كما يكون للعقل الكلي كمال بالفعل و كمال آخر بالقوة فرضا، س ره

[833] (2) إذ ليس مثل الجسم فإنه فعليته بصورته و يقبل الحركة مثلا بهيولاه لأنها حاملة القوة بل هاهنا النفس التي لها فعلية النفسية هي بعينها لها قوة الصورة الفعلية.

لا يقال إنه على هذا لا يمكن إثبات الهيولى إذ الصورة الجسمية كما أنها فعلية- كذلك قوة للكمالات كما يقول الإشراقيون القائلون ببساطة الجسم.

لأنا نقول مراده كما أشار إليه في أول كلامه بقوله في نشأة واحدة و فيما بعد أ و لا ترى إلخ و بقوله معنى التجريد ليس بحذف بعض الصفات و إثبات البعض أن العقل الهيولاني- ليس مادة حقيقية مصطلحة لأن المادة المصطلحة موجود طبيعي حامل لموجود طبيعي آخر- باق معه في نشأة واحدة طبيعية و هنا تركب و تعدد و أما الموجود الطبيعي الذي هو النفس بما هي النفس فلا يبقى مع العقل بالفعل كما لا يبقى شيء من الصور الطبيعية المحسوسة بالعرض عند تبدلها إلى المعقولات بالذات و ليست تلك قابلة لهذه بحيث يجتمع القابل مع المقبول بل تلك بأجمعها ترفع هذه بكليتها توضع كما في تبدل النشأة الدنيوية بالنشأة الأخروية يبدل الأرض غير الأرض و السماوات مطويات بيمينه فالعقل الهيولاني شبيه مادة لعالم العقل كما مر في كلام المعلم الثاني أن العقل بالفعل شبيه مادة للمستفاد و هو لغيره و كذا القوة فيه شبيه القوة لأن القوة الاستعدادية في المادة أن يكون المستعد في زمان- خاليا عن المستعد له و هو معدوم بعد بالعدم المقابل و يقبله في المستقبل و هذا غير ممكن في المجردات أي مجرد كان سواء كان بتجريد مجرد أم لا فإن المعقول الواحد كالنار الكلي العقلي مثلا له وجود محيط مجرد لا يسعه زمان و لا مكان فضلا عن العقل بالفعل المطلق فكيف يقال إنه قوة شيء أو مرهون بزمان أو معدوم في زمان و بالحقيقة معنى قولنا صار العقل بالقوة أو النفس عقلا بالفعل بل الطبع نفسا أن هنا اتصالا حقيقيا و أصلا محفوظا في المراتب لا أن إحداهما قابلة و محل الأخرى.

إن قلت إذا تصور العقل الهيولاني بصور معقولة كالأوليات فباليقين نقطع أن فيه قوة لكثير من المعقولات الأخر.

قلت المراد بالقوة القبول بمعنى الاتصاف.

و أيضا للعقل الهيولاني مراتب كما يقال للهيولى الأولى حصص و بها يصحح أن ماء القصعتين هو ماء الجرة لا ماء البحر فمرتبة منه تحول إلى المعقول الخاص غير مرتبة أخرى لم تتحول.

و عندي جواب آخر عن الإشكال الثاني أوضح و هو التزام أن للعقل الهيولاني فعلية و قوة حقيقية بلا لزوم يركب في نفس العقل فإن الفعلية مصداقها نفسه و القوة يصحبه باعتبار التعلق بالمادة و مادة النفس هي البدن و في تعاقب المعقولات عليه يتعاقب على مادته قوة بعد قوة و التعاقب في المعقولات المقوي عليه باعتبار إضافاتها كيف و قد عرفت أن المعقول الصرف من الفرس مثلا في العقل بالفعل و الفعال و ألف عقل واحد.

و أيضا جواب آخر هو التزام التركيب لكن لا من الهيولى و الصورة الجسمية أو الطبيعية بل من الهيولاني و الصورة العقلية المجردة على مراتبهما كما مر في كلام الشيخ- أنه إن أريد بالعقل الهيولاني الاستعداد المطلق فلا يزول ما دمنا في البدن و إن أريد الاستعداد بالنسبة إلى معقول خاص فهو ممكن الزوال.

و بهذا يندفع إشكال آخر هو الحقيقة المحمدية عند أهل الذوق من المتشرعة وصلت في عروجها إلى العقل الفعال و تجاوز عنه كما قال بعض الأشعة منها بل من هو هي بوجه- و روح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة و قال العارف الرومي-

أحمد ار بگشايد آن پر تا ابد مدهوش ماند جبرئيل
جليل

. و قال الشيخ العطار النيشابوري-

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 435

الطبيعية لا يخالف كونها أول المواد العقلية للموجودات الصورية الإلهية بل يؤكده لأن الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية و الجمادية و النباتية و الحيوانية لم يتخط إلى أولى درجات العقلية أ و لا ترى أن جميع الموجودات الطبيعية من شأنها أن تصير معقولة إذ ما من شيء إلا و يمكن أن يتصور فى العقل إما بنزعه و تجريده عن المادة و إما بنفسه صالح لأن تصير معقولة لا بعمل من تجريد و غيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل و قد سبق أن معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس بحذف بعض الصفات عنه و إثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادى إلى الوجود العقلى- بواسطة نقله أولا إلى الحس ثم إلى الخيال ثم إلى العقل فكذلك الأمر فى جانب النفس فالنفس الحساسة أولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الأسطقسات و الجماد و النبات و هى فى الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال فى بعض الحيوانات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 436

الناقصة التى لا خيال لها كالخراطين و الحلزونات و الأصداف ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة و هى العقل الهيولانى و هو كما أنه عاقل بالقوة معقول أيضا بالقوة فإذا تصورت بصور المعانى العقلية تصير عاقلة و معقولة بالفعل و صار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا فى العالم العقلى بخلاف المراتب السابقة فإن بعضها من هذا العالم أو متعلقا به و بعضها من عالم متوسط بين العالمين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 437

چون بخلوت جشن سازد با خليل
پر بسوزد در نگنجد جبرئيل

چون شود سيمرغ جانش آشكار
موسى از وحشت شود موسيجه وار

. و قد قرر أن العقول الكلية لا حالة منتظرة لها فكيف يتحول الروح النبوي الختمي ص من مقام إلى مقام فالجواب أن مصحح التحولات هو المادة البدنية- ففرق بين العقل الفعال الذي لم يصادف الوجود الطبيعي و بين العقل الفعال المصادف له- فالأول له مقام معلوم و الثاني يتخطى إلى ما شاء الله

\iٌ كما قال ص: لي مع الله الحديث فما دام البدن باقيا كان التحول جائزا\E
، س ره

فصل (27) فی الاستدلال علی صیرورة العقل الهیولانی عقلا بالفعل و معقولا بالعقل

[بیان کلام الشیخ]

اعلم أن الشیخ الرئیس مع إصراره فی سائر کتبه علی إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح فی کتاب المبدإ و المعاد ببیان ذلک فی الفصل السابع من المقالة الأولی المعقود فی بیان أن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و احتج علی ذلک بقوله کل صورة مجردة عن المادة و العوارض إذا اتحدت بالعقل صیرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بأن العقل بالقوة یکون منفصلا عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها فإنه إن کان منفصلا بالذات عنها و تعقلها کان ینال منها صورة أخری معقولة و السؤال فی تلک الصورة کالسؤال فیها و ذهب الأمر إلی غیر نهایة بل أفصل هذا و أقول إن العقل بالفعل إما أن یکون حینئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة- الذی حصل له هذه الصورة أو مجموعهما و لا یجوز أن یکون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لأنه لا یخلو ذات العقل بالقوة إما أن یعقل تلک الصورة أو لا یعقلها- فإن کان لا یعقل تلک الصورة فلم یخرج بعد إلی الفعل و إن کان یعقلها فإما أن یعقلها- بأن یحدث لذات العقل بالقوة صورة أخری أو إنما یعقلها بأن یحصل هذه الصورة لذاتها

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 438

فقط[834] فإن کانت إنما یعقلها بأن یحدث لها منها صورة أخری ذهب الأمر إلی غیر النهایة و إن کان یعقلها بأنها موجودة له فإما علی الإطلاق فیکون کل شیء حصلت له تلک الصورة عقلا لکنها حاصلة للمادة و حاصلة لعوارضها التی یقترن بها فیجب أن یکون المادة و العوارض عاقلة بمقارنة تلک الصور فإن الصور الطبیعیة المعقولة- موجودة فی الأعیان الطبیعیة و لکن مخالطة بغیرها لا مجردة و المخالطة لا تعدم المخالط حقیقة ذاته[835] و إما لا علی الإطلاق و لکن لأنها موجودة لشیء من شأنه أن یعقل فیکون حینئذ إما أن یکون معنی أن یعقل نفس وجودها له فیکون کأنه قال لأنها موجودة لشیء من شأنه أن یوجد له و إما أن یکون أن یعقل معنی لیس نفس وجود هذه الصورة له أی جزء ذلک المعنی حیث یعقل[836] و قد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فإذن لیس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل و لا وجود صورة مأخوذ عنها فإذن لیس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة إلا أن لا یوضع الحال بینهما حال المادة و الصورة المذکورتین و لا یجوز أن یکون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلک الصورة فلم یخرج العقل بالقوة إلی العقل بالفعل لأنها

---

834 (1) أي بذاتها لا بصورها، س ره

835 (2) لأن المشوب غیر خال عن الصرف و المقید عن المطلق، س ره

836 (3) کلمته أي بدل کلمة بل أي الوجود له جزء معنی التعقل لا نفسه و قد فرض عن نفسه عند قوله و إن کان یعقلها بأنها موجودة له و أما الجزء الآخر فعلی عهدة المحتمل أن یعینه و لم یتعلق به غرض لتمامیة لزوم الخلف بدونه، س ره

ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها و وضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له و قابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة[837] لأنه الذى من شأنه أن يكون عقلا بالفعل و ليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة أما الذى يجرى مجرى المادة فقد بينا و أما الذى يجرى مجرى الصورة فإن كان عقلا بالفعل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 439

فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن أن يوجد و هو عقل بالقوة و لا يجوز أن يكون مجموعهما لأنه لا يخلو إما أن يكون يعقل ذاته أو غير ذاته و لا يجوز أن يعقل غير ذاته- لأن ما هو غير ذاته فأما أجزاء ذاته و هى المادة و الصورة المذكورتان أو شيء خارج عن ذاته فإن كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بأن يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة و لا يكون تلك الصورة التى نحن فى بيان أمرها[838] بل صورة أخرى بها يصير عقلا بالفعل و أيضا نحن إنما نضع هاهنا الصورة التى بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة[839] ثم مع ذلك فإن الكلام فى المجموع- مع تلك الصورة الغريبة ثابت و لا يجوز أن يكون أجزاء ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الذى كالمادة أو الذى كالصورة أو كلاهما و كل واحد من تلك الأقسام- إما أن يعقله بالجزء الذى هو كالمادة أو بالجزء الذى كالصورة أو كلاهما[840] و أنت إذا تعقلت هذه الأقسام بأن لك الخطأ فى جميعها فإنه إن كان يعقل الجزء الذى هو كالمادة بالجزء الذى هو كالمادة فالجزء الذى كالمادة عاقل لذاته و معقول لذاته- و لا منفعة للجزء الذى كالصورة فى هذا الباب هاهنا و إن كان يعقل الجزء الذى كالمادة- بالجزء الذى كالصورة فالجزء الذى كالصورة هو المبدأ الذى بالقوة و الجزء الذى كالمادة هو المبدأ الذى كالصورة و الفعل و هذا عكس الواجب[841] و إن كان يعقل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 440

---

837 (4) أى كلامنا في العقل بالفعل الذي هو مسبوق بالقوة لا العقل بالفعل المحض، س ره

838 (1) إذ نحن في بيان أمر الصورة الأولى التي بها يصير العقل بالقوة عقلا بالفعل و تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما، س ره

839 (2) أي الصورة التي مسبوقة بالقوة و الشأنية هذه الصورة الغريبة و الصورة الأولى وقعت في صقع القوة و هذا باطل و قد مر أن العقل بالفعل في كتاب النفس هو الذي من شأنه أن يكون عقلا بالفعل، س ره

840 (3) و كونها مع ذلك جزأ و غيرا باعتبار الفرقة بين الآحاد بالأسر من الأجزاء و بينها من حيث الهيئة الاجتماع عنه لتكون جزأ، س ره

841 (4) بل يلزم سبك قوة من قوة و مادة عن مادة لأن الذي كالصورة صار مبدأ قابليا كالمادة و الذي كالمادة قوة من أصله فأين يحصل العقل بالفعل و أيضا يلزم الخلف لأن الجزء الصوري عاقل لا المجموع فلا منفعة للجزء المادي في هذا الباب، س ره

الجزء الذى كالمادة بالجزءين جميعا فصورة الجزء الذى كالمادة حالة فى الجزء الذى كالمادة و بالجزء الذى كالصورة فهى أكثر من ذاتها هذا خلف[842] و اعتبر مثل هذا فى جانب الجزء الذى كالصورة[843] و كذلك إن وضع أنه يعقل كل جزء بكل جزء[844] فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثة و صح أن الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية بل هى إذا حلت فى العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا و لم يكن قابل و مقبول متميزا الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة و هذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بأن يكون له فإن كانت قائمة بذاتها فهى أولى بأن يكون عقلا بالفعل فإنه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان أولى بأن يحرق و البياض لو كان قائما بذاته لكان أولى بأن يفرق البصر و ليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لا محالة فإن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته أنه هو الذى من شأنه أن يعقل غيره- فقد اتضح من هذا أن كل ماهية جردت عن المادة و عوارضها فهى معقولة بذاتها بالفعل و هى عقل و لا يحتاج فى أن تكون معقولة إلى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه

[بيان الإشكال فى كلام الشيخ]

أقول و لعل الشيخ تكلم هاهنا على طريق التكلف و المداراة مع طائفة من المشائيين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام و إلا لوجب عليه أن يدفع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 441

بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الأحكام التى ذهب إليها هو و أشباهه من الحكماء.

و بالجملة ففيه موضع أنظار الأول أن لأحد أن يختار الشق الأول و هو أن العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما أن الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية.

قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لأجل حصولها فيه كيفما كان أو لأجل حصولها فى شيء من شأنه أن يعقل.

فنقول الحق هو الشق الأخير و هو أن تعقل تلك الصورة لأنها حلت فى شيء من شأنه أن يعقل.

---

[842] (1) و أن يعقل بالجزء الواحد الجزءين كان هو العقل بالفعل و لا مدخلية للآخر في كون المجموع عقلا بالفعل، س ره

[843] (2) أي نظير هذا إذ لا يتمشى هنا عكس ما هو الواجب، س ره

[844] (3) قد أدرج فيه تعقل ذات المجموع لذات المجموع أو لم يتعرض للشق الأول- لأنه إن كان تعقل ذاته بالعلم الحضوري كان بالاتحاد و هو المطلوب و إن كان بالحصولي عاد الكلام و إنما قال كل جزء بصيغة الكل الأفرادي و المراد هو الكل المجموعي إذ تركيب العرض و الموضوع اعتباري لا يؤدي إلى الوحدة ثم إن المجموعين إما متوافقان بأن يكون جزء هو كالمادة بإزاء جزء كالمادة و ما كالصورة بإزاء ما كالصورة و إما متخالفان فيلزم إما عود الكلام و إما عكس الواجب، س ره

و قوله تقدير هذا الكلام أنه إنما عقلها لأجل وجودها لشيء من شأنه أن يوجد له.

فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد[٨٤٥] أو اللمية فى كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المطلب أن وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية الملفوفة بالغواشى للمادة- لأن المادة ليس من شأنها أن تكون عاقلة و لا من شأن الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية أن تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المقارنة للعقل الهيولانى فإنه يعقلها لأن من شأنه أن يوجد له تلك الصورة التى وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها أو نقول على سبيل التعليل[٨٤٦] إن العقل بالقوة إنما يعقل تلك

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 442

الصورة لأجل حصولها له حصول أمر غير ذى وضع لأمر موجود غير ذى وضع مستقل الوجود.

الثانى أن العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الإنسانية و إذا صار هو بعينه معقولا بالفعل يلزم أن ينقلب ماهية الإنسان ماهية العقل المفارق و الشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب فى الجواهر سيما فى ما لا مادة له[٨٤٧] فإن النفس الإنسانية عنده مجردة عن المادة فى أول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا فى مباحث القوة و الفعل و مباحث الحركة و غيرها.

الثالث أنه يلزم عليه أن يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة إلى العقل بالفعل[٨٤٨].

و أيضا يلزم أن يصير أشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة و تعلق بالمادة و تلك الحقيقة هى الحقيقة الإنسانية.

الرابع أن قوله فى الاستدلال على أن المعقول بالفعل لا يجب أن يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بأن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته أنه هو الذى من شأنه أن يعقل غيره يدل على أنه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق

---

845 (1) أقول غرض الشيخ ليس إلا بيان التحديد و الباء البيانية في قوله فإما أن يعقلها بأن يحدث لذات العقل إلخ أبين دليل على هذا و أما اللمية فالشيخ أيضا لم يبطل من باب أنه يلزم تعليل الشيء بنفسه بل من حيث إن وجود الصورة لشيء من شأنه أن يوجد لم يصدق على وجود الصورة للمادة و لو قيد الصورة بالمعقولة استفسر عن المعقولية و لم يظهر بعد، س ره

846 (2) لا يخفى أن حصول أمر غير ذي وضع لأمر غير ذي وضع اختيار شق آخر فكأنه يقول خفي عليك شق ثالث، س ره

847 (1) إذ لا يقول بالحركة الجوهرية و التبدل الذاتي، س ره

848 (2) مع أن العقول عنده عشرة و أما مثل الشيخ الإشراقي فهو يقول إن الكامل من النور المدبر بعد طرح الصيصية يلحق بالقواهر من الطبقة المتكافئة و لا يتحاشى عنه لكن الشيخ الرئيس لا يقول بالعقول العرضية، س ره

الانكشاف فإن العقل الهيولانى عند هؤلاء القوم ليس أمرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له و يدرک ذاته على الوجه الذى ذكره[849] و بالجملة القائل بهذا المطلب الشريف العالى يحتاج

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 443

إلى تحقيق بالغ و تصرف شديد فى كثير من الأصول الحكمية و عدول عن طريقه الجمهور كما هو شأن السالک للسبيل الإلهى فى مخالفته للساكنين فى مواقفهم و مساكنهم الأولى و العلم عند الله

فصل (28) فى الأوليات و نسبتها إلى الثوانى و الذب عن أول الأوائل

اعلم أنه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب من حد أو برهان أما فى باب التصورات فكمفهوم الوجود العام و الشيئية و الحصول و أمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدى أو الرسمى إذ لا جزء لها و لا شىء أعرف منها و أما فى باب التصديقات فكقولنا النفى و الإثبات لا يجتمعان فى شىء و لا يخلو عنهما شىء فلا يمكن إقامة البرهان عليها و إلا لزم الدور لأن الذى يجعل دليلا على شىء آخر- فهو الذى يدل بانتفائه أو ثبوته على انتفاء شىء آخر أو ثبوته و إذا جاز خلو الشىء عن الثبوت و الانتفاء لم يحصل الأمن فى ذلک الدليل أن يخلو عن الطرفين- و إذا جاز خلوة عن النفى و الإثبات لا يبقى له دلالة على ذلک المدلول فإذن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية و ما كان كذلک لا يمكن إثباته إلا بالمنهج الدورى و هو ممتنع و بعبارة أخرى كل دليل يدل على أنهما لا يجتمعان فى شىء فلا بد أن يعرف منه أولا أن كونه دليلا على هذا المطلب- و لا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلک و احتمل لم يكن إقامة الدلالة- على استحالة ذلک الاجتماع مانعا من استحالة ذلک الاجتماع و مع هذا الاحتمال- أى كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلک لم يدل على ذلک الامتناع- لم يكن الدليل دليلا و لم يحصل المطلوب و إذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية أخرى لزم ثبوت الشىء بنفسه- فثبت أن إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن و أما سائر القضايا و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 444

التصديقات البديهية أو النظرية فهى متفرعة على هذه القضية و متقومة بها و نسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبى إلى وجود الماهيات الممكنة لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية و هى أولية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر و كما أن الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير

---

[849] (3) بل جسمانية الحدوث روحانية البقاء و قد مر في كلام المعلم الثاني و غيره أن العقل الهيولاني لا بد أن يكون عريا عن التعينات الصورية العقلية و قد قلنا إنه عري عن تعقل ذاته و يمكن أن يوجه بأن المراد قوة التعقل أو فعليته لكن بعد صيرورته عقلا بالملكة، س ره

تقييد و تخصيص بمعنى خاص فإن قولنا هذا فلک و هذا إنسان معناه أنه موجود بوجود فلکی لا غير و أنه موجود بوجود هو إنسان فقط لا شيء آخر جماد أو نبات أو عقل أو غير ذلک من الوجودات الخاصة و لهذا قيل کل ممکن زوج ترکيبی- لأن وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت إلا و هو مقيد بماهية مخصوصة فکذلک کل قضية غير أولی الأوائل بديهية کانت أو نظرية فهی بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فإن العلم بأن الموجود إما واجب أو ممکن علم بأن الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب و لا ثبوته أو عن ثبوت الإمکان و لا ثبوته و هذا هو بعينه العلم الأول و القضية الأولية لکن مع قيد خاص و قولنا الکل أعظم من جزئه معناه أن زيادة الکل علی جزئه[850] لما لم تکن معدومة فهی موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين و کذلک قولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبتنية علی تلک القضية و قد تخصصت فی مادة وجود المساواة و عدمها فإنه لما ثبتت المساواة بين أشياء مشارکة لشيء واحد فی الطبيعة النوعية انتفی عدم المساواة بينها فإن طبيعتها لما کانت واحدة فلو کانت غير مساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين[851] و کذا قولنا الشيء الواحد لا يکون فی مکانين إذ لو حصل فی مکانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين فی مکانين و إذا لم يتميز الواحد

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 445

فی وحدته عن الاثنين فکان وجود الثانی کعدمه فقد اجتمع فی ذلک الثانی الوجود و العدم فثبت أن القضيتين الأوليين إنما کانتا ظاهرتی الحقيقة لکونهما فی قوة قولنا النفی و الإثبات لا يرتفعان و القضيتان الأخريان إنما کانتا ظاهرتين لکونهما فی قوة قولنا النفی و الإثبات لا يجتمعان و کذا القياس فی سائر القضايا البديهية و النظرية فی رجوعها عند التحليل[852] إلی هذه القضية فظهر أن هذه القضية أول الأوائل فی باب العلم التصديقی[853] فلذلک اتفقت الحکماء و غيرهم من أهل النظر- علی أن المنازع لها لا يستحق المکالمة و المناظرة قالوا و إذ لا يمکن إقامة البرهان- علی حقية هذه القضية فالذی ينازع فيها إما أن ينازع فيها لأنه لم

---

850 (1) أو أنه لولاها کان وجود الجزء الآخر و عدمه شيئان کما يأتي، س ره

851 (2) ليس المراد بالمساواة ما هي بحسب المساحة کما في المقادير و لا ما بحسب الصدق کالضاحك و الکاتب و الإنسان إذ لا يلزم علی تقدير عدم المساواة الاختلاف بحسب الطبيعة- و لو کان ليس منشأه ذلك إنما المراد الاتحاد بحسب المفهوم النوعي کما في مساواة زيد و عمرو و أمثالهما و إن کانت القاعدة أعم، س ره

852 (1) مما ينبغي أن يتنبه له أن رجوع سائر القضايا البديهية و النظرية إلی هذه القضية تتميم التصديق بها بقياس استثنائي توضع فيه هذه القضية ثم يستثنی فيه أحد طرفي النقيض لتثبت الطرف الآخر سلبا أو إيجابا کان يقال في قولنا الشيء ثابت لنفسه و هي بديهية أولية إما أن تصدق هذه القضية أو يصدق نقيضها لکنها صادقة فنقيضها کاذب بالضرورة- و أما الرجوع بالتحليل بمعنی تحصيل الحدود الوسطی و تأليف المقدمات فغير جار البتة- فإن أول الأوائل قضية منفصلة حقيقية لا ينحل إليها القضايا الحملية و هو ظاهر، ط مد

853 (2) أشار قدس سره إلی أن الأحق بإطلاق أول الأوائل في نشأة الذهن هو مفهوم الوجود في باب التصورات و مقدم علی التصديق و أيضا هو عنوان حقيقة الوجود- التي هي مقدمة علی کل حقيقة و هي أظهر من کل ظاهر و عنوانها أبده من کل بديهي منتهی سلسلة البديهيات کما انتهی منتهی سلسلة الحاجات، س ره

يحصل له تصور أجزاء هذه القضية و إما لكونه معاندا و إما لأجل أنه تعادلت عنده الأقيسة- المنتجة للنتائج المتناقضة و المتقابلة و لم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها و نفى الآخر فإن كان من قبيل القسم الأول- فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية و إن كان من القسم الثانى فعلاجه الضرب و الحرق و أن يقال له الضرب و اللاضرب و الحرق و اللاحرق واحد أقول علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فإن مثل هذا الإنسان إذا كابر و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 446

عاند ليس لأجل نقصانه فى الخلقة كالصبيان و بعض النسوان و الضعفاء بل لمرض طرأ على مزاجه من غلبة المرة السوداء التى يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا و إن كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه و أن يؤمر بمطالعة الهندسيات و الحسابيات أولا ثم بأحكام قوانين المنطق[854] ثانيا ثم بانتقاله إلى مبادى الطبيعيات و منها على التدريج إلى ما فوق الطبيعة و بعد الجميع يخوض فى الإلهيات الصرفة و حرام على أكثر الناس أن يشرعوا فى كسب هذه العلوم الغامضة لأن أهلية إدراكها فى غاية الندرة و نهاية الشذوذ و التوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 447

الطرف الثانى البحث عن أحوال العاقل و فيه فصول

فصل (1) فى أن كل مجرد يجب أن يكون عاقلا لذاته

[فى سهولة بيان هذا]

إثبات هذا المقصد فى غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم و أن معناه وجود الصورة لشىء غير مشوب بالعدم و الفقدان فإن المادة غير مدركة لذاتها إذ لا وجود لذاتها إلا بالصورة و الصور الطبيعية إنما لم يدرك ذاتها إذ ذاتها مخلوطة بالعدم و الفقدان لأن وجودها وجود ذوات الأوضاع و الأمكنة و كل جزء منها له وضع آخر و مكان آخر فلا يوجد جزء لجزء و لا لكل و لا يوجد كل لكل و لا لجزء- و لا لشىء منها بالنسبة إلى ما هو

---

[854] (1) لأمرين أحدهما للاطلاع على صحة الدليل و سقمه و ثانيهما للأنس باليقينيات لأن أكثر أمهات مطالبه بديهية، س ره

فيه حصول و ما لا وجدان له لشيء لا إدراک له بذلک الشيء فکل جسم و جسمانی لا يدرک ذاته لأن ذاته غير محتجبة عن ذاته[855]

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 448

و کل موجود غير جسمانی فهو حاصل لذاته لأن ذاته غير محتجبة عن ذاته فيکون عاقلا لذاته لأن العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه و لا حجاب إلا العدم بالحقيقة و عدم الحجاب أيضا مرجعه إلی تأکد الوجود و شدته حتی لا يکون ضعيفا مشوبا بالنقص الذی هو ضرب من العدم و مع ذلک فقد أقمنا البرهان علی أن کل صورة معقولة للنفس بالفعل فهی بعينها عاقلة لذاتها و إن لم يوجد عاقل سواها فی العالم و لا شبهة فی أن کل صورة مجردة سواء کانت بتجريد مجرد أو بتجرد ذاتها فهی فی ذاتها معقولة علی الرسم المذکور فتکون عاقلة لذاتها کما بينا- فکل مجرد عاقل لذاته و هو المطلوب.

و أما الحکماء فالمشهور منهم فی بيان هذا المقصد أربعة طرائق.

إحداها ما أفاده الشيخ[856] فی کتاب المبدإ و المعاد

فإنه لما أقام الدليل علی أن الصورة العقلية إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل کما نقلنا کلامه فی هذا الباب[857] ثم قال بعد ذلک حسبما نقلنا أيضا إن الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها[858]

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 449

---

[855] (1) لعلك تقول المقصد أن المجرد يدرك ذاته لأن الجسم و الجسماني لا يدرك ذاته اللهم إلا أن يعكس عكس النقيض إلى قولنا كل مدرك ذاته ليس بجسم و جسماني- و هو ليس هنا بمقصود إذ ليس المقصود إثبات التجرد إلا أن يعكس ثانيا بالعكس المستوي- إلى قولنا ما ليس بجسم و جسماني فهو مدرك ذاته و هذا أيضا غير مجد إذ الموجبة تنعكس جزئية فأقول ذكر أحكام الجسم و الجسماني هنا إما من باب أن الأشياء تعرف بمقابلاتها- و إما تركيب قياس على هيئة الشكل الرابع هكذا كل جسم و جسماني غير مدرك ذاته- و لا شيء من المجرد بجسم و جسماني فينتج ما ينعكس إلى النتيجة المطلوبة أعني لا شيء من المجرد بغير مدرك لذاته و قوله كل موجود غير جسماني إلخ تركيب قياس آخر على هيئة الشكل الأول ينتج أن المجرد عاقل ذاته سواء كان نفسا ناطقة أو عقلا أو واجبا بالذات- أو صورة معقولة من الغير بناء على اتحاد العاقل بالمعقول مطلقا، س ره

[856] (1) الظاهر أن هذه الطريقة و التي تليها طريقة واحدة و كيف كان فهي حجة قوية- على كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته فالقوم إنما أقاموا هذه البراهين في الجواهر دون الأعراض بيان ذلك أن الصورة العقلية لمكان تجردها و براءتها من المادة و القوة حاضرة الوجود مجتمعة أجزاء الكمال فإذا كانت جوهرا موجودة لنفسها فهي لكونها موجودة لنفسها حاضرة لها أي معقولة لها و لكون نفسها واحدة لها محضرة لها أي عاقلة لها لأن الملاك في صدق الوصف وجود شيء لشيء و إذا كان الوجود جوهريا كان موجودا لنفسه- و متصنفا بنفسه، ط مد

[857] (2) بفتح المثلثة لأن قال جواب لما، س ره

[858] (3) لم يكن حديث الاتحاد في كلام الشيخ هنا بل عبارة على ما نقل و هذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بأن تكون له و لعله قدس سره حمل الكون له على الاتحاد- ككون الوجود للوجود واحدة له و للوحدة و نحو ذلك و لا داعي عليه بل اللام لام الارتباط- و يتم الدليل بدون الابتناء على الاتحاد فيقول إذا كان قيام المعقول بالغير يجعل الغير عقلا بالفعل فقيامه بذاته و هو الاتحاد يجعل ذاته عقلا و عاقلا بالفعل لأن ذاته حينئذ يقوم مقام الغير و المعقولية ذاتية للمعقول بالفعل، س ره

صيرتها عقلا بالفعل فإذا كانت قائمة بذاتها كانت أولى بأن تكون معقولة فإن الحرارة إذا صيرت الجسم الذى هى فيه متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت أولى بالتسخين و كذا الجسم إذا صار مفرقا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان أولى بأن يكون مفرقا للبصر و قد علمت ضعف ما احتج به فى باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فإذا ضعف المبنى عليه ضعف البناء و المبنى.

الطريقة الثانية و هى قريبة المأخذ مما أشرنا إليه أولا[٨٥٩]

و هى أن كل ما كان مجردا عن المادة و لواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة و كل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فإذن كل مجرد فإنه يعقل ذاته أما بيان أن كل مجرد فإن ذاته حاضرة لذاته فلأن الشيء الموجود إما أن يكون موجودا لذاته قائما بذاته و إما أن يكون موجودا لغيره قائما بغيره و ليس لقائل أن يقول لا يلزم من كون شيء موجودا أن يكون موجودا لنفسه أو لغيره[٨٦٠] لأن ما ذكره كلام لا حاصل له و منشأ هذا الوهم أن حضور الشيء عند الشيء أمر إضافى فلا يعقل ثبوته إلا عند تغاير الطرفين و قد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه و مما ينبه على صحة هذه الإضافة و دفع الحاجة إلى التغاير صحة قولنا ذاتى و ذاتک و أيضا فإنا نعقل ذواتنا[٨٦١] و ليست لكل منا ذاتان ذات تعقل و ذات هى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 450

٨٦٢

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج3 ؛ ص450

معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فإذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد أن يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم أن هذه الإضافة غير مستدعية للتغاير و أما بيان أن الشيء المجرد إذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلک المجرد و ذلک لأن المقتضى للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الإدراک بشرط تجرد الصورة

---

[859] (1) و هو القياس الثاني و من الافتراق بينهما أن العلم هناك عبر عنه بعدم الاحتجاب- و هاهنا بالحضور و سيأتي في كلام الشيخ الإشراقي أن التعبير بعدم غيبة الصورة عن الذات المجردة أتم و ذلك لأن الحضور يستدعي الإضافة، ره

[860] (2) أي يجوز الخلو عنها بأن يكون موجودا نفسه لا لنفسه للزوم الاثنينية و لا لغيره حيث يكون مجردا، س ره

[861] (3) إن قلت هذا مصادرة إذ لم يثبت بعد أن المجرد عاقل لذاته معقول لذاته بل هو بصدد الإثبات بهذا الدليل قلت أخذنا تعقل ذاتنا بذاتنا و لم نأخذ تجردنا بل نأخذ مطلق العلم و الإدراك و لفظ التعقل تعبير عن العلم و هذا كما قلنا سابقا إن العقل الهيولاني بالقوة في جميع التعقلات حتى تعقل ذاته و لا ينافي ذلك أن كل بهيمة تعلم ذاتها لطلبها ملائم ذاتها و هربها عن منافرها فضلا عن الإنسان و ذلك لأن مرادنا أن تعقل ذاته بالقوة لا أن تخيل ذاته أو توهم ذاته بالقوة، س ره

[862] 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.

و قد سبق بيان مراتب الإدراک بحسب مراتب التجرد و أن التجرد التام للصورة الحاضرة- شرط کونه معقولا و الجوهر المجرد يصدق عليه أنه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة و آثارها فإذا تحقق الشرطان و هو الحضور للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما و کونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت أن کل مجرد عاقل لذاته

الطريقة الثالثة ما أفاده صاحب التلويحات

و ذکر أنه قد استفاد هذه الطريقة- من روحانية المعلم الأول فی خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبا إياه- قال شکوت إليه من صعوبة مسألة العلم فقال لی ارجع إلی نفسک فينحل لک- فقلت و کيف فقال إنک مدرک لنفسک فإدراکک لذاتک أ بذاتک أو غيرها فيکون لک إذن قوة أخری أو ذات تدرک ذاتک و الکلام عائد و ظاهر استحالته و إذا أدرکت ذاتک بذاتک أ باعتبار أثر لذاتک فی ذاتک فقلت بلی قال فإن لم يطابق الأثر ذاتک فليس صورتها فما کنت أدرکتها فقلت فالأثر صورة ذاتی قال صورتک لنفسک مطلقة أو مخصصة بصفات أخری فاخترت الثانی فقال کل صورة فی النفس فهی کلية- و إن ترکبت أيضا من کليات کثيرة فهی لا تمنع الشرکة لنفسها و إن فرض منعها تلک فلمانع آخر و أنت تدرک ذاتک و هی مانعة للشرکة بذاتها فليس هذا الإدراک بالصورة فقلت أدرکت مفهوم أنا فقال مفهوم أنا من حيث إنه مفهوم أنا لا

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 451

يمنع وقوع الشرکة فيه و قد علمت أن الجزئی من حيث إنه جزئی لا غير کلی- و هذا و أنا و نحن و هو لها معان معقولة کلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية فقلت فکيف إذن قال فلما لم يکن علمک بذاتک بقوة غير ذاتک- فإنک تعلم أنک أنت المدرک لذاتک لا غير و لا بأثر غير مطابق أو مطابق فذاتک هی العقل و العاقل و المعقول ثم قال بعد کلام آخر فإذا دريت أنها تدرک لا بأثر يطابق و لا بصورة فاعلم أن التعقل هو حضوره صورة الشیء للذات المجردة عن المادة- و إن شئت قلت عدم غيبته عنها و هذا أتم فالنفس لکونها مجردة غير غائبة عن ذاتها- فبقدر تجردها أدرکت ذاتها و ما غاب عنها إذا لم يمکن لها استحضار عينه کالسماء و الأرض و نحوهما فاستحضرت صورته أما الجزئيات ففی قوی حاضرة لها و أما الکليات ففی ذاتها إذ من المدرکات کلية لا تنطبع فی الأجرام و المدارک هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور و إن قيل للخارج أنه کلی فذلک بقصد ثان ثم ساق الکلام إلی بيان أمور أخری فی باب العلم و الإدراک و حاصل ما ذکره أن النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صورة من ذاتها فی ذاتها فکل مجرد هذا حکمه فکل مجرد عاقل لذاته و أما قوله أما الجزئيات ففی قوی

حاضرة لها و أما الكليات ففى ذاتها يدل على أنه يوافق الشيخ الرئيس فى إنكار ما صح عندنا القول به عن ذلک الفيلسوف كما بينا[٨٦٣] و كذا فى تتمة كلماته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 452

التى تركنا نقلها مخافة الإطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من الأصول التى قررناها فيما سبق-

الطريقة الرابعة أنهم ذكروا أن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقولة

و هذا مما لا شبهة فيه إذ ما من شيء إلا و من شأنه أن يصير معقولا إما بذاته و إما بعد عمل تجريد و أما الشبهة بأن ذات البارى جل مجده غير معقولة للبشر فهى مندفعة- بأن المانع عن أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لأن ذاته فى غاية الوضوح و الظهور[٨٦٤] بل من جهتنا لتناهى قوة إدراكنا و قصورها عن الإحاطة و الاكتناه به فلا ندرک منه إلا بقدر قوتنا و طاقتنا.

و بما ذكرناه يندفع اعتراض صاحب المباحث أن من زعم أن ماهية البارى تعالى نفس إنيته أمكنه أن يبين ذلک بأن يقول حقيقة الوجود متصورا و حقيقة البارى تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود و إذا كان الوجود متصورا و تلک

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 453

القيود السلبية معقولة وجب أن يكون حقيقة البارى معقولة بتمامها و أما على مذهبنا فلا يمكننا أن نقول ذلک[٨٦٥] أقول إنک قد علمت أن مفهوم الوجود المشترک بين الأشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات

---

863 (1) و هو أن النفس كل القوى اعلم أن هاهنا أقوالا أحدها أن النفس تدرك الكليات فقط و لا تدرك الجزئيات بل قواها تدركها و إسناد دركها إلى النفس بالمجاز- من باب الوصف بحال المتعلق و هو صحيح السلب عن النفس و الثاني أن النفس هي المدركة بالحقيقة لها لكنها منطبعة في القوى و درك النفس لها حضوري و هو قول محققيهم- و الثالث أن النفس مدركة لها بأن القوى مراتب النفس فهي العاقلة و المدركة و المحركة- و هذا هو مذهب المصنف س و كلام الشيخ الإشراقي لا يحمل على الأول لأنه من سخيف الأقوال بل على الثاني و مؤاخذة المصنف س من حيث إنكار الشيخين أن القوى مراتب النفس في باب إدراك الجزئيات و أما المؤاخذة في باب درك الكليات فهو أنه عند المصنف قدس سره بالاتحاد و بمشاهدة أرباب الأنواع عن بعد، س ره

864 (1) لأنه نور الأنوار و عدم معقوليته للبشر من وجه واحد و هو الاكتناه به لعقولهم من حيث إنها عقولهم إذ الممكن لا يحيط بالواجب و أما من حيث وجهه و هو الوجود المنبسط على كل شيء فلا معروف إلا هو بوجه إذ لكل شيء كما قال الحكماء المتألهون جهتان جهة نورانية هي وجه الله و جهة ظلمانية هي وجه نفسه و الوجود هو النور و النور هو حيثية الظهور و هي الظلمة و الظلمة هي حيثية الاختفاء و أيضا لا يعرف الذات بالذات للبشر و لكن يعرف الذات بالصفات لهم إذ معرفة الصفات لها مجال رحب و أيضا الوجود الحقيقي و هو حيثية طرد العدم عن كل ماهية و حيثية الإباء عن العدم نور الوجوب و هو نور السماوات و الأرض و العلم بالوجود على أنهاج الأول العلم به بالعلم بالماهيات المتحققة من حيث إنها حكايات الوجود كما هو وظيفة الحكيم الباحث عن حقائق الموجودات- و الثاني العلم به تعالى بالعلم بالعنوانات المساوقه له كمفهوم الوجود و مفهوم النور و الشعور و الحياة السارية و مفهوم الوحدة و العشق الساري و نحوها و الثالث العلم به علما حضوريا كعلم الفاني بالمفني فيه و هذه كلها هي وجوده العلم بالوجوب الذاتي تعالى شأنه سيما أن تعرف أنه بنور مستعار منه، س ره

865 (1) من أن له تعالى ماهية أقول الأمر بالعكس فإن حقيقة الوجود الخارجي لا تعقل و إلا انقلبت كما مر و أما الماهية المصطلحة المقابلة للوجود القابلة له فممكنة الاكتناه بالتحديد، س ره

فكيف حقيقة البارى[٨٦٦] و أن حقيقة الوجود أمر متفاوت بالشدة و الضعف و حقيقة البارى وجود غير متناهى الشدة فكيف يساوى وجودات الممكنات- و إن كان الجميع مشتركا فى مفهوم واحد كلى عام و ما أسوء ظن هذا الرجل- بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم أنهم رأوا أن الامتياز بين البارى و الممكنات- بعد اشتراك الكل فى الحقيقة الواحدة إنما هو بسبب أمور زائدة هى موجودة لها و مسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات أكثر كمالا و وجودا من البارى مع أن كل وجود و كل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده و الوجود خير محض- و خير الخيرات هو ذات البارى و كل خير بعده فائض من عنده و الأعدام و السلوب بما هى أعدام و سلوب شرور محضة و كل سلب صادق فى حقه تعالى فمرجعه إلى سلب سلب و مرجع ذلک إلى الوجود البحت الشديد فإن سلب الجسمية عنه تعالى ليس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 454

لأن الجسم موجود بل لأنه ناقص الوجود مصحوب بالشرور و الأعدام و الاستحالات- و كذا سائر الصفات السلبية و الواجب تعالى وجود بلا عدم و كمال بلا نقص و فتور و خير محض بلا تغير و زوال و إذا ثبت أن كل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لأنها إذا صح كون ذلک المجرد معقولا لنا صح كونه معقولا لنا مع شيء آخر[٨٦٧] و قد عرفت أن كون شيء معقولا- هو حصول صورة مساوية لذلک المعقول للعاقل فإذا عقلنا ذاتا مجردة و عقلنا معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحة تلک المقارنة إما أن تكون من لوازم ماهيتهما أو يتوقف على حصولهما فى الجوهر العاقل لكن القسم الثانى باطل و ذلک لأنه لو توقفت تلک الصحة على حصولهما فى الجوهر العاقل و حصولهما فى الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فيلزم أن يتوقف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحة الشيء متوقفة على وجوده و ذلک محال لأن إمكان وجود الشيء الممكن قد يجوز أن يكون سابقا على وجوده و أما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر أن إمكان تلک المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما- فلو فرضنا صورة معقولة

---

[866] (2) ما أجهل هذا الرجل الملقب بالإمام بلسان القوم فإنهم حيث قالوا الله تعالى وجود بحت أرادوا به حقيقة الوجود الذي هو حيثية طرد العدم لا المفهوم العنواني المشترك فيه و حيث قالوا ماهيته إنيته و لم يقولوا ماهيته الإنية أرادوا مرتبة فوق التمام من الوجود التي لم تخالط ماهية بخلاف التامات لا مطلق الوجود فإن الوجوب الذاتي هو الوجود لا أن الوجود هو الوجوب الذاتي فإن إبهام الانعكاس من المغالطات نعم حقيقة الوجود لا تخالف بين مراتبها إلا بالكمال و النقص و التقدم و التأخر و نحوها- و السنخية معتبرة بين العلة و المعلول بل العلية ليست إلا التشؤن و المراتب المتراقية- كل سافلة منها في العالية و هكذا إلى المرتبة الأعلى كالتفصيل في الإجمال، س ره

[867] (1) لعل هذا الدليل للمشائين القائلين بأن العلم بالغير منحصر في الحصولي فأرادوا إثبات العلم بالغير على وجه يبين كيفيته فجعلوا المقارن الآخر هو الصورة إذ لولاه فإثبات المقارنة المطلقة يمكن بالسهل من هذا كان يقال صحة معقولية المجرد للغير صحة مقارنته لذلك الغير أو يقال المجرد إما علة تامة و إما معلول و كل منهما واجب الاقتران مع الآخر لكنه من مبادي العلم الحضوري بالغير، س ره

موجودة فی الأعیان قائمة بذاتها فیجب أن یصح علیها مقارنة سائر الماهیات و ذلک إنما یکون بانطباع صورها فثبت أن کل ذات مجردة[٨٦٨]

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 455

یصح أن تکون عاقلة لتلک الماهیات لأن التعقل عبارة عن حصول صور الماهیات للذات المجردة فإذا صح کونها عاقلة لها صح کونها عاقلة لذاتها لأن کل من عقل شیئا فیتضمن عقله لذلک الشیء عقله لذاته العاقلة فثبت أن کل مجرد یصح أن یکون عاقلا لذاته و لغیره و کل ما یمکن و یصح فی عالم الإبداع بالإمکان العام فهو حاصل بالفعل علی سبیل الوجوب إذ لا یمکن هناک تجدد الحال و الانتقال من قوة إلی فعل لعدم المادة و الحرکة هناک فلیس فی المفارقات کمال منتظر- و بهذه الطریقة یثبت علم واجب الوجود بذاته و بالأشیاء لأنک قد عرفت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من کل الجهات و کل ما یمکن له بالإمکان العامی- فهو واجب الوجود له بالذات.

و اعلم أن الحکماء بالطریقة الثانیة یثبتون أولا کون الواجب تعالی عاقلا لذاته ثم یثبتون علمه بسائر الأشیاء لأن ذاته علة لما سواه و العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول فیجب أن یکون عاقلا لما سواه و بهذه الطریقة یثبتون أولا کونه عاقلا للأشیاء ثم یقولون عاقلیته للأشیاء مستلزمة لکونه عاقلا لذاته فهاتان الطریقتان متعاکستان فی الجهة.

و أقول هذا المسلک الأخیر لا یخلو عن صعوبة و إشکال علی مقتضی القوانین

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 456

المشهورة من وجوه.

أحدها أن إمکان الفرد و أن استلزم إمکان الماهیة و إمکانها یستلزم إمکان سائر الأفراد لکن بشرط کون الماهیة المشترکة طبیعة نوعیة واحدة متساویة النسبة إلی أفرادها[٨٦٩] فإذن ربما کانت الصورة الموجودة فی

---

[868] (2) من أهم ما یجب التنبه له في باب العلم أن العلم الحصولي لا موطن له في الخارج عن ظرف علم النفوس المتعلقة بالأبدان و بعبارة أخری الجواهر العقلیة المجردة عن المادة ذاتا و فعلا لا علم حصولي لها و ذلك لأن حقیقة علومنا الحصولیة علی ما تعطیه الأصول السالفة أنا نجد وجودات مجردة عقلیة أو مثالیة بحقیقة ما لها من الوجود الخارجي المترتب علیه آثاره و هذه علوم حضوریة ثم نجد من طریق اتصالنا بالمادة أن آثار الوجود المادي لا یترتب علیها فنحسب أن ما عندنا من تلك الوجودات المجردة ذوات الآثار هي هذه الأشیاء الطبیعیة وجدت في أذهاننا بوجود ذهني غیر ذي آثار و عند ذلك تنشأ الماهیات و المفاهیم و هي العلوم الحصولیة فهذا العرض الوهمي للصور العلمیة- علی الذوات الطبیعیة المادیة من طریق الاتصال بالمادة هو الذي أوجد العلوم الحصولیة- و أنشأ الماهیات و المفاهیم الذهنیة التي لا یترتب علیها الآثار و من هنا یظهر أن المجردات العقلیة المحضة التي لا اتصال لها بالمادة البتة لا منشة عندها لظهور الماهیات و المفاهیم و لا موطن فیها للعلوم الحصولیة بل إنما تنال من الأشیاء نفس وجوداتها نیلا حضوریا غیر سرابي فافهم ذلك، ط مد

[869] (1) أي لا جنسیة متساوي النسبة أي متواطیة لا مشککة، س ره

الذهن مخالفة لما فی الخارج فی بعض اللوازم ککونها حالة فی الذهن علی ما هو طریقة القوم[870] فیجوز أن یکون المقارنة من هذا القبیل[871] و أیضا کل ما یلحق الطبیعة باعتبار أنها ذهنیة کالکلیة و النوعیة و الاشتراک فلا یتعدی إلی الخارجی منها بل نقول إن مطلق المقارنة- طبیعة جنسیة مبهمة[872] لا یلزم من صحة هذه المقارنة صحة کل نوع من المقارنة أ لا تری أن مقارنة الصورة الجسمانیة مع الصورة المجردة غیر صحیحة.

و ثانیها أن هذه القاعدة منقوضة بأن واجب الوجود لا یصح علیه مقارنة شیء[873] فکیف یثبت من هذا المسلک علم الله تعالی بالأشیاء اللهم إلا علی قاعدة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 457

من جوز ارتسام صور الأشیاء المعقولة فی ذاته.

و ثالثها أنه یلزم أن یوجد فی کل واحد من العقول صور جمیع الممکنات بالفعل و ذلک یقتضی جهات کثیرة فوق الحصر فی المعلول الأول[874] و ذلک ینافی ما اتفقوا علیه من أن کل واحد من العقول لا یزید جهاته علی اثنین أو ثلاثة و بالجملة هذا المنهج صعب السلوک لا یتم[875] و لو تم لا یتم إلا بالقول بأن العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول[876] و أن الباری جلت عظمته جمیع الأشیاء علی الوجه الأرفع الأعلی

فصل (2) فی أن کل مجرد فإنه عقل لذاته

هذا المطلب مما لا یحتاج إلی استیناف برهان إذ قد لزم من المطلب الأول- بحسب جمیع الطرق المذکورة أن کون الشیء عاقلا لذاته لا ینفک عن کونه معقولا

---

[870] (2) فیمکن المخالفة النوعیة و إن لوحظ أنهم مصرون مع العرضیة بل الکیفیة علی انحفاظ الذاتیات في أنحاء الوجودات و أن العلم بکل مقولة من تلک المقولة فیکون النوع محفوظا لتطرق احتمال التشکیک، س ره

[871] (3) احتمل تارة اختلاف المقارن و تارة أخری اختلاف المقارنة أولا و بالذات فإن المقارنة التي بین المعقولین في العقل مقارنة الحالین في محل و المقارنة بین الذات المجردة و المعقول في الخارج مقارنة الحال و المحل لکن إذا خصص صحة المقارنة بالذهن- فلیدفع المحذور الذي ذکره المستدل من أنه یلزم تقدم حصول الشيء علی إمکانه و الأمر بالعکس و لعله لم یدفع لوضوح الدفع لأن الاختصاص لا یستلزم التوقف و التوقیت لا یستلزم التوقیف و القضیة حینیة لا مشروطة، س ره

[872] (4) یعني إن لاحظنا المقارنة الخاصة یحتمل کونها من العوارض الذهنیة فلا تتعدی فإن لاحظنا المقارنة المبهمة الدائرة بین الأنواع تسلیما لقول المستدل إنها لازم الماهیة نقول إن مطلق المقارنة إلخ، س ره

[873] (5) الأولی مصدر مضاف إلی المفعول و الثاني مضاف إلی الفاعل و إنما لا تصح- لأن المقارنة المأخوذة في الاستدلال تستدعي الاثنینیة العزلیة کشيء و شيء و هو تعالی مع کل شيء لا بمقارنة و معیته تعالی قیومیته و هو کالشيء بحقیقة الشيء و ما عداه کفيء بما هو فيء، س ره

[874] (1) علی سبیل التمثیل إذ الکلام في مطلق المجرد فیشمل الواجب و یلزم الترکیب فیه أیضا و هو أشنع و بیان اللزوم أنه إذا صحت المقارنة علیه تعالی مثلا صح علیه مقارنة کل الصور معا إذ مقتضی الدلیل صحة مطلق المقارنة و لأن کل صورة فیه أیضا مجرد- یصح علیه مطلقها لا کما یقولون إن الصور قائمة به تعالی بترتیب سببي و مسببي اللهم إلا من دلیل آخر بل صح علیه مقارنة ذوات الصور لا بالترتیب بناء علی العلم الحضوري، س ره

[875] (2) نعم هذا الدلیل لإثبات أصل المقارنة تام فکأنه أزیل به المانع عن العلم بالغیر- کأن قائلا یقول العلم بالغیر یستدعي مقارنة الغیر للعالم الأزلي و هي لا یجوز و المستدل یثبت الجواز لیکون العلم بالغیر مبرهنا غیر مکتف فیه بالإقناعیات فبعد إثبات المقارنة- ینبغي أن یتمسک في أصل العلم بعدم الحجاب بین الوجودین النوریین و نحوه، س ره

[876] (3) أي هذا أیضا مصادرة و إلا بالقول بأن الباري تعالی إلخ و هذا شيء لیسوا قائلین به و لم یمکنهم إثباته، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 458

لذاته[877] و يمكن أيضا بيانه بالطريقة الأخيرة[878] بأنه متى صح كونه مدركا لغيره وجب أن يكون مدركا لذاته لأنه لما كان مجردا عن المادة و لواحقها فكل ما أمكن له فوجب أن يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال و التجدد- فليس فيه شيء بالقوة و لا يسنح فيه حالة لم تكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب أن يكون معقولا لكل ما يصح أن يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما.

و اعلم أن بعض من كان فى عصر الشيخ كتب إليه فى هذا المقام إشكالا و هو أن الذى يدرک منا المعقولات قد بان و صح أنه جوهر مجرد فإن كان كل مجرد عقلا وجب أن يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل و ليس كذلک[879].

فإن قلتم إنه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن أفعاله.

قلنا لو كان كذلک لما كان ينتفع بالبدن فى التعقلات و ليس الأمر كذلک.

فأجاب الشيخ بأنه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه و لا بوجه ما سببا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 459

لحدوثه و لا سببا لهيئته يتشخص بها و يتهيأ لأجلها للخروج إلى الفعل[880] و البرهان الذى يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر أن يكون الشيء الذى يمنع من شيء- يمكن من شيء و الذى يشتغل عن شيء يشتغل بشيء انتهى كلامه.

---

877 (1) و المعقول بالفعل عقل بالفعل و يجعل ما هو له عقلا بالفعل، س ره

878 (2) أي بالمقدمة الأولى المستعملة فيها من أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا للغير فيقال كل ممكن المعقولية للغير ممكن المعقولية مطلقا و الإمكان في المجرد العقلي- إمكان عام في ضمن الفعلية و المعقولية بالفعل فيه إنما هي لكل ما يصح أن يكون معقولا له- و من الكل ذاته فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما، س ره

879 (3) إن أريد بالعقل بالفعل المعقول بالفعل كالكلي العقلي كما مر في كلام المعلم- أن النفس إذا حصل لها معقول صارت عقلا أولا و إذا حصل لها معقول ثان صارت عقلا ثانيا فلا إشكال إذ لا تخلو عن تعقل كلي أولي من البديهيات الأولية لكن أريد به العقل بالفعل كالعقل الفعال و لا أقل من العقل بالفعل الذي هو ثالث الأربعة في النفس إذ المجرد عند المتشكل هو الذي تجرد عن الأحياز و الأوقات و الأوضاع و الجهات و بالجملة عن القوى و الاستعدادات حتى إن الحدوث في البدن ينافي التجرد فإذا كانت مجردة هكذا- في أول الأمر صعب الإشكال بخلاف ما إذا كانت جسمانية الحدوث روحانية البقاء، س ره

880 (1) و هذا كما أن مزاج البدن يوجب هيئة جودة الفكر أو جودة الحدس أو شدة الحدس و كماله المسمى بالقوة القدسية أو العمل الصالح بعقل العملي، س ره

أقول هذا المطلب مما يحتاج إلى تنقيح و كلام الشيخ غير واف بالمقصود- إذ لأحد أن يقول النفس الناطقة عند الشيخ و من تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل- بحسب ذاته الجوهرية و لا يكتنفه شيء من العوارض المادية و المادة البدنية و إن كانت مرجحة لفيضان وجودها الشخصى عن الواهب لكنها غير داخلة فى قوامها ذاتا- و حقيقة و ماهية و وجودا و البرهان السابق إن تم فهو جار فى كل ذات مجردة- فيجب أن يدل على أن النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها لذاتها أن تدرک جميع المعقولات من غير ممانعة من قبلها حتى لو فرض سلب البدن و عوارضه عنها[881] و كذا آثار شواغله عن الإدراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة- بلا اكتساب و تفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالى باطل فإنا نعلم يقينا- أن نفوس الصبيان و من لم يتدرب فى العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها و رفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقائق و الصور العقلية دفعة واحدة فحق الجواب عن الإشكال المذكور أن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 460

النفس الإنسانية فى أوائل نشأتها ليست عقلا بالفعل لأنها و إن تجردت عن المادة الطبيعية و صورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية و دلائل إثبات تجردها لا يدل أكثرها على أزيد من تجردها عن العالم الطبيعى و الذى يدل على تجردها العقلى هو إثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها و كذا إدراكها لماهية الوحدة العقلية و البسائط العلمية من حيث وحدتها و وجودها العقلى- و هذا الحكم الذى يمكن أن يجعل وسطا[882] فى برهان تجرد النفس لا يتحقق إلا فى قليل من النفوس الإنسانية و أكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص- إلا مع شوب الخيال و بالجملة فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان أخريان- نشأة الخيال و نشأة العقل فكل نفس إنسانية إذا استحكم فيه إدراک الصور الخيالية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 461

---

[881] (2) يمكن أن يدفع بأن تجرد النفس ذاتا لا يكفي في كونها عقلا بالفعل إلا بالنسبة إلى عقلها لنفسها و أما سائر تعقلاتها الكلية فهي عند الشيخ ره كمالات ثانية للنفس و هي أفعال لها تحتاج إلى تحقق استعدادات مختلفة مادية و خاصة من جهة حصول علوم جزئية حسية أو خيالية لها و هي جميعا مادية تعدها لانتزاع الصور العلمية الكلية- فكون النفس جوهرا مجردا بالفعل لا يكفي في كونها عقلا بالفعل في أول وجودها، ط مد

[882] (1) قد أشار إلى برهانين من براهين تجرد النفس و أنهما لا يجريان في أكثر النفوس أحدهما أن النفس مجردة لتجرد معقولاتها و ثانيهما تصورها الوحدة و البساطة الحقيقيتين و أنت تعلم أنهما في أية نفس تحققا و لا على تجردها و هي أقل قليل فإن التعقل المحض للفرس عند المصنف أن يتحد العقل برب النوع و لا أقل من أن يعقل العاقل المعقول بالفعل من الفرس و هو ليس مجرد ماهية إذ تقرر الماهية بدون الوجود باطل بل وجود حقيقي واحد وحدة جمعية و لو وجد في آلاف عقل و هذا بعينه هو الذي في العقول الفعالة المحضة و هو و كذا كل معقول من المعقولات وجود نوري مجرد و مع تجرده عن الغرائب من المادة و الجهات و الأوضاع و الأوقات و غيرها جامع لما هو سنخه و لا يشذ شيء من أجزائه العقلية و لا أجزائه الخارجية عن تعقله فسمعه و بصره علمه الحضوري بالمسموعات و المبصرات و يده و رجله و بالجملة قوته المحركة قدرته و علمه الفعلي و مع ذلك كل الأسماع و الأبصار و الأيدي و الأرجل و غيرها من نوعه الطبيعي و رقائقه الصورية متعلقة به مرتبة اليد سمعه و بصره و يده و رجله و قس عليه و ذلك لأن وجود العقول وجود بسيط مبسوط محيط بكل رقائقه و رقائق رقائقه و لهذا هو كاسب و مكتسب و من العلم به يستعلم أحكامها و أما الاستدلال من الوحدة و البساطة على تجرد محلهما و وحدته و بساطته فمن الذي يعرف الوحدة الحقيقية و البساطة الحقيقية التي لا تركيب فيه من الوجدان و الفقدان إلا الأقلون من الكمل، س ره

حتى يصير خيالا بالفعل و متخيلا فحينئذ يتحقق فيه أن ذاته مجردة عن هذا العالم الحسى الوضعى و جميع ما فيه من ذوات الجهات و الأوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التى وجودها ليس فى هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوضعية و إذا استحكم فيه إدراک الصورة العقلية بالبراهين اليقينية و الحدود الحقيقية فعند ذلک يصير عقلا و معقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين- فله أن يعقل كل حقيقة و ماهية متى شاء و أراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل- بعد ما كان كذلک بالقوة عند كونه صورة خيالية

فصل (3) فى نسبة العقل الفعال إلى نفوسنا

قد علمت أن النفس الإنسانية ترتقى من صورة إلى صورة و من كمال إلى كمال فقد ابتدأت فى أوائل النشأة من الجسمية المطلقة إلى الصور الأسطقسية و منها إلى المعدنية و النباتية و منها إلى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها- حتى انتهت إلى تلک الذات التى منها أول الأشياء التى لا تنسب إلى المادة الجسمية و إذا وقع لها الارتقاء منه فإنما يرتقى إلى أول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة و هو العقل المستفاد و هو قريب الشبه بالعقل الفعال و الفرق بينه و بين العقل الفعال أن العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها فى الأطوار و العقل الفعال هو صورة لم يكن فى مادة أصلا و لا يمكن أن يكون إلا مفارقة و العجب أنه من نوع ما هو عقل بالفعل[883] لأنه متحد به إلا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 462

أنه الذى جعل الذات التى كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل و جعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة و هى متخيلات معقولات بالفعل فإن الشىء بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوة إلى الفعل و إلا لكان الشىء الواحد جاعلا و مجعولا لنفسه و القوة فعلا هذا محال فإن المعدوم لا يصير موجودا إلا بموجود بالفعل و الجسم لا يتسخن إلا بمسخن غيره و لا يستنير إلا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال إلى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التى هى مبصرة بالقوة عند الظلمة لأن البصر هو قوة استعدادية و هيئة ما فى مادة و هو من قبل أن يصير مبصرة و مرئية بالقوة و ليس فى جوهر الباصرة التى فى العين كفاية فى أن تصير مبصرة بالفعل- و لا فى جواهر الألوان كفاية فى أن تصير مرئية مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطى البصر ضوءا اتصل به و تعطى الألوان ضوءا اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذى استفاده من الشمس مبصرا بالفعل و يصير

---

[883] (1) كونه عجبا من جهة أن أحدهما فقير و الآخر مفتقر إليه و أحدهما مادي من وجه- و الآخر مجرد محض عن المواد و بعضهم لا يجوزون اختلاف أفراد نوع واحد في المادية و التجرد و نحوهما، س ره

الألوان بذلک الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد إن كانت مبصرة بالقوة و ذلک الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلک هذا العقل الذى هو بالفعل دائما يفيد العقل الهيولانى وجودا ما منزلة ذلک الوجود من العقل الهيولانى منزلة الضوء من البصر و كما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء- الذى هو سبب إبصاره و يبصر الشمس التى هى سبب الضوء به بعينه و يبصر الأشياء التى هى كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلک العقل الهيولانى- فإنه بذلک الوجود العقلى يعقل نفس ذلک الوجود و به يعقل العقل بالفعل الذى هو سبب فيضان ذلک النور العقلى فى العقل الهيولانى و به يصير الماهيات التى كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل و به يصير أيضا هو عقلا بالفعل و هى أيضا عقولا بالفعل و قد علمت من طريقتنا أن الحس عين المحسوسات و أن الجوهر الحساس- منا يدرک المحسوسات له بنفس تلک المحسوسات فالبصر منا يدرک المبصرات بالذات- بنفس تلک المبصرات بالفعل و كذلک العقل بالفعل منا يدرک المعقولات بالذات بنفس تلک المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل و اعلم أن المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان و الهيئات و الأشكال القائمة بالمواد الخارجية لما أقمنا البرهان على أن لا حضور

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 463

للأجسام المادية و أعراضها عند شيء أصلا و ما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصرى هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبة الألوان الخارجية إلى المبصرات بالفعل كنسبة الماهيات الخارجية إلى صورتها العقلية و نسبة الضوء الفائض عليها[884] من الشمس كنسبة الوجود الخارجى المادى الفائض على الصور الطبيعية من المبدإ المفارق و نسبة المبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل إلى العقل بالفعل و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 464

---

884 (1) أي على الألوان الخارجية يريد أن ما قالوا إن نسبة نور العقل الفعال إلى العقل و المعقولات بالفعل نسبة ضوء الشمس إلى الألوان الخارجية إنما هو من جهة أن الألوان في الظلمة مبصرة بالقوة و في الضوء مبصرة بالفعل بالنسبة و إلا فالمبصر بالفعل- هو الألوان المبصر بالذات لا المبصر بالعرض فإذا مثل من هذه الجهة فنسبة الوجود الخارجي الفائض من المفارق على الصور الطبيعية الخارجية كنسبة الضوء الفائض من الشمس على الألوان الخارجية و نسبة الوجود العلمي الفائض من المفارق على العقل بالفعل و المعقولات كنسبة نور الحس الفعال لو كان تامة كان الفائض تقديرا على الحس و المحسوس بالفعل كما قال ينبغي أن يكون جوهر آخر و إن كان نسبة الحس بالفعل و المحسوس بالفعل إلى العاقل بالفعل و المعقول بالفعل نسبة واقعية أقول المبصر بالذات و المبصر بالفعل كالمعلوم بالذات قد يقال على ما حصل صورته عند البصر و العالم و هذا يصدق على الأمر الخارجي و لا يصدق على الصورة إذ لا صورة للصورة فالصورة حينئذ ما به ينظر لا ما فيه ينظر لأنها مرآة اللحاظ و كثيرا ما يقال على ما حصل بذاته عند البصر و العالم و حينئذ يصدق على نفس الصورة لا على ذي الصورة لأن وجوده للمادة لا للعالم فاندفع الإشكال.

ثم من التطابق بين النور العقلي و النور الحسي أنه كما أن النور الحسي ظاهر بالذات و به يظهر الألوان و غيرها و لا يقصد بالنظر كذلك النور العقلي ظاهر بالذات و مظهر لماهيات المعقولات و لا تلتفت النفس إلى نور العقل الفعال و صار هذه الماهيات حجاب نور العقل الذي هو وجوده و وجودها الجمعي و الحال أن العقل ينبغي أن لا يرى عقلا و معقولا إلا و يرى العقل الكلي فيها، س ره

العقل بالفعل عين معقولاتها و البصر بالفعل عين مبصراتها و بإزاء العقل الفعال- فى باب العقل و المعقول ينبغى أن يكون جوهر آخر فى باب الحس و المحسوس- يكون نسبته إليهما كنسبة العقل الفعال إلى العقل و المعقول فالغرض هاهنا أن فعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه فعل الشمس فى الضوء الحاصل للبصر و المبصرات فلذلک سمى بالعقل الفعال و مرتبته فى الأشياء المفارقة الذوات- التى ذكرت بعد السبب الأول هى المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء[885] فإذا حصل منه فى القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التى هى محفوظة فى القوة الخيالية معقولات أوائل و ثوانى و الفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة و الانفعال هو بالكمال و النقص و كذا الفرق بينهما و بين المبدإ الأول تعالى و قد أشرنا إلى أن العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد و صور الموجودات فيه هى أبدا على الترتيب الأشرف فالأشرف[886] و إن لم تكن متميزة بالوجود لا بالحلول فى الجوهر الفعال و لكنها مع ذلک مترتبة- و هذا أيضا من العجائب[887] و ترتيبها فى العقل الفعال غير ترتيبها فى العقل المستفاد- و ذلک لأن أوائل المعقولات هاهنا أخس وجودا و كل ما هو أخس و أضعف وجودا- فهو أقدم وجودا من قبل أن ترقينا بإدراک الأشياء العامة أولا و الطبائع العامة معلولات للطبائع الخاصة ثم بإدراک النوعيات المحصلة التى هى أكمل وجودا من التى هى أعرف عندنا و أسهل إدراكا و ما هو أكمل وجودا كان أجهل عندنا فى أول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 465

الأمر فلذلک ربما يقع ترتيب الموجودات فى بعض العقول المنفعلة التى هى صارت بالفعل على عكس ما عليه الأمر فى العقل الفعال هذا بحسب الحدوث و أما حالها بحسب البقاء فهى كما كان الواجب فى الجبلة العقلية و الدين الإلهى من الترتيب الأشرف فالأشرف و الأنور فالأنور على نعت الاتحاد و هذه الصور الطبيعية كلها فى العقل الفعال غير منقسمة و هى فى المادة منقسمة و نقل عن المعلم الأول أرسطاطاليس- أنه قال فى كتاب النفس و ليس بمستنكر أن يكون العقل و هو غير منقسم أن يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطى المادة أشباه ما فى جوهرة فلا يقبله المادة إلا منقسما.

---

[885] (1) فهم مشاءون و أما الإشراقيون فيقولون برب النوع، س ره

[886] (2) بناء على القول بارتسام الصور فيه بترتيب سببي و مسببي، س ره

[887] (3) أي عدم التميز الوجودي مع الترتيب من العجائب و جواز الجمع بينهما من جهته أن الصور و إن كانت زائدة إلا أنها زائدة متصلة لا منفصلة و متصفة هو بها و هي موجودة بوجوده باقية ببقائه قديمة بقدمه على مذهب المصنف قدس سره فالصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل و جامعية العقل لصور الأشياء عبارة عن جامعية وجوداتها بنحو أعلى و أبسط- و ماهياتها لوازم متأخرة لوجوده فالترتيب أعجب العجائب و إنما هو باعتبار المفاهيم، س ره

فصل (4) فی أن کل من عقل ذاته فلا بد أن یکون عقله لذاته عین ذاته و یکون دائما ما دامت ذاته[888]

[برهان القوم فی ذلک]

الذی ذکروه فی هذا المقصد أن کل من عقل ذاته فلا یخلو إما أن یکون ذلک لأجل حضور ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورة أخری عند ذاته و الثانی باطل لأن تلک الصورة إما أن تکون مساویة لذاته فی الماهیة النوعیة أو مخالفة لها- و الأول باطل لأن تلک الصورة المطابقة لذاته فی النوعیة إذا حلت فی ذاته فحینئذ لا یتمیز أحدهما عن الآخر لا بالماهیة و لا بلوازمها و لا بشیء من العوارض فلا یکون التمیز بینهما حاصلا فلا یکون الاثنینیة بینهما حاصلة و قد فرض حصولها هذا خلف- و إن کانت مخالفة فی الماهیة لم یکن حصولها موجبا لتعقل تلک الذات بل تعقل ما تلک الصورة مأخوذة عنه فثبت أن تعقل الذات لیس إلا بنفس حضور تلک الذات عند ذاتها فیکون دائما هذا ما قیل.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 466

[الجواب عن ذلک و البرهان المرضی]

أقول و هو عندی من أسخف الدلائل و ذلک لأن الامتیاز بین الذوات المتساویة- فی الحقیقة النوعیة و لوازمها إنما هو بنحو من الموجودات الشخصیة فإن الامتیاز بین أشخاص النوع الإنسانی بأنحاء وجوداتها و کذا الامتیاز بین الصورة العقلیة[889] من الإنسان و أشخاصها الخارجیة بنحو الوجود فإن وجود صورتها فی العقل وجود أمر عارض لموضوع عندهم و وجودها فی الخارج لا فی موضوع و کون ماهیة واحدة موجودة تارة فی الخارج بوجود جوهری و تارة فی العقل بوجود عرضی غیر مستنکر عندهم فلو تعقل عاقل ماهیة ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهیته لم یلزم منه محال- و أیضا نحن کثیرا ما نتصور ذاتنا[890] و نتصور تصورنا لذاتنا و لو کان تعقل الشیء لذاته بصورة زائدة علی ذاته مستحیلا لما وقع منا هذا التعقل و هو واقع هذا خلف- فالصواب أن یقال بعد تحقیق أن حقیقة کل شیء و ذاته عبارة عن وجود ماهیته نحوا من الوجود فنقول لا یمکن تعقل شیء من الوجود الشخصی إلا بحضور ذلک الوجود بنفسه کما مر مرارا فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصورة زائدة کان وجود ذاته غیر وجود تلک الصورة لأن ذاته جوهر و تلک الصورة عرض وجود الجوهر

---

[888] (1) هذا الدوام مناط الفرق مع المطلب السابق أعني کل مجرد عاقل و أیضا المطلب هنا إثبات أصل العلم الحضوري، س ره

[889] (1) و ما نحن فیه من هذا القبیل لو کان علم الذات المجردة بذاته بالصورة لا من قبیل أشخاص خارجیة من نوع أو فیما نحن فیه و هو أن یکون علم المجرد بذاته حصولیا- أحدهما ذهني و الآخر خارجي فالامتیاز بینهما بالنحوین من الوجود فکیف یقول المستدل لو کان العلم حصولیا بأن تکون الصورة مطابقة لزم عدم الامتیاز و قوله قدس سره و کون ماهیة واحدة إلخ إشارة إلی أن هذا الامتیاز لا یصادمه المطابقة کما یقال الصورة العقلیة مطابقة لأفرادها، س ره

[890] (2) أي حصولیا بقرینة لفظ التصور لأن مقسم التصور و التصدیق هو العلم الحصولي- و الحاصل أنه کما نعلم ذاتنا حضوریا یمکننا أن نعلمه حصولیا أیضا و نعلم علمنا الحصولي- کما نعلم أنفسنا و أحکامها بالصور المطابقة و بالعنوانات الحاکیة عن أحوالها النفس الأمریة کما هو دیدن العلماء الباحثین عن الحقائق، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 467

غير وجود العرض بالذات و الهوية فكان كما يعقل شخص شخصا آخر مشابها له فى الماهية.

برهان آخر و هو ما سبق من صاحب التلويحات أن كل صورة ذهنية فهى معروضة للكلية بالفعل أو بالقوة و إن تخصصت بقيود أخرى كثيرة و الذات العاقلة شخص خارجى و أيضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة أخرى غير نفس الهوية الوجودية[٨٩١].

و قال أيضا فى آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب إنى تجردت بذاتى و نظرت فيها فوجدتها إنية و وجودا ضم إليها أنها لا فى موضوع الذى هو كرسم للجوهرية[٨٩٢] و إضافات إلى الجرم التى هى رسم للنفسية أما الإضافات فصادفتها خارجة عنها و أما أنها لا فى موضوع فأمر سلبى و الجوهرية إن كان لها معنى آخر- لست أحصلها و أحصل ذاتى و أنا غير غائب عنها و ليس لها فصل فإنى أعرفها بنفس عدم غيبتى عنها و لو كان لها فصل أو خصوصية وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها- إذ لا أقرب منى إلى و لست أرى فى ذاتى عند التفصيل إلا وجودا و إدراكا فحيث امتاز عن غيره بعوارض و إدراك على ما سبق فلم يبق إلا الوجود[٨٩٣] ثم الإدراك إن أخذ

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 468

له مفهوم محصل غير ما قيل فهو إدراك شىء و هى لا تتقوم بإدراك نفسها إذ هو نفسها و لا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها و استعداد الإدراك عرضى[٨٩٤] و كل من أدرک ذاته على مفهوم[٨٩٥] أنا و ما وجد عند التفصيل إلا وجود مدرک نفسه فهو هو و مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعم الواجب و غيره أنه شىء أدرک ذاته فلو كان لى حقيقة غير هذا فكان مفهوم أنا عرضيا لها فأكون أدركت العرضى لعدم غيبتى عنه و غبت عن ذاتى و هو محال فحكمت بأن ماهيتى نفس الوجود و ليس لماهيتى فى العقل تفصيل- إلا إلى أمر من أمور

---

[891] (1) الفرق بينه و بين الأول أن بناء الأول على مخالفة الصورة الذهنية للصورة الخارجية و هذا بناؤه على مخالفة الصورة الكلية للجزئية و الأولى أن يقال أنه برهان واحد و كلمة أيضا معناه أنه كما أن المعلوم أعني الذات العاقلة شخص خارجي كذلك العلم به على وجه الشخصية فلا يغني قوله و الذات العاقلة شخص عن قوله و أيضا نحن نعقل ذواتنا، س ره

[892] (2) لأنه ليس تمام الرسم الناقص لها إذ الجوهر ماهية إذا وجدت إلخ، س ره

[893] (3) أي عدم غيبتي عن ذاتي و هو إدراك حضوري هو وجودي و لهذا قال فلم يبق إلا الوجود، س ره

[894] (1) أي الإدراك الصوري الحصولي الذي يحصل زائدا على الحضوري كما للفاحصين الباحثين عن النفس لا يكون عينها فضلا عن أن يكون علمها بغيرها عين وجودها- أو استعداد العلمين عينها، س ره

[895] (2) أي على ما هو مصداق أنا و ما وجد عند التفصيل أي عند التحقيق و التفتيش عن ذلك المصداق إلا وجود مدرك نفسه لعدم غيبة ذلك الوجود عن ذاته لتجرده فهو هواي من أدرك فهو ذلك الوجود أعني الوجود الحقيقي الذي هو حيثية طرد العدم و مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا أي مصداق أنا من حيث أنا أنا و لا يدخل الغير فيه على ما يعم الواجب- أي واجب الوجود في علمه بذاته و غيره أي و يعم غيره أنه شيء أي وجود حقيقي أدرك ذاته، س ره

سلبية جعل لها أسماء وجودية و إضافات سؤال لک فصل مجهول- جواب إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إلى هو فيكون خارجا عنى.

قيل لى فإذا ينبغى أن يجب وجودک و ليس كذا[896].

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 469

قلت الوجود الواجبى هو الوجود المحض الذى لا أتم منه و وجودى ناقص و هو منه كالنور الشعاعى من النور الشمسى و الاختلاف بالكمال و النقص لا يحتاج إلى مميز فصلى و إمكان هذه نقص وجودها و وجوبه كمال وجوده الذى لا أكمل منه انتهى كلامه و هو كلام متين فى غاية الإحكام و التحقيق و نحن قد دفعنا الوجوب الذاتى- فى الهويات المعلولية بأنها وجودات تعلقية الذوات و الضرورة التى فيها ليست ضرورة أزلية بل ضرورة ذاتيه ما دامت الذات الإلهية فياضة على الوسائط و بتوسطها على المعلومات المتأخرة فلنعد إلى ما فارقناه و هو أن إدراک الشىء لذاته نفس ذاته- و ذاته دائمة الإدراک لذاته و مما يدل على دوام التعقل فينا أن الإنسان إذا تتبع أحواله- وجد من نفسه أن إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات لأن الإنسان متى كان يحاول فعلا إدراكيا أو تحريكيا فلم يكن قصده إلى الإدراک المطلق أو التحريک بل إلى إدراک مخصوص يصدر منه و يحصل له و كذا القول فى التحريک فالهارب إذا هرب من عدو أو حر أو برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص و لا من حر مطلق بل من حر مخصوص- أصابه و وصل إلى ذاته و العلم بوصول الحر و البرد إليه يتضمن العلم به و كذا القاصد إلى فعل من الأفعال أو جلب شىء من الشهوات فليس قصده إلى حصول ذلک الفعل مطلقا بل إلى حصوله من جهته و لا إلى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به و كل ذلک متفرع على علمه بذاته فظاهر بين أن علم الإنسان بنفسه و ذاته أول العلوم و أقدمها[897] و هو حاضر دائما غير منفک عنه أبدا و لا يجوز لأحد أن يقول علمى بنفسى لأجل وسط هو فعلى أستدل بفعلى على ذاتى و ذلک لأنه لا يخلو إما أن يكون أستدل بالفعل المطلق على ذاتى أو أستدل بفعل صدر من نفسى على نفسى- فإن استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا يحتاج إلا إلى فاعل مطلق فلا يثبت به إلا فاعل مطلق لا فاعل هو أنا و إن استدللت على بفعلى فلا يمكننى أن أعلم فعلى

---

[896] (3) إن كانت الشبهة أن النفس هي الوجود حيث سلبت عنها الماهية و الواجب هو الوجود إذ سلب جميع المحققين عنه الماهية فالنفس هي الواجب فالجواب أن هذا مغالطة من باب سوء التأليف لأنه شكل ثان متألف من موجبتين و إن كانت بهيئة الأول- هكذا النفس وجود و الوجود ممتنع العدم لأن المقابل لا يقبل المقابل و كل ممتنع العدم واجب الوجود فالجواب ما ذكره، س ره

[897] (1) و هذا كإراداته ذاته و عشقه لذاته لأن أية إرادة وقعت منه و بأي شيء تعلقت فيها مضمن إرداته ذاته و عشقه نفسه، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 470

إلا بعد أن أعلم نفسى فلو لم أعلم نفسى إلا بعد أن أعلم نفسى لزم الدور و هو باطل- فدل على أن علم الإنسان بنفسه ليس بوسط من فعله و أما احتمال أن يجعل فعل غيره وسطا فى الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة أصلا لأن معرفة الشيء إما أن يحصل من ذاته أو من العلم بعلته كما فى البرهان اللمى[898] و إما من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشيء كما فى قسمى البرهانى الإنى[899] و أما ما لا يكون سببا لشيء و لا مسببا عنه و لا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء

فصل (5) فى أن العاقل للشيء يجب أن يكون مجردا عن المادة

برهانه كما يستفاد من الأصول السالفة أن التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقول فى العاقل و الصورة المعقولة لا يمكن أن تكون قابلة للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه و لا ذات وضع لا بالذات و لا بالعرض كالسواد فإنه و إن لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة و لا بالفعل و لكنه ينقسم بتبعية محله بالقوة أو بالفعل و كالنقطة فإنها ذات وضع بالعرض و ما لا يمكن أن يكون قابلا للقسمة و لا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 471

ذا وضع أصلا فلا يمكن أن يحصل وجوده لما هو مادى ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن[900] أن تحصل لأمر مادى فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة- فهو مجرد عن المادة و هذا هو المطلوب لأن التعقل إما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل و حلولها فيه كما هو المشهور و عليه الجمهور و أما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا و على هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أن يتحد ما لا وضع له بما له وضع.

فإن قلت قد تقرر أن الحمل هو الاتحاد فى الوجود و نحن نحمل المفهومات الجنسية و النوعية على الأشخاص الجسمانية كزيد و عمرو و فرس يحمل عليها مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية و هى أمر غير

---

[898] (1) يعني أن في جميع الشقوق إضافة إلى ذاته و مضمن فيها علمه بذاته، س ره

[899] (2) قد تقدمت الإشارة في مسألة أن العلم بذي السبب يمتنع إلا من جهة العلم بسببه- إلى امتناع حصول العلم بالعلة من جهة العلم بمعلولها و كذا يمتنع العلم بأحد المعلولين من جهة العلم بالمعلول الآخر لاستلزامه السلوك من المعلول إلى العلة ثم منها إلى المعلول الأخير و لو صح الاستدلال من المعلول على علته لصح الاستدلال بفعل صدر من نفسي على نفسي و قد أبطله آنفا فهذان النوعان من البرهان الإني لا يفيد علما نعم البرهان الإني في الملازمات العامة التي لا عليه فيها كالملازمات التي بين أحكام الوجود المطلق- الذي لا علة له يفيد العلم كما في البراهين المستعملة في الفلسفة الأولى، ط مد

[900] (1) أصله العكس حتى يكون أصلا للعكس أي الأمر المادي لا يعقل الصورة المعقولة، س ره

منقسم و غير ذى وضع و تلك الأشخاص أمور كل واحد منقسم و ذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم- و اتحاد ما لا وضع له بما له وضع.

قلنا ليس الأمر كما زعمت فإن المعانى المعقولة بما هى معقولة غير محمولة على الأفراد الخارجية[٩٠١] فالجنس بما هو جنس أعنى الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها و كليتها و اشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الأفراد و كذا الطبيعة النوعية و الفصلية و غيرهما من المعقولات غير محمولة و لا متحدة بالأشخاص

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 472

الخارجية و التى يتحد معها من الماهيات الطبيعية هى التى إذا اعتبرت من حيث هى هى فهى لا منقسمة و لا لا منقسمة و إن كانت منقسمة فى الواقع كما أنها لا موجودة و لا معدومة من تلك الحيثية و إن كانت موجودة فى الواقع و هذا لا ينافى ما ذكرناه[٩٠٢] فإن الذى ادعيناه هو استحالة كون ما لا ينقسم فى الواقع متحدا مع ما ينقسم و اتحاد الكلى الطبيعى أعنى الماهية من حيث هى مع الشخص الجسمانى ليس كذلك كما بيناه.

فإن قلت الهيولى مجردة فى نفسها ثم إنها تقبل المقادير و الأبعاد و ذوات الأوضاع فإذا جاز كون المحل غير ذى وضع و لا منقسم و كون الحال مقدارا منقسما ذا وضع فليجز عكس ذلك بأن يكون العاقل منقسما ذا وضع و الصورة المعقولة مجردة[٩٠٣].

قلت جوابه بمثل ما مر[٩٠٤] و هو أن الهيولى غير مجردة فى الواقع بل هى مجسمة لأنها متقومة الوجود بالجسمية لأنها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها و ليست الجسمية المقدارية من العوارض التى تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرد لها عن المقادير و الأوضاع فى نفس الأمر بل بحسب مرتبة ذاتها التى هى جوهر بالقوة و أما بيان أن الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم و لا ذو وضع مع أنه أمر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 473

---

[901] (2) يعني أن الكلي الطبيعي يحمل على الأفراد إذ المعتبر في جانب المحمول هو المفهوم و الطبيعي هو الماهية من حيث هي و المفهوم الفاني في أشخاصه بحسب الوجود- و الكلي العقلي غير محمول عليها لأنه من الذوات و يلحظ معه الوجود النوري التجردي- كيف و هو عنده رب النوع إن قلت كثيرا ما تقولون إن الكلي العقلي هو جامع لوجودات الأفراد بنحو أتم و هي هو قلت هذا ليس من باب الحمل لما علمت أن الذوات لا حمل بينها بل من باب أن وجه الشيء و عكسه هو الشيء بوجه و ذو الوجه و العاكس هو الوجه و العكس بنحو أعلى و الطبيعي يحمل على العقلي أيضا، س ره

[902] (1) يعني لا تتوهمن أن الطبيعي إذا حمل لزم اتحاد ما لا ينقسم مع ما ينقسم أيضا- و ذلك لأنه منقسم في الواقع و إنما عدم انقسامه في المرتبة فقط بل المتقابلان مرتفعان عنها بل الهيولى في الواقع جعلها المصنف قدس سره كالماهية في المرتبة كما يصرح في جواب السؤال الثاني، س ره

[903] (2) ليس من باب القياس الفقهي و التمثيل المنطقي بل المقصود مجرد تجويز اتحاد الوضعي و الغير الوضعي، س ره

[904] (3) و هنا جواب آخر هو أنه فرق بين لا وضعي غير مشروط باللاوضعية كالهيولى- و بين لا وضعي مشروط بها كالكلي العقلي، س ره

واضح عند العقل بحسب الوجدان فإن معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس فى مكان أو جسم و لا يمكن إليه الإشارة الحسية بأنه هاهنا أو هناک لكن الحكماء كالشيخ و غيره أقاموا البرهان على إثباته فقالوا إن المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو إما أن ينقسم إلى أجزاء متخالفة الحقيقة أو إلى أجزاء متشابهة الحقيقة و الأول لا بد و أن يتناهى إلى واحد لا ينقسم ذلک الانقسام لاستحالة تركب الشيء من المبادى الغير المتناهية فالعقل عند إدراكه لكل معنى معقول لا بد و أن يدرک ذلک الواحد و الثانى محال و بيانه أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمة المقدارية فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من القسمين شرطا فى كون ذلک المعقول معقولا و حينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط أو لا يكون كذلک بل يكون واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضا كالأصل أما الشق الأول فباطل من وجوه ثلاثة- أحدها أن كل واحد من القسمين على ذلک التقدير يكون مباينا للكل- مباينة الشرط للمشروط و يلزم أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إياهما[٩٠٥] بل لا بد أن يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل أو عدد بخلاف القسمين فإذن لا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة هذا خلف[٩٠٦].

و ثانيها أن المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول جزءين له لا يكون من حيث هو كذلک غير منقسم و قد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف[٩٠٧]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 474

و ثالثها أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا و قد فرضناه معقولا.

و أما الشق الثانى و هو أن يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا و كل واحد منهما أيضا معقولا بانفراده كما فى الجسم الذى يقبل الانقسام إلى أجسام فذلک أيضا باطل لأن الصورة المعقولة حاصلة بأقل ما يفرض أنها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة أبدا مع ما لا دخل له فى تتميم معقوليته- فيلزم أن لا يمكن حصول صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض

---

905 (1) لفرض المباينة التي هي مقتضاه الشرط و المشروط، س ره

906 (2) هذا الخلف لازم ما قبل كلمة بل و أما الخلف اللازم مما بعدها فهو أن المعقول حينئذ لم يكن معقولا لاختلافه بالشكل و بالعدد و الزيادة و النقصان، س ره

907 (3) لأن المعقولية لها معية بحصول الجزءين للمعقول و أما قوله و قد فرضناه فيتراءى من ظاهره أنه خلاف الواقع إذ المفروض أن المعقول منقسم إلى أجزاء إما كذا و إما كذا- و الجواب أن هذا الفرض إنما لزم من الكثرة و التجزي في جانب الشرط و هو خارج- فالمعقول و هو المشروط سالم من الكثرة و التجزي و الحاصل أن من مقارنة حصول الجزءين للمعقولية لزم انقسام المعقول و من جعل القسمين شرطا و التكثر في ناحية الشرط- و الخارج مفروض البساطة، س ره

الغريب فهى ملابسة بعدله مع أن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم و ذلک لأن كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئى من جزئيات نوعه و نوعه منحفظ بجزئه و هكذا جزء جزئه ففى كل منقسم و فى كل جزء من أجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا أن المعقول المشترک بين كثيرين لا يمكن أن يكون مقدارا أو ذا مقدار و أما أن الصورة العقلية غير ذات وضع فإنها لو كانت ذات وضع لكانت إما أن تنقسم أو لا تنقسم فإن انقسمت فقد مر بيان استحالته و إن لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة فى نهاية المقدار أو نفس نهايته[908] و النهاية عدمية و التعقل أمر وجودى.

و أيضا كل ما يحل فى نهاية الشىء فليس بالحقيقة صفة لذلک الشىء بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلک النهاية و هكذا الكلام فى تلک النهاية فإنها بالحقيقة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 475

غير حالة فى الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمى و لهذا كان النقطة لا تعرض ذات الخط بما هو مقدار و لا الخط للسطح كذلک و لا السطح للجسم بما هو مقدار أو ذو مقدار بل كل من الأطراف يعرض لمحله من حيث انقطاعه و انتهائه و العلم ليس كذلک فإذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة- لم يكن المحل لذاته عاقلا له و لا من جهة عدمه و انقطاعه لأن الإدراک كمال و الكمال مما يوصف به وجود الشىء لا عدمه.

و أيضا لو كان العقل فى جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالما و جاهلا بشىء واحد هذا محال

فصل (6) فى أن المدرک للصور المتخيلة أيضا لا بد أن يكون مجردا عن هذا العالم

هذا و إن كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ و من يحذو حذوه- لكن المتبع هو البرهان و الحق لا يعرف إلا بالبرهان لا بالرجال لأن المحسوس لا يفيد المعقول و لا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس

أما البرهان على هذا المطلوب-

[الأول] فهو أن الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوى قطر الفلک الأعظم

---

908 (1) الذي هو العاقل و قوله أو نفس نهايته بناء على أن المعقول كالنقطة و النقطة نهاية المقدار أو هذا بناء على اتحاد العاقل بالمعقول فالمراد نفس نهاية مقدار العاقل و الأول بناؤه على عدمه، س ره

فهذه الصورة الشكلية إما أن تكون بالقياس إلى ما هى شكله فى الموجودات الخارجية كأنها شكل منزوع[909] عن موجود خارجى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 476

و ليس كذلك أو يكون شكلا فى مادة دماغية حاملة له و المادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل و المادة الواحدة لا يجوز أن تشتغل فى آن واحد بمقدار صغير فى غاية الصغر و بمقدار عظيم فى غاية الكبر و لا تشكل أيضا بشكلين متباينين دفعة واحدة[910].

و أيضا شكل الدماغ طبيعى و كذا مقداره مقدار طبيعى له و هذا الشكل الذى كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية على أى مقدار يريد و كذا غيره من الصور و الأشكال.

و أيضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر فى الخيال و ينبسط فى تماديه إلى حيث تشاء النفس و كل جسم طبيعى لا يمكن أن ينمو و يزداد إلا بإضافة مادة من الخارج إليه فظهر أن المقدار المشكل المتخيل ليس مقدارا لمادة دماغية و لا لغيره من الأجسام الخارجية فبقى أن يكون نسبة القوة الدراكة إليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها و لا نسبة ذى وضع بذى وضع آخر بل نقول من رأس إن تلك القوة لا محالة لها علاقة إلى ذلك الشكل فتلك العلاقة إما وضعية كالمجاورة و المحاذاة- و ما يجرى مجراه كما بين الأجسام الخارجية و إما غير وضعية و القسم الأول محال لأن ذلك الشكل غير واقع فوق الإنسان و لا تحته و لا فى يمينه أو يساره و لا قدامه أو خلفه فبقى القسم الثانى و قد علمت أنها ليست بالقابلية بأن يكون المتخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مر و لا بالمقبولية بأن يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل[911] فبقى أن يكون العلاقة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 477

---

909 (1) إنما قال كان لأنه لو كان منزوعا حقيقة عن الخارج ثبت التجرد أيضا فالمقصود أنها إما في المادة الخارجية و باعتبار إضافة الخيال إليها كأنها منزوعة عنها و ليس كذلك- لأن دائرتها و إن كانت في السماء الخارجية إلا أن المربع المحيط بها ليس خارجيا و إما في المادة الدماغية و هو أيضا باطل كما ذكره، س ره

910 (1) المحذور الأول من جهة الكم و هذا من جهة الكيف لأن الشكل هيئة إحاطة حد واحد أو حدود بالجسم فالشكل كيف مختص بالكم، س ره

911 (2) لا يقال المدرك بالقوة كيف يكون فاعلا لما هو مدرك بالفعل و لا يكون صورة له و الصورة أخف مئونة من الفاعل لأنا نقول المحذور ليس مجرد كون المدرك بالقوة صورة لما بالفعل بل إن الصورة التي هي بالفعل كيف يكون مادة و المادة ما بالقوة- و كيف يكون المادة عرضا و الصورة جوهرا لأن القوة جوهر و نحن نريد أن نثبت تجردها- و التجرد فوق الجوهرية و أما حديث فاعليتها فهي واسطة أو شريكة الفاعل الذي هو النفس فكلمة أو فيما بعد إضراب و أيضا لو كان القوة صورة كان المادة عرضا و الصورة جوهرا لأن القوة جوهر كما أنه لو كان المتخيل المتشكل فاعلا و القوة منفعلة لزم أن يكون الفاعل عرضا و أضعف و المنفعل جوهرا و أقوى و هذا لا يجوز، س ره

بينهما بالفاعلية و المفعولية فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح- لما ثبت أن المقادير ليست عللا فاعلية لأمر مباين[912].

و أيضا هذه القوة باقية فينا و تلك الصورة و أشباهها قد تزال و تسترجع فبقى أن القوة الخيالية فاعلة إياها أو واسطة أو شريكة فهى لو كانت قوة مادية لكان تأثيرها بمشاركة الوضع و كل ما تأثيره بمشاركة فلا تؤثر إلا فيما له أو لمحله وضع بالقياس إليه فالنار لا يسخن إلا لما يجاورها فى جهة منها و الشمس لا تضىء إلا لما يقابلها فى جهة منها و الصورة الخيالية غير واقعة فى جهة من جهات هذا العالم.

و أيضا هى مما يحدث دفعة[913] و القوة الجسمانية لا يمكن أن يكون لها نسبة إلى نفس صورة شىء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لأن النسبة إلى ما لم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 478

يوجد بعد غير ممكنة و قد برهن على أن المؤثر الجسمانى لا بد و أن يكون تلك النسبة حاصلة قبل وجود أثره قبلية زمانية أو ذاتية فلا بد أن يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس إلى مادة الأثر قبل حصول الأثر كمثال النار و الشمس فى تأثيرهما- فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية- الحادثة بالقياس إلى مادتها و قد ثبت أن تلك الصور لا مادتها لها فالمؤثر فى تلك الصور لا يمكن أن يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه التأثير فإذا لم يكن علاقة القوة الخيالية إلى تلك الصور وضعية جسمانية و لا هى عديمة العلاقة إليها- فهى لا محالة مبدأ غير جسمانى لها فتكون مجردة عن المادة و علائقها هذا ما أوردناه- و تلخيصه أن الصورة الخيالية غير ذات وضع و كل ما لا وضع له لا يمكن حصوله فى ذى وضع فهى غير حاصلة فى قوة جسمانية لا بوجه القبول و لا بوجه المباينة الوضعية- فالمدرك لها قوة مجردة و هى ليست القوة العاقلة لأن مدركات العقل غير منقسمة- كما مر لأنها كلية.

و أيضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل و ما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للمتخيل[914] فإذن القوة المدركة للصور المتخيلة- قوة أخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوة مجردة

---

912 (1) و ذلك أن بناء الفاعلية على المعية بالمنفعل و المقدار و كل ممتد لا حضور بذاته لذاته بل كل جزء له بينونة مع كل جزء و مع الكل و لهذا ليس له وجود نوري علمي كما مر و الفاعلية تستدعي حضورا أوفر، س ره

913 (2) فيما قبل جعل مانع الوضع هو التجرد و أن القوة الجسمانية لا وضع لها بالنسبة إلى المجرد و لو كان مجردا برزخيا و هنا جعل مانع الوضع العدم و أن القوة لا وضع لها- بالنسبة إلى المعدوم المطلق إذ لا وجود للأثر لا لنفسه و لا مادته إذ لا مادة هنا فمعنى يحدث دفعة أنها غير مسبوقة بمادة تصحح الوضع و نفس الصورة معدومة بعد و يحتمل أن يكون وجها على حدة بأن أفعال القوى الجسمانية تدريجية و لهذا يعبر عنها بأن يفعل و هي من المقولات لا أفعال الله و الإبداعيات و أن الخياليات من المنشآت تنشأ بمجرد كلمة كن بل وجودها نفس كلمة كن فلا يكون الخيال قوة جسمانية، س ره

حجة أخرى و هى التى عول عليها أفلاطون الإلهى فى تجرد النفس

و قررها- بعض أهل التحقيق من الإسلاميين إنا نتخيل صورا لا وجود لها فى الخارج كبحر من زئبق و جبل من ياقوت و نميز بين هذه الصور الخيالية و بين غيرها فهذه الصور أمور وجودية و كيف لا يكون كذلك و نحن إذا تخيلنا زيدا شاهدناه حكمنا أن بين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 479

الصورتين المحسوسة و المتخيلة فرقا البتة و لو لا أن تلك الصور موجودة لم يكن الأمر كذلك و محل هذه الصور يمتنع أن يكون شيئا جسمانيا أى من هذا العالم المادى فإن جملة بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير و ليس يمكن أن يقال إن بعض تلك الصور- منطبعة فى أبداننا و بعضها فى الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا و لا أيضا آلة لنفوسنا فى أفعالها و إلا لتألمت نفوسنا بتفرقها و تقطعها و لكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فبان أن محل هذه الصور أمر غير جسمانى- و ذلك هو النفس الناطقة فثبت أن النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير الحجة التى عول عليها أفلاطون و هى حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا أن هذه الحجة لبيان إثبات أن النفس من المفارقات العقلية[915] و ذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة و نظائرها و لم أر فى شىء من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب و القول بتجرد الخيال و الفرق بين تجردها عن هذا العالم و بين تجرد العقل و المعقول عنها و عن هذا العالم جميعا و هذه من جملة ما آتانى الله و هدانى ربى إليه أشكره كثيرا على هذه النعمة العظيمة و نحمده عليها و لذلك أعترض على هذا البرهان بوجهين.

أحدهما بأن هذه الصور الخيالية لا بد و أن يكون لها امتداد فى الجهات و زيادة و إلا لم تكن صورة خيالية فإنا إذا تخيلنا مربعا فلا بد أن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر و إلا لم يكن مربعا و ذلك أن يكون إذا كان شكل و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 480

---

[914] (1) فائدة قيد الحيثية حفظ المرتبة فإذا قيل إن مدرك المعقول و المتخيل بل المحسوس واحد لم يقل أمر غريب لأن مدرك الكل هو النفس الواحدة البسيطة لكن إذا قيل النفس العاقلة من حيث هي متحدة بالمعقولات أو مدركة لها مدركة للمتخيلات قيل إن هذا ممتنع، س ره

[915] (1) الحق مع المصنف قدس سره أن الحجة لإثبات تجرد الخيال أو النفس في المرتبة الخيالية و أن المراد بالمحل هو المحل الصدوري لا القبولي لكن يمكن أن يقال إنها لتجرد النفس مطلقا إذ يعلم هاهنا تجردها في الجملة و هو يكفي في أول الأمر و تفصيل أنحاء تجردها كالتجرد عن المادة و المقدار جميعا بل عن الماهية كما مر فهو يعلم بأنظار أخرى فهذا هو توجيه زعمهم، س ره

وضع مخصوص فإذا حل ذلک الشکل فی النفس فإما أن تصیر النفس مشکلة بهذا الشکل حتی تصیر النفس مربعة و أما أن لا تصیر کذلک فإن صارت مربعة مثلا- فهی غیر مجردة بل هی جسمانیة و إن لم تصر مربعة[916] فالصورة المربعة غیر موجودة لها.

قال صاحب المباحث هذا إشکال قوی جدا و لم یظهر لی بعد عنه جواب- یمکننی أذکره فی کتابی هذا.

أقول فی جوابه إن حضور الصورة العلمیة للشیء العالم لا یلزم أن یکون بالحلول فیه بل بأحد أنحاء ثلاثة إما بالعینیة کما فی علم النفس بذاتها أو بالحلول فیه کما فی علم النفس بصفاتها و کما هو المشهور فی حصول المعقولات للجوهر العاقل- أو بالمعلولیة کما فی علم الله بالممکنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخیالیة[917] من القسم الثالث[918].

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 481

و بهذا یندفع إشکالات الوجود الذهنی من لزوم کون النفس حارة باردة- مستدیرة مربعة و غیر ذلک فإنهم ذکروا الإشکال بأن النفس إذا تصورت الکرویة- فإن وجدت الکرویة فیها لزم أن تصیر النفس کرویة لأنه لا فرق فی نظر العقل- بین أن یقال إن هذا الشیء کرة و بین أن یقال فیه صورة الکرة و وجه الاندفاع- أن تمثل صورة الکرة و غیرها للنفس کتمثل الأشیاء التی شاهدناها فی المرآة[919] فإن تمثل تلک الصور المشاهدة لأجل المرآة لیس بانطباعها فیه و لا بوجودها فی الهواء و لیست هی عین الصورة المادیة[920] لأنا قد برهنا علی أن الصور المادیة- لیس من شأنها أن تکون مدرکة لا بالفعل و لا بالقوة فهی إذن صور معلقة غیر منطبعة فی النفس بل فی شیء آخر من المواد الخارجیة.

---

[916] (1) أي فلا اختصاص ناعت هنا فلا طول فلا وجود لذلك المربع للنفس، س ره

[917] (2) و يمكن أن يطوي حديث العلية و المعلولية و إن كان طريقة أنيقة و يقال علاقة النفس بها كعلاقتها مع البدن و الصور الطبيعية الأخر حيث لا تتصف بها فالصور التي في المثال الأصغر و التي في المثال الأكبر كالبدن للنفس فإنها تمثلت و تصورت لها و إن لم تشعر بهذا و رأت ذاتها محدودة بهيئة خاصة مشكلة بشكل مخصوص ممسوحة بمساحة معينة، س ره

[918] (3) قد تقدم أن في مرحلة المثال موجودا مثاليا نسبته إلى النفس المتخيلة بالقوة- نسبة العقل الفعال إلى النفس العاقلة بالقوة أعني العقل الهيولاني في أنه يخرج النفس من القوة إلى الفعل و لو جاز خروج النفس بنفسها من القوة إلى الفعل من غير مخرج من خارج لزم اتحاد القوة و الفعل و هو محال و لازم ذلك أن نقول إن فاعل الصور الخيالية كالصور العقلية أمر خارج من النفس يفيض عليها الصورة بعد الصورة بحسب ما تكتسبه من الاستعداد نعم إذا تمكنت الصورة الخيالية من النفس و صارت ملكة لها لم يكن بأس في إسناد فاعلية الصور إلى النفس فإنه عين الإسناد إلى المبدإ الخيالي الفياض بوجه- و الجواب عن الإشكال حينئذ إن الصورة المقدارية حاصلة للنفس حصول الكامل للناقص و الشديد للضعيف و ليس من الحلول في شيء، ط مد

[919] (1) سواء كانت الصور المرآتية من عالم المثال كما يقول الشيخ المقتول قدس سره أو أظلالا و حكايات لهذه الموجودات الطبيعية كما يقول المصنف قدس سره إذ التمثيل أمره سهل يستقيم على أي المذهبين كان لكن على رأي المصنف قدس سره كان الصور المرآتية أيضا معاليل النفس بإعداد مرآتين كما مر في مبحث الوجود الذهني، س ره

[920] (2) على ما هو طريقة خروج الشعاع، س ره

و ثانيهما أنه إذا جاز أن ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم و لا جسمانى كالهيولى الأولى فبأن يجوز انطباعها فى الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان أولى لأن المناسبة بين الشكل العظيم و الصغير أعظم من المناسبة بين الشكل العظيم و ما لا شكل له أصلا فعلم أن حلول الصور و الأشكال العظيمة فى القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز و حصولها فى القوة المدركة لا يستلزم تجردها.

و أقول فى الجواب حسبما أشرنا إليه سابقا إن الهيولى ليست مجردة و لا عديمة المقدار فى نفس الأمر بل وجودها فى ذاتها وجود إمكانى لا يحصل لها فى ذاتها- من حيث ذاتها شيء من التحصلات لا تحصل اللاانقسام كالنقطة و العقل و لا تحصل الانقسام كالمقادير و الأجسام مع أنها فى الواقع لا تخلو عن الأمرين فيقبل كل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 482

واحد من القسمين و أما ما له تحصل بالفعل[921] أما تحصل شيء عديم المقدار بالذات- كالوحدة و النقطة أو تحصل شيء متقدر فلا يمكن للأول قبول مقدار و لا للثانى قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه.

و أيضا كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإما أن يتساويا أو يتفاضلا- و بتقدير أن يتفاضلا لا بد و أن يقع الفضلة فى الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع فى الجسم الصغير فإنما ينطبع فيه ما يساويه و يبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال أن يكون المقدار العظيم حالا فى الجوهر المتقدر و لا أيضا كما قال من حمل الحجة الأفلاطونية على أنها لإثبات كون النفس مفارقة عن الأجسام و الأمثال جميعا إن محل الصور المقدارية إذا كان مجردا عن الكم و المقدار لم يجب أن يكون الحال- مطابقا لمحله أو مساويا و ذلك لما علمت أن أصل المقارنة بين ما لا مقدار له و بين المقدار من المستحيلات[922] و ليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى- كما مر مرارا

حجة أخرى على تجرد الخيال

هى أنا حكمنا بأن السواد يضاد البياض- و الحاكم بين الشيئين لا بد و أن يحضراه[923] فقد برهنا على أنه لا بد من حصول

---

[921] (1) قد أشار قدس سره إلى جوابين أحدهما عدم التجرد في الواقع بمقتضى التلازم و ثانيهما أنها مع التجرد في مرتبة وجودها هي لا بشرط بخلاف الدماغ فإنه بشرط شيء و هو التجسم فما قيل كلمة بل إشارة إلى الجواب الأول و ما بعدها إلى الثاني، س ره

[922] (2) لأن الناطقة بشرط لا بالنسبة إلى التجسم كما أن الدماغ بشرط شيء هو المقدار الصغير، س ره

[923] (3) إن قلت الخيال ينال الصور تعاقبا و توارد الضدين على التعاقب جائز قلت لا بد أن يتصور الجمع بين الضدين الشخصيين حتى ينفى مثله في عالم المادة و أيضا المضادة تضايف و المتضايفان معان في التصور إن قلت الخيال شأنه الحفظ و الاستثبات لا الدرك و الحكم قلت لم يقل المصنف قدس سره إن الحاكم هو الخيال فالحاكم هو الحس المشترك و تجرده لازم و إنما يقال الخيال يتخيل أو يدرك و يراد الحس المشترك لئلا يذهب الوهم إلى الحس المشترك من وجهه إلى الخارج لأن التخيل بإدراكه من وجهه إلى الداخل، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 483

السواد و البياض فى الذهن أو للذهن[924] و البداهة حاكمة بامتناع اجتماعهما فى الأجسام و المواد فإذن المحل الذى حضرا فيه وجب أن لا يكون جسما و لا جسمانيا- و المدرک لمثل هذه الصور الجزئية التى يمتنع عن الكلية و الاشتراک بين الكثيرين- لا يكون عقلا بل خيالا فثبت أن القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها.

لا يقال التضاد بين السواد و البياض لذاتيهما فأين حصلا فلا بد و أن يتضادا.

فنقول إنه من المحتمل[925] أن يكون تضادهما فى المحال التى تنفعل عن كل منهما و تتأثر فإن الجسم إذا حل فيه السواد يتغير و يترتب عليه آثار مخصوصة- كقبض الأبصار و نحوه و إذا حل فيه البياض يتغير و يترتب عليه آثار يخالف تلک الآثار و أما المحل الإدراكى فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات و الاستحالات- و كل منهما يطرأ و يزول و يجتمع معا و يفترق معا و هو كما كان هذا إن كان الخيال محلا لهما و أما على ما حققناه من أن حصول تلک الصور له هو بعينه حصولها عنه لأن نسبته إليهما بالفاعلية لا بالقبول الانفعالى و لو كان هناک قابلية كانت قابلية هى عين الفاعلية كما فى علوم المفارقات و بالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 484

الانفعالى المادى لا غير فلا استحالة فى اجتماعهما لمحل غير مادى أو لجوهر فأعلى[926].

و ليس لقائل أن يقول إنا إذا تصورنا السواد و البياض و الحرارة و البرودة فلا ينطبع هى أنفسها بل ينطبع صور هذه الأمور و مثلها فقط فلهذا لا يلزم أن تكون حارة باردة عند انطباع هذه الأمور.

لأنا نقول هذه الأمور التى سميتموها بأنها صور السواد و البياض و غيرهما- هل لها حقيقة السواد و البياض أم لا فإن كانت لها حقيقتهما و قد انطبع فى النفس صور تلک الأمور التى هى بالحقيقة سواد و بياض و حرارة و برودة و استدارة و استقامة فيجب عند ذلک أن تصير النفس حارة و باردة و أسود و أبيض مستقيمة

---

924 (1) الأول بناء على القيام الحلولي كما يقول به القوم و الثاني على القيام الصدوري- كما يقول به المصنف قدس سره و بالجملة لا بد من وجود آخر للضدين هو الوجود الذهني، س ره

925 (2) إنما استعمل لفظ الاحتمال مع أنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و يناسب المانع لا المستدل لأن الجواب التحقيقي عنده ما سيشير إليه بقوله و أما على ما حققناه، س ره

926 (1) كلمة أو بمعنى الواو إذ الفاعلية لم تلزم التجرد و الدليل على الجمع أنه لا يجوز فاعلية الجسم و الجسماني للمتخيل لاشتراط الوضع كما مر، س ره

و مستديرة فيكون جسما و إن لم يكن لتلك الصور التى تصورناها حقيقة السواد و البياض و الحرارة و البرودة لم يكن إدراک الأشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرک فى المدرک[927].

و أيضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا و مشاهدتنا لتک الأمور أنا نشاهد السواد و البياض و الحرارة بعينها كما أحسسناها فى الخارج فالتحقيق كما بيناه- أن نسبة النفس إليها نسبة الفاعلية و الإيجاد[928] و هذه النسبة أشد و آكد من نسبة المحل المنفعل لأن نسبة الفاعلية بالوجوب و نسبة القابلية بالإمكان و الوجوب- آكد من الإمكان فى باب النسبة.

حجة أخرى كل جسم و جسمانى يصح اجتماع المتضادين فيه

[929] من جهة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 485

قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد و ببعضه بياض كالجسم الأبلق أو ببعضه حرارة و ببعضه برودة كالإنسان إذا تسخن بعض يده بالنار و تبرد بعض آخر بالماء و كجسم بعضه محاذ لشىء و بعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع فى جسم واحد أمران متضادان و متناقضان لكون وحدة الموضوع فى الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه- و ليس كذلک حال النفس فإنها لا يمكن أن يكون عالما بشىء خيالى جزئى و جاهلا بذلک الشىء أيضا كعلمنا بكتابه زيد و جهلنا به و كذلک الشهوة لشىء و الغضب عليه و المحبة و العداوة فإن الإنسان الواحد لا يمكن أن يشتهى شيئا و يغضب عليه أو يشتاق إلى شىء و يتنفر عنه فعلم أن القوة الإدراكية و الشوقية غير جسمانية و ليست أيضا عقلية فهى مجردة عن عالم الأجرام غير بالغة إلى عالم المعقولات و أما تجويز كونها أمرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانه- فإن النقطة نهاية و نهاية الشىء لا يمكن أن يكون محلا لأمر آخر غير حال فى محل تلک النهاية[930].

---

927 (2) لما صار السائل مستدلا بأنه ذاتي و الذاتي لا يتخلف اكتفى المجيب به، س ره

928 (3) أي فلا يلزم محذور علينا مع قولنا بحصول الأشياء بأنفسها في الذهن لقولنا بقيامها بالمجرد قياما صدوريا، س ره

929 (4) أي يصح اقترانهما فيه بحسب الزمان وحده و أما الاجتماع فمحال كما مضى فيما قبله أن النفس أو الخيال يصح فيه الاجتماع للضدين و لا شيء من الأجسام يصح فيها الاجتماع لهما و نظم هذه الحجة أن لا شيء من النفس أو الخيال يصح فيه اقتران المتقابلين- و كل جسم أو جسماني يصح فيه الاقتران لوجود مناط الصحة و هو الامتداد أو نظمها هكذا لو كانت النفس أو الخيال جسما أو جسمانيا لأمكن فيه اقتران المتقابلين لكن التالي باطل إذ لا يقترن فيه العلم بكتابة زيد و الجهل بها في وقت واحد فالمقدم مثله، س ره

930 (1) بل لا بد أن يكون نفس ذلك الحال في نفس ذلك المحل و نهايته منطبقة على نهاية ذلك المحل و إذا كان كذلك كان المحل ممتدا و قد أبطل ذلك فالمراد بمحل تلك النهاية ذو النهاية، س ره

فإن قلت الفلک یمتنع عندهم أن یقوم بجزء منه عرض یضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسما یمتنع أن یقوم بطرفیه ضدان و إذا عقلنا ذلک فی الفلک و هو جسم فلم لا یجوز أن یکون القلب کذلک أو الروح البخاری الذی فیه لمشابهته للفلک.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 486

قلت استحالة اجتماع بعض المتقابلین کالمتضادین فی جرم الفلک لیست لأجل نفس التضاد بینهما بل لأجل أنه غیر قابل لأحدهما کما أن الهواء لا یجتمع فیه السواد و البیاض إذ لیست فیه قابلیة أحدهما و لو کان قابلا لأحدهما بجزء لکان قابلا للآخر بجزء آخر.

و أیضا یجتمع فی الفلک متقابلات من نوع آخر کاتصافه بالمماسة و عدمها بالقیاس إلی شیء واحد فإن فلک القمر یماس بجزء منه لکرة النار و بجزء منه غیر مماس لها و یماس لکرة عطارد و کذا بعضه شمالی و بعضه لیس بشمالی بل جنوبی و بعضه شرق و بعضه غرب إلی غیر ذلک من المتقابلات فهذه حجج قویة بل براهین قطعیة علی هذا المطلب و لهذا استبصارات أخری أخرنا ذکرها إلی مباحث علم النفس و علم المعاد و هذا الأصل عزیز جدا کثیر النفع فی معرفة النشأة الثانیة کما ستقف علیه إن شاء الله تعالی و به ینحل إشکالات کثیرة منها ما لأجله ذهب بعض الحکماء کالإسکندر إلی أن النفوس التی لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل- هالکة غیر باقیة و استصعب الشیخ هذا الإشکال و تحیر فی دفعه فی بعض رسائله کرسالة الحجج العشر و لو لم یکن للنفس غیر القوة العقلیة قوة أخری غیر جسمانیة- خارجة فی بابها عن القوة إلی الفعل لکان القول بدثور العقول الهیولانیة[931] بعد دثور أبدانها حقا لا شبهة فیه عندنا و ذلک لأن ما بالقوة من حیث کونه بالقوة لا یمکن وجوده إلا بأحد أمرین إما بخروجه من القوة إلی الفعل بحصول ما هو قوة علیه و إما ببقائه کما کان بتبعیة ما هو قوة منه و بالجملة لا بد من إحدی الصورتین الفعلیتین إما السابقة أو اللاحقة فإذا زالت الصورة الأولی و لم تحصل الآخرة فلا جرم تبطل تلک القوة رأسا فإذن لو لم تکن فی الإنسان إلا صورة طبیعیة یقوم بها

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 487

قوة عقلیة هیولانیة فإذا فسد البدن یفسد تلک القوة بفساده فلم یبق من الإنسان شیء یعتد به مع أن الشرائع الإلهیة ناصة علی بقاء النفوس الإنسانیة سعیدة کانت أو شقیة کاملة أو ناقصة عالمة أو جاهلة

---

[931] (1) إذ العقل لم یحصل و القوی الجزئیة حالات في الجسم و في الروح البخاري عندهم و الکل أقشعت و تفرقت و أما علی التحقیق فالقوی الباطنة مجردة و النفس إذا فارقت شایعتها القوی فیکون معها ما به ینال الجزئیات من المدرکات الصوریة و المعاني الجزئیة، س ره

فصل (7) فی أن تعقل النفس الإنسانیة للمعقولات لیس أمرا ذاتیا و لا من اللوازم لها

هذا الکلام منقول من بعض القائلین بقدم النفوس الناطقة[932] و هو و إن صدر من الحکماء الراسخین کأفلاطون و من کان علی منواله ینسج فیمکن حمله علی رمز دقیق لا یمکن فهمه لأکثر الناس فإن للنفس الإنسانیة أطوارا و نشأت بعضها سابقة علی حدوثها و بعضها لاحقة عن حدوثها و لا شبهة فی أن المعتبرین من الحکماء- الذین هم بعد المعلم الأول أرسطاطالیس کتلامذته مثل ثامسطیوس و فرفوریوس و الإسکندر الأفریدوسی و کأتباعه مثل الفارابی و الشیخ و نظرائهم قائلون صریحا أو ضمنا أو استلزاما بأن للنفس الناطقة الإنسیة کینونة عقلیة بعد استکمالها بالعلم و التجرد بأن یصیر عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال فی کونه عقلا بسیطا[933] و کل عقل بسیط عندهم فإنما یعقل ذاته و لوازم ذاته و لا یعقل ما لیس ذاته و لا لازم ذاته

و برهان ذلک

أن العالم العقلی لا یمکن فیه سنوح أمر أو تجدد حالة فکل صفة هناک لازمة أو ذاتیة فقد ثبت وجه صحة قولهم إن تعقل النفس للأشیاء صفة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 488

ذاتیة و قد عرفت من الطریقة التی سلکناها أن النفس تصیر عین المعقولات و تتحد بالعقل الفعال و البرهان قائم عندنا علی أن العقل البسیط کل المعقولات فتکون ذاتیة له و للنفس أن یتحد بها و أما الذی اشتهر من أفلاطون من أن النفس قدیمة- فلیس مراده أن هذه الهویات المتعددة المشترکة فی معنی نوعی محدود بحد خاص- حیوانی أشخاصها قدیمة کیف و هو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد کثیر تحت نوع واحد فی عالم الإبداع الخارج عن المواد و الاستعدادات و الانفعالات و الأزمنة و الحرکات فمراده من قدم النفس قدم مبدعها و منشیها الذی ستعود إلیه بعد انقطاعها عن الدنیا[934] فأشار أفلاطون إلی مثل هذا المعنی لا غیر فعلی هذا صح تأویل قول من قال إن معلومات النفس من لوازم ذاته لأن معقولیة جمیع الموجودات- من لوازم معقولیة العلة الأولی العقلیة لکن المنقول عمن ذهب إلی ذلک المذهب- حجة تدل علی أنهم ذاهبون إلیه

---

932 (1) أي الذاتية و اللزوم، س ره

933 (2) يعني لو لم يقولوا بأن الكينونة العقلية السابقة أو اللاهوتية للنفس كفى الكينونة اللاحقة في هذا التوجيه لأن تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما كيف و الكينونتان السابقة و اللاحقة كلتاهما لها فذاتية التعقل لهما ذاتيته لها فالنفس رقيقة و العقل حقيقة و هي ذات و هو باطن ذاتها فهذا الحكم باعتبار حقيقتها و باطن ذاتها، س ره

934 (1) و سببها الأول أي علة العلل تعالى شأنه أو قدم سببها القريب و هو العقل الفعال- و على أي التقديرين ليس المراد أنه من باب الوصف بحال المتعلق أو من باب تسمية الشيء باسم سببه بل لما كان النور كله حقيقة واحدة لا اختلاف بين مراتبه من النور الأبهر الأقهر و النور القاهر و النور المدبر إلا بالتقدم و التأخر و الكمال و النقص لا بالحقيقة فقدمهما قدمة لكن هذا توجيه وجيه لكلام أفلاطون لا ترجيح رأي بل الرأي أن النفس حادثة- إذ النفس اسم للمرتبة المتعلقة بالبدن و هي حادثة كيف و النفس جسمانية الحدوث و في أول الأمر طبع تتحرك جوهرا حتى تصير روحانية البقاء، س ره

على غير بصيرة و هى أنهم قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلک الخلو إما أن يكون ذاتيا لها أو عرضيا فإن كان ذاتيا وجب أن تصير عاقلة أصلا لأن الصفة الذاتية أو اللازمة ممتنعة الزوال و لو كان عرضيا مفارقا و الأعراض المفارقة إنما تطرأ على الأمور الذاتية فلو لا أن كونها عالمة[٩٣٥] بالأشياء أمر ذاتى و إلا لم يكن خلوها عن العلم عارضيا لها فثبت

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 489

أن عالميتها بالأشياء لازمة للنفوس ذاتية لها و هذه الحجة فى غاية الوهن و الركاكة[٩٣٦] فإن قولهم خلوها عن العلوم ذاتى لها أو عرضى مغلطة نشأت من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و أخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين[٩٣٧] فنقول ليس إذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب أن يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها و نحن لسنا نحكم بأن النفوس تقتضى لا وجود العلم بل نحكم بأنها لا تقتضى وجود العلم- بل العلم ممكن الحصول لها فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا و لكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم و إلا لكان كل ممكن معدوما[٩٣٨].

و أيضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها.

قالوا إنها و إن كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها إلا أن اشتغالها بالبدن[٩٣٩]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 490

و استغراقها فى تدبيره يمنعها عن الالتفات إلى حالها فى خاص ذاتها.

---

935 (2) اجتماع لو لا و إلا تراه كثيرا في كلام الشيخ و أمثاله فلو لا إما تحضيضية و إما امتناعية شرطية و على الثاني إلا تأكيد لها، س ره

936 (1) يمكن أن يقرر بأن المراد بالخلو الذاتي أن يكون مثل الطبائع بحيث لم يكن من شأنه التعقل و هذا كما قال سابقا في اتحاد العاقل بالمعقولات إنه لو لم يتحد و إن اتصف بنحو العروض لم يتصف بالحقيقة فإن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور و مع هذا فهي منقوضة بالهيولى بالنسبة إلى الصور الطبيعية فيقال الفعلية ذاتية لها و إلا فإن كانت خالية فالخلو إما ذاتي و إما عرضي إلخ و أما الجواب بطريق الحل فما ذكره المصنف قدس سره، س ره

937 (2) أما الأول فلأنا نقول سلب العلم كان صادقا عليه و ليس كل صدق ذاتيا و أنتم أخذتم سلب العلم ذاتيا له و أما الثاني فلأن العلم في مرتبة ذلك الوجود نقيضه عدم العلم الذي ذلك العلم في تلك المرتبة بأن يكون العدم مطلقا لا العدم في المرتبة لأن المطلق نقيض المقيد كما مر نظيره، س ره

938 (3) أي معدوما دائما و الأظهر أن يقال ممتنعا، س ره

939 (4) الاشتغال عندنا مانع عن الوجدان و عند هؤلاء القائلين بالوجدان مانع عن العلم بالعلم و هو باطل كما قال المصنف قدس سره لأنه إذا كانت المعقولات حاضرة- و حضور المجرد لدى المجرد هو العلم و الشعور امتنع منع المانع نهاية الأمر أن يكون كالعقل البسيط الذي مر ذكره أنه عالم بالفعل بمعقولاته إلا أنه ليس عالما بخياله حين اشتغاله فيكون كل أمي عقلا بسيطا و هذا سفسطة، س ره

و نقول هذا باطل لأن الصور العقلية إما أن تكون حاضرة فی النفس موجودة فيها بالفعل أو لا يكون فإن كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب أن تكون مدركة لها شاعرة إياها بذلک الحضور إذ لا معنى للشعور إلا ذلک الحضور و إن لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلک ذاتيا.

فإن قلت تلک العلوم كانت فی خزانة معقولاتها.

قلنا كون العلم فی خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاج لها إياه- باتصالها بتلک الخزانة و هذه الملكة لا تحصل إلا بإدراكات سابقة[940] و لو كان مجرد حصول المعقولات فی جوهر عقلی من شأنه أن يرجع إليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما فی العقل الفعال بهذا المعنى[941] فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور إذ الفرق الضرورى حاصل بين العالم بالفعل و العالم بالقوة بهذا المعنى

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 491

فصل (8) فی أن التعلم ليس بتذكر

هذا القول أی كون العلم تذكرا أقرب إلى الصواب من القول السابق و كأن المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات أمر ذاتی تركوا ذلک و زعموا أنها كانت قبل التعلق بالأبدان عالمة بالمعلومات و تلک العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها فی تدبير البدن ثم إن الأفكار كالتذكرات لتلک العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكرا.

و ربما احتجوا على هذا الرأى بأن قالوا التفكر طلب و طلب المجهول المطلق محال و إن كان طلب الحاصل أيضا محالا فإن من طلب شيئا فإذا وجده يعرف أنه الذى كان طالبا له كالذى يعرف عبده الآبق إذا وجده بعد إباقه عرف أنه هو ذلک العبد بعينه و لو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها و اكتسابها- فأما أن قلنا إن هذه العلوم كانت حاصلة و التفكر تذكر فلا جرم إذا وجدها الطالب المتفكر لا بد و أن يعرف أنها التى كانت مطلوبة له.

و الجواب أن البرهان على حدوث النفس مما سيأتی و أما الذى ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة فی أوائل كتب الميزان مع حلها و هو أن كل قضية لها موضوع و محمول و نسبة بينهما فإذا كانت مطلوبة يجب أن لا يكون تصور الطرفين- أو تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو إيقاع تلک النسبة أو انتزاعها أى الحكم بثبوتها

---

[940] (1) و الحال أن النفوس الأمية ليس لها إدراك معقولات، س ره

[941] (2) يعني لو قالوا إن المعقولات و إن لم تكن في النفس إلا أن مجرد حصولها في جوهر العقل الفعال يكفي في كون النفس عاقلة لها إذ من شأن النفس تحصيل الملكة- و من شأنها الرجوع إليه لكان كل نفس عالمة إلخ، س ره

أو لا ثبوتها فإذا وقعت الفكرة و تأدت إلى الإذعان بها أو بسلبها عرفنا أن المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور و إن كان مجهولا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 492

من وجه التصديق لأن أجزاءها كانت متصورة معلومة و ليست هى مطلوبة و الذى منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل و كذا فى باب التصور[٩٤٢] فإن الذى يكتسب بالطلب و التفكر غير الذى هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فإذا وجده الطلب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامة و الطالب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامة و لصاحب الملخص شبهة قوية فى اكتساب التصورات حللنا عقدتها و فككنا إشكالها بتوفيق الله تعالى[٩٤٣]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 493

الطرف الثالث فى الكلام فى ناحية المعلوم و فيه فصول

فصل (1) فى أن المعقولات لا تحل جسما[٩٤٤] و لا قوة فى جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله

فنقول إن المعلوم إذا كان صورة عقلية فلا يمكن أن يدرك بقوة جسمية- و لا بقوة فى جسم بوجه من الوجوه[٩٤٥] و برهانه أن كل قوة فى جسم فإن الصورة التى تدركها لا تخلو إما أن تكون حاصلة فى ذلك الجسم أو غير حاصلة فيه فإن كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة و قد فرضنا أنها معقولة هذا خلف و إن لم تكن حاصلة فى ذلك الجسم- الذى كانت القوة المدركة فيه لا بد و أن يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية إليها- لما ثبت أن أفاعيل القوى الجسمانية و انفعالاتها إنما كانت بمشاركة الوضع[٩٤٦]

---

[942] (1) فإن المطلوب التصورة مجهول بالكنه و الذاتيات و معلوم بالوجه و العرضي- أو مجهول من حيث عرضي من العرضيات و معلوم بعرضي آخر، س ره

[943] (2) لعلها هي أن الوجه المعلوم لا يكتسب لأنه تحصيل الحاصل و الوجه المجهول أيضا لا يكتسب لاستحالة طلب المجهول و حلها أنهما ليسا شيئين بل شيء واحد معلوم من وجه و مجهول من وجه فمعلومية الوجه المعلوم تصادف الوجه المجهول و مجهوليته هذا تصادف ذاك لكونهما موجودين بوجود واحد و هذا مثل أن يقال في شيء كامل من وجه ناقص من وجه أنه ليس كذلك لأن الوجه الكامل كامل مطلق و الوجه الناقص ناقص مطلق- فكما أن هذا القول هنا باطل فكذا ذلك هنالك، س ره

[944] (1) هذا و إن قد مضى إلا أنه كان المقصود في الطرف الثاني تجرد العاقل فكان تجرد المعقول هناك طريقا إلى المقصود بل أحد الطرف و هاهنا نفس المقصود لا طريقا، س ره

[945] (2) أي بالجسم فالمراد بالقوة هنا القوة الانفعالية و بقوة في الجسم القوة الفعلية، س ره

[946] (3) ففيما نحن فيه أيضا الإدراك إما انفعال كما هو المشهور و إما فعل كما هو مذهب المصنف قدس سره و على أي التقديرين لا بد من الوضع و إلا كان وجود المادة فيها لغوا إذ وجودها لتحصيل الوضع المخصوص بين القوة الفعلية و القوة الانفعالية، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 494

إذ لو كان لها فعل أو انفعال لا بمشاركة المادة و وضعها لكان وجودها لا فى مادة- فإن الوجود قبل الإيجاد و القبول لأن كلا منهما متقوم بأصل الوجود[٩٤٧] فكل قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا و إدراكا و قد فرضت قوة جسمانية فإذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة إلى محل تلك القوة فكانت الصورة أيضا ذات وضع و كل صورة ذات وضع فهى منقسمة بالفعل أو بالقوة و لا يخلو إما أن يكون أقسامها متشابهة أو غير متشابهة فإن كانت متشابهة الأقسام- فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا غير متناهية بالقوة[٩٤٨] و إن كانت مختلفة الأقسام وجب أن يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة و بعضها قائما مقام الجنس لأن أجزاء الشيء إذا لم يكن أجزاء لهويته المقدارية كانت أجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعانى مختلفة و معنى الذات لا يمكن أن ينقسم إلا على هذا الوجه بأن يكون من أجناس و فصول لكن قسمة المعانى إذا كانت بإزاء القسمة المقدارية[٩٤٩] و هى ليست واجبة أن تكون على جهة واحدة- بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن أن يكون أجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا و فصلا فلنفرض جزءين أولا جزءا جنسيا و جزءا فصليا معينا ثم لنقسم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 495

على خلاف القسمة الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأول و كذا الجنس فهذا محال و إن كان فصل آخر و جنس آخر فحدث للشيء جنس و فصل لم يكونا أولا و أجزاء قوام الشيء يمتنع أن يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب أن يكون قبله قبلية ذاتية و لو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها و القسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم أن يكون لشيء واحد أجناس و فصول بلا نهاية[٩٥٠] هذا محال ثم كيف يجوز أن يكون صورة هذا الجانب مختصة بأنها جنس و صورة ذلك الجانب بأنها فصل و إن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم أوجب تغير صورة الشيء و حقيقته و هذا محال و إن كان موجودا

---

[947] (1) قبلية بالذات فإذا فرض في المادي الإيجاد غير محتاج إلى الوضع لزم الخلف إذ الإيجاد محتاج إلى الوجود و الوجود محتاج إلى المادة لكون المفروض أن القوة جسمانية و المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء محتاج إلى ذلك الشيء، س ره

[948] (2) لأن الأجزاء المقدارية متشابهة للكل في الحد و الاسم فكل جزء معقول كالكل و الأجزاء غير متناهية و الجزء هنا جزئي و الجزئي حامل الطبيعة الكلية- فالمعقولات غير متناهية و أيضا كل جزء يفرض ففي أقل منه كفاية في تعقل المعقول- فالمعقولات غير متناهية و لفظ بالقوة إبداء التهافت بين المعقولية و القوة، س ره

[949] (3) هذه القسمة و إن كانت مقابلة للقسمة المقدارية التي هي الشق الأول إلا أن القسمة المقدارية قد لزمت من فرض كونها وضعية، س ره

[950] (1) فيلزم حينئذ أن لا يتصور شيء بأجزائه لأن استحضار ما لا نهاية له مفصلا محال- و أيضا لما كانت الأجناس و الفصول متخالفة الحقائق و هي وضعية ذوات ترتيب بالفرض- و اختلاف الحال يوجب اختلاف المحل و انقسامه لزم مفاسد قول النظام بالجزء الذي لا يتجزى، س ره

فيجب أن يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا و السؤال فى كل من الشيئين ثابت فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشيء واحد فيكون للمعقول الواحد مباد معقولة بلا نهاية- ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد و نحن نعقل طبيعة الجنس بعينها لطبيعة الفصل لأنها من الأجزاء المحمولة بعضها على بعض و الحمل هو الاتحاد فى الوجود- فكيف يكون الإشارة الحسية إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر كما هو شأن الأجزاء المتباينة فى الوضع فيجب أن تحل صورة الفصل و طبيعته إذا حلت فى الجسم حيث تحل صورة الجنس و طبيعته أ لا ترى أن فصل السواد و هو قابض للبصر يحل فى الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان و اتضح أن المعقولات الحقيقية- لا يمكن أن تكون حالة فى جسم من الأجسام و لا فى مادة من المواد الجسمانية فإن قلت أ ليست حقيقة السواد و البياض[٩٥١] و الحيوان و الشجر و غيرها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 496

معقولة لنا و هى من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم أن يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولا.

قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجى بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات أو بالعرض أو يلزمها إمكان القسمة بأحد الوجهين هو نحو وجودها فى الخارج[٩٥٢] و أما وجودها العقلى فنحو آخر ليس بحسبه إمكان القسمة الوضعية.

و هذا الإشكال إنما يصعب حله عند من يرى أن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد[٩٥٣] لأن بعض الماهيات مما يدخل فى حدودها الذاتية الجسمية قبول الانقسام

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 497

---

951 (2) أشار إلى إحقاق المعقولية بلفظ الحقيقة و أن المراد تمام الذات المشتركة- فأفرادهما محسوسة لا بالحقيقة، س ره

952 (1) إلى قوله هو نحو وجودها و ذلك لأن الكون ليس إلا الوجود إلا أنه النحو الوجودي المادي، س ره

953 (2) هذا يحتمل وجهين أحدهما أن التعقل يكون إضافة لكن إلى النفس الحقيقية المحذوفة عنها الجهات و الأحياز و الأيون و الأوقات و غيرها و يقال إن الحقيقة بهذا الوجه موجودة في عالم المادة و لا ينالها الحس لأن الحس ينال الحقيقة مخلوطة بالغرائب و إنما ينالها العقل و قد مر في كلام الشيخ المنقول من المبدإ و المعاد أن المخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته و ثانيهما أن يكون التعقل بحذف بعض الصفات- أي العرضية و إبقاء البعض أي الذاتية و انتقاله إلى الذهن كما سبق أن ليس معنى تجريد المحسوس هذا و الاحتمال الأول يناسب المنكرين للوجود الذهني و الثاني لا ينافي القول بالوجود الذهني و إن كان يئول إلى الإنكار بعد التأمل لأن بعض الباقي إذا كان محفوظ المرتبة لم يدخل الذهن بالحقيقة و قد ظهر بما ذكره المصنف قدس سره صعوبة الإشكال على الاحتمالين إذ من ذاتيات هذه الحقائق قبول الأبعاد و من لوازمها قبول القسمة بالذات أو بالعرض و الذاتي لا يتخلف و أيضا هذا الإشكال يصعب على من يقول الكلية و الجزئية- بنحوي الإدراك لا بتفاوت في المدرك فكلمة إنما للقصر الإضافي و ظهر سهولة دفعه على طريقة المصنف قدس سره لأن المعقول و الحقيقة بذلك الوجه إنما هو في عالم الإبداع المنفصل أو المتصل و ليس هنا إلا بنحو الكثرة و الاحتفاف بالأجانب و الغرائب و قد مر أن التجريد طي بساط هذا الوجود في وجود آخر صوري نوري يبدل الأرض غير الأرض و يطوى السماء و مفاهيم الجوهر و القابل للأبعاد و غيرها غير محمولة هنا بالحمل الشائع بل بالأولى فقط و إنما يحمل بالحقيقة على أنفس تلك المفاهيم كما صرح به في قوله فيحمل على تلك الماهية إلخ و أدلة الوجود الذهني لا تقتضي أزيد من هذا و أما مصحح صدقها هناك فجامعية ذلك الوجودي النوري لوجودات ما دونه، س ره

المقداری کالحیوان و الفلک و غیرهما فإذا جردت عن الزوائد و العوارض بقی لها کونها منقسمة بالفعل أو بالقوة القریبة لأن ذاتی ماهیة الشیء لا ینفک عنها- بحسب أنحاء وجودها الخارجی و العقلی فیقوی الإشکال و یعسر الانحلال.

و أما علی طریقتنا فإن ماهیة الشیء عبارة عن مفهومها و معناها فمعنی الجسمیة مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد و له وجود فی الخارج و وجود فی العقل فإذا وجدت معنی الجسمیة فی العقل یوجد بوجود آخر غیر هذا الوجود- و ذلک الوجود حامل للمفهوم من الجسمیة بحیث هو هو فیحمل علی تلک الماهیة- أنها ماهیة کذا حملا أولیا و لکن لا یصدق علی ذلک الوجود العقلی أنه قابل للأبعاد- و أنه قابل للانقسام المقداری و کذا السواد ماهیته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهیته فی المادة الجسمیة یترتب علیه أثر الوجود و إذا وجدت ماهیته فی العقل یکون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها و معناها و مفهوم اللونیة و القبض للبصر غیر تحققهما بالفعل و وجودهما هذا الوجود المکشوف لکل أحد- بل وجودا عقلیا لو حضر ذلک الوجود لعاقل أو عنده لأدرک منه معنی اللون القابض للبصر من غیر أن یعقل فیه هذا الفعل الخارجی[954] و بالجملة للأشیاء وجودات متفاوتة بالذات و الهویة مع کونها واحدة المعنی و الماهیة قد ساقنا إلی العلم بتعدد أنحاء الوجودات إدراکاتنا للحقائق و الماهیات کالإنسان مثلا تارة بنحو الإحساس و تارة بالتخیل و طورا بالتعقل فعلمنا أن لماهیة واحدة أطوارا من الوجود بعضها مادی و بعضها عقلی صرف و بعضها متوسط بینهما

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 498

فصل (2) فی أن الحواس لا تعلم أن للمحسوس وجودا بل هذا شأن العقل

إن الإدراکات الحسیة یلزمها انفعال آلات الحواس و حصول صور المحسوسات- سواء کانت فی آلات الحواس کما هو المشهور و علیه الجمهور أو عند النفس بواسطة مظهریتها کما هو الحق فهو إنما یکون بسبب استعداد مادة الحاسة له فإن لامسة أیدینا مثلا إنما تحس بالحرارة و تتأثر عنها للاستعداد الذی هو فیها و البصر إنما یقع فیه الإحساس بصورة المبصر للاستعداد الذی هو فیه و السمع إنما یحصل فیه الصوت للاستعداد الذی هو فیه و لیس للحواس إلا الإحساس فقط و هو حصول صورة المحسوس فیها أو فی النفس بواسطة استعمالها فالحواس أو النفس الحساسة- بما هی حساسة لیس لها علم بأن للمحسوس وجودا فی الخارج[955] إنما ذلک مما یعرف بطریق التجربة فهو شأن العقل أو النفس المتفکر و لیس شأن الحس و لا

---

[954] (1) أي بل یکون وجودا عقلیا عطف علی قوله یکون لها نحو آخر و الترقي باعتبار أن النحو الآخر من الوجود یحتمل أن لا یکون عقلیا کذا و کذا، س ره

[955] (1) أي الخارج الذي هو عالم الطبیعة و المواد و لا بأنه لیس له وجود في المواد في مثل المبرسم و النائم و المغمی علیه و السکران بل وجوده إنما هو فیهم و في بعض المواضع له وجود ألطف و أعلی مما في المواد کما للأنبیاء و الأولیاء و هو في الخارج بمعنی آخر کیف و هو

الخيال[956] و الدليل على صحة ما ذكرناه أن المجنون مثلا قد تحصل فى حسه المشترک- صور يراها فيه و لا يكون لها وجود من خارج و يقول ما هذه المبصرات التى أراها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 499

و يقول إنى أرى فلانا و كذا و كذا و يجزم بأن ما رآه كما رآه فهى بالحقيقة موجودة فى حقه كما وجدت للإنسان سائر الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها و يعلم أن لا وجود لها من خارج توهم أن تلک الصور موجودة فى الخارج- كما هى مرئية له و كذلک النائم يرى عند منامه بحسه المشترک بل بخياله أشياء لا حقيقة لها فى الخارج من المبصرات و المسموعات و غيرهما فيرى و يسمع و يشم و يذوق و يلمس و يجزم بأنه يشاهدها بالحقيقة و سبب ذلک وجود صور تلک الأشياء فى قوة خياله و حسه المشترک و هى فى النوم كما هى عند اليقظة و لتعطل القوة العقلية عن التدبر و الفكر فيما يراه أنه من أى قبيل و كذلک إذا تأثرت أيدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج أو حصلت لها بسبب داخلى لسوء مزاج حار فأحست بها لا يكون لها إلا الإحساس فإما أن يعلم أن هذه الحرارة لا بد أن يكون فى جسم حار خارجا كان أو داخلا فذلک للعقل بقوته الفكرية و كذلک إذا حملت شيئا ثقيلا فإنما تحس بالثقل و تنفعل عن الثقل فقط و إما أن هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل فى الخارج[957] فذلک ليس إدراكه بالحس و لا بالنفس فى ذاتها بل بضرب من التجربة و من هذا المقام يتنبه اللبيب بأن للنفس نشأة أخرى غير عالم الأجسام المادية يوجد فيها الأشياء الإدراكية الصورية من غير أن يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها و كيفياتها و نعم العون على إثبات ذلک العالم ما حققناه فى مباحث الكيفيات المحسوسة أن الموجودة من تلک الكيفيات فى القوى الحسية ليست إياها بل من جنس آخر من الكيفيات هى الكيفيات النفسانية فالمسموعات و المبصرات أو الملموسات و غيرها كلها كيفيات محسوسة[958]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 500

خارجي بخارجية النفس التي هو لها و إن قلنا إنه ليس في الخارج- كان معناه ليس في الهيولى لجلالته و الدليل على أن الحاكم بهذا أو ذاك هو العقل أن السالك المرتاض مع أنه كامل العقل صحيح المزاج لا يتمكن من أن يعلم في الأغلب أن ما يراه أو يسمعه و بالجملة يحسه موجود في المادة أو لا في المادة بل لا بد أن يرجع إلى البرهان أو يعرضه على العارف العالم بالحقائق 498 و من هنا قال الشيخ العربي لا أعظم إلينا مما في الكون من التباس الخيال بالحس، س ره

956 (2) بل بنحو الأولية، س ره

957 (1) أو بسبب سوء مزاج كما في الكابوس، س ره

958 (2) أي من حيث هي آلات لحاظ لما في المواد فكونها كيفيات محسوسة من وجهين- أحدهما من حيث الحكاية و هذا متعلق بالمحسوسات بالذات و ثانيهما من حيث نفس المحكي- و هذا متعلق بالمحسوس بالعرض و النفسانية من وجه واحد و هو من حيث نفس المحسوسات بالذات، س ره

حكاية[959] و هى نفسانية حقيقة كما أن الصور العقلية من الجواهر المادية كالإنسان و الفرس و الفلك و الكوكب و الماء و النار هى إنسان و فرس و فلك و كوكب و ماء و نار حكاية و هى جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة[960] و هذه الأحكام و أشباهها من عجائب معرفة النفس الآدمية و علم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذى قبل إن شاء الله تعالى

فصل (3) فى أقسام العلوم

لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصورى[961] و الوجود على ثلاثة أقسام[962] تام و مكتف و ناقص.

الأول التام

و هو عالم العقول المحضة[963] و هى الصور المفارقة عن الأبعاد و الأجرام و المواد.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 501[964]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج3 ؛ ص501

و الثانى المكتفى و هو عالم النفوس الحيوانية

و هى الصور المثالية و الأشباح المجردة[965].

و الثالث الناقص

و هو عالم الصور القائمة بالمواد و المتعلقة بها و هى الصور الحسية و أما نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهى لاستغراقها فى الأعدام و الإمكانات و الظلمات لا يستأهل للمعلومية[966] و لوقوع اسم الوجود

---

959 (1) معنى كونها حكاية الوجود دون حقيقته كونها ضعيفة الوجود مشوبة بالعدم- قبال الوجود المنزه عنه نسبة، ط مد

960 (2) يعني أنها من حيث النظر إلى أنفسها و حقائقها لا من حيث إنها أظلال و حكايات عما دونها أجل من أن تكون إنسانا و فرسا إلخ بل أجل من أن تكون جواهر بناء على أن لا ماهية للعقول، س ره

961 (3) الأولى أن يقرأ اللام مكسورة للتعليل و يحتمل أن يكون لما هي لما الرابطة و يكون جوابها مفهوما من قوله المقدم في انقسام العلوم، س ره

962 (4) قد تقدم أن الحق كون العلم الحسي و الخيالي و الوهمي جميعا نوعا واحدا- فالنشأة العلمية نشأتان، ط مد

963 (5) إنما لم يعرف أقسام الوجود أو أقسام العلم اكتفاء بتعريف أقسام العلماء فيما بعد، س ره

964 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.

965 (1) المراد بالنفوس الحيوانية النفوس بعد قطع التعلق عن الأبدان الدنيوية ففي الآخرة لا استكمال لا للنفوس و لا للأشباح و أما النفوس بما هي متعلقة بالأبدان الدنيوية- فهي داخلة في الثالث، س ره

عليها كالزمان و الحركة و لما حققناه أن لا وجود لشيء منها إلا فى آن واحد و الآنات وجودها بالقوة و كل ما لا وجود لشخص منه إلا فى آن واحد و هى الأجسام و الجسمانيات- المادية السائلة الزائلة فى كل آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها فى سائر الآنات و الأوقات فإطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز و التشبيه[٩٦٧] و يصح إطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن المجاز و علامته و إليه أشار أفلاطون بقوله- ما الشيء الكائن و لا وجود له و ما الشيء الموجود و لا كون له لأنه عنى بالأول الماديات و بالثانى المفارقات و بالجملة العوالم فى التحقيق ثلاثة كل منها قسم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 502

من العلم بمعنى الصورة العلمية و لو عدها أحد أربعة نظرا إلى اعتبار الوجود فى هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية[٩٦٨] حيث عدوها من الحضرات الخمسة الإلهية أعنى حضرة الذات و حضرة الأسماء و حضرة الصفات و حضرة الأفعال و حضرة الآثار فلا مشاحة فى ذلك بشرط أن يعلم أنها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية و لا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع.

فعلى هذا يمكن أن يقال المدركات الإمكانية على أربعة أقسام

أحدها تام الوجود و المعلومية

و هى العقول و المعقولات بالفعل[٩٦٩] و هى لشدة وجودها و نوريتها و صفائها برئية عن الأجسام و الأشباح و الأعداد و هى مع كثرتها و وفورها- يوجد بوجود واحد جمعى لا مباينة بين حقائقها إذ كلها مستغرقة فى بحار الإلهية- و إليها أشار بقوله تعالى ما لا تُبْصِرُونَ و لفظ العنصر فى كلام الأوائل إشارة إلى هذا العالم.

و ثانيها عالم النفوس الفلكية و الأشباح المجردة و المثل المقدارية

[٩٧٠] و هى مكتفية بذاتها و بمباديها العقلية إذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الإلهية التامة الوجود ينجبر نقصاناتها و ينخرط معها.

---

[966] (2) أي الأجسام إن قلت الصور العلمية على القواعد المقررة ينبغي أن تكون وجودها لأنفسها لا للمواد فكيف يكون الصور القائمة بالمواد و هي ثالثة الأقسام علما- فعدم الاستيهال للمعلومية لا يختص بنفس المواد الجسمية المستحيلة و أما حديث التبعية للصور المالية المعلقة و المثال النوري كما قال في الإلهيات و سيشير إليه بعد أسطر فيشملهما.
قلت عدها من العلم لعلة لشدة قربها من أفق الصور المحسوسات بالذات التي هي علوم و معلومات بالذات و ذلك لحاجتها إلى أوضاع مواد المحسوسات التي بالمعرض، س ره

[967] (3) أي إطلاق الوجود الصوري النوري لا مطلقة و القرينة عليه قوله بمعنى الصورة العلمية و قوله و لو عدها أحد أربعة نظرا إلى اعتبار الوجود، س ره

[968] (1) تنظير لجعله من الوجود لجعلهم إياها من الحضرات الإلهية و منصات الظهور- و المراد بالآثار هذه الوجودات المتشتة المادية، س ره

[969] (2) سواء كانت معقولاتنا أو معقولات غيرنا، س ره

و ثالثها عالم النفوس الحسية و الملكوت الأسفل و جميع الصور المحسوسة بالفعل

المدركة بواسطة المشاعر و الآلات هى أيضا من الملكوت الأسفل و هى ناقصة الوجود ما دامت كذلك إلا أن يرتفع من هذا العالم و يتجرد إلى عالم الأشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الإنسانية إليها.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 503

و رابعها عالم المواد الجسمانية و صورها السائلة الزائلة

المستحيلة الكائنة الفاسدة و هى فى الموجودية ما بين القوة و الفعل و الثبات و الدثور لأن ثباتها عين الدثور و اجتماعها عين الافتراق و لما كانت الحكمة فى الإيجاد المعرفة و العلم و العلماء بحسب الاحتمال العقلى ثلاثة أقسام.

أحدها تام فى كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة.

و ثانيها مستكف يحتاج إلى التكميل و لكن لا يحتاج إلى أمور زائدة و مكمل من خارج كالنفوس الفلكية و من هذا القسم نفوس الأنبياء ع بحسب الفطرة و لكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الأول.

و ثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج فى التكميل إلى أمور خارجة عن ذاتها- من إنزال الكتب و الرسل و غيرهما أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام توفية للإفاضة و تكميلا للأقسام المحتملة عند العقل و قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله تعالى وَ الصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِراتِ زَجْراً فَالتَّالِياتِ ذِكْراً و بقوله تعالى وَ السَّابِحاتِ سَبْحاً فَالسَّابِقاتِ سَبْقاً فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً و يحتمل أن يكون الترتيب فى الآية[971] الثانية على عكس الترتيب فى الأولى أى من المسبب إلى السبب بأن يكون السابحات- إشارة إلى عالم الأفلاك كما فى قوله تعالى كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ* و السابقات إلى نفوسها- و المدبرات أمرا إلى عقولها التى هى من عالم الأمر الموجودة بأمر الله و قوله كن بل هى نفس الأمر الوارد منه تعالى و لك أن تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية و النفسية و عالم الأجسام النورية و الظلمانية و لما كان عالم المجردات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 504

---

[970] (3) الأول إشارة إلى مذهب المشائين فإن الصور عندهم منطبعة في النفوس المنطبعة و الثاني إلى مذهب الإشراقيين فإنها عندهم قائمة بذواتها و هي عالم المثال، س ره

[971] (1) و الاحتمال الآخر أن يكون السابحات إشارة إلى العقول و السابقات إلى النفوس الكلية من الأفلاك و المدبرات إلى نفوسها المنطبعة لأن العقول أجل من تدبير الكائنات بأن يكون الأمر هو الأمر العام و ذلك كما يقال في اصطلاح الإشراقيين للعقل النور القاهر و للنفس النور المدبر أو السابحات الأعيان الثابتات في المرتبة العلمية- و السابقات العقول و المدبرات مطلق الأفلاك أجسامها و نفوسها، س ره

هو عالم العلم و الحياة أوجد الله تعالى فيه بإزاء كل ما فى عالم الأجسام صورة إدراكية عقلية أو خيالية هى حياته و مرآة مشاهدته[972] و إليهما أشير فى الكتاب الإلهى وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ و لهذا قال أفلاطون الشريف العالم عالمان عالم العقل و فيه المثل العقلية و عالم الحس و فيه الأشباح الحسية و يسمى العالم الأول كليس و العالم الثانى كأيس و نقل أيضا أن للأفلاطون كان تعليمان تعليم كليس و تعليم كأيس و الأول تعليمه للعقليات من طريق الرياضة و التحدس و الثانى تعليمه إياها من طريق الإفادة و الاستفادة الفكريتين و ليسية ذلک العالم[973] إشارة إلى عدم ظهوره على الحواس كما أن أيسية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة و إلا فوجود عالم العقل أصل سائر الوجودات و مقومها و فاعلها و غايتها و إنما خفيت مشاهدتها على الإنسان لفرط ظهورها و احتجابنا عنها لشواغل المواد و يحتمل أن يكون إشارة إلى وحدة ذلک العالم و بساطة ما فيه و كثرة هذا العالم بحسب الأعداد الشخصية و ليعلم أن المثل النورية الأفلاطونية جواهر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 505

فى ذاتها و وجودها و هى أصل جواهر هذا العالم و ماهياتها و هى حقائق هذه المحسوسات المادية و الذى يفيد إثباتها بل إثبات الأشباح المعلقة جميعا غير الذى سبق منا ذكره فى باب إثبات المثل الأفلاطونية هو أنه لا شبهة[974] فى أن فى العالم شيئا محسوسا كالإنسان مثلا مع مادته و عوارضه المخصوصة و هذا هو الإنسان الطبيعى- و قد ثبت أن له وجودا فى الخيال مع مقداره و شكله و خصوصيته على وجه شخصى- و إن لم يكن مادته موجودة فى الخارج و ثبت أيضا أن للعقل أن يدرک الإنسان- بجميع ما فيه من الجوهرية و

---

[972] (1) أي ما به انكشافه و أما المرآة بمعنى آلة اللحاظ لشيء آخر فالأمر بالعكس- إذ الماديات و الصوريات الطبيعة ينبغي أن تكون مراءى لحاظ المجردات و الكليات العقلية و المعتنون بالجزئيات الطبيعة لما جعلوا الكليات و الخياليات مراءى الجزئيات الطبيعية كانت عندهم ضعيفة الوجود مع أنها قوية الوجود في أنفسها و كيف و لها وجودات مبسوطة و وحدات جمعية و غير ذلك، س ره

[973] (2) بل أطلق التشبيه بالليسية على المرتبة الأحدية في الشعر الفارسي-

اين نيست كه هست	و آن هست كه نيست
مينمايد بگذار	مينمايد بطلب

. و حاصل توجيهه قدس سره أن المراد بالليسية عدم الوجود الرابطي من ذلك العالم لنا بما نحن طبيعيون و هنا توجيه آخر و هو أن يكون إشارة إلى عدم وجوده مطلقا إذ هو مندك الإنية لا وجود له بل موجود بوجود الله كنا حروفا عاليات لم نقل-

از وجود خود چونى	نيست از غير خدايم
گشتم تهى	آگهى

. كما أن أيسية الصور المثالية هي أيسيتها المعلومة من خارج فإن الأيس في كلام أفلاطون ناظر إلى عالم الحس، س ره

[974] (1) قد أوردنا على الوجوه المذكورة في بحث المثل أن غاية ما تفيده صدق كل من مفاهيم الإنسان و الفرس و غيرهما على موجود مجرد عقلي و أما كون هذه المفاهيم- ماهيات حقيقية بالنسبة إلى ما تصدق عليه حتى يكون الموجود المجرد الذي يصدق عليه الإنسان فردا عقليا له مثلا فغير لازم و الإشكال بعينه وارد على هذا الوجه المذكور هاهنا- فليراجع تفصيل ما أوردناه هناك، ط مد

الأعضاء و الأشكال و الأوصاف اللازمة و المفارقة[975] لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 506

أوصافه و لا حاجة فى التعقل إلى تجريد ماهيته عن ماهية العوارض بأن يحذف منها ما عداها[976] و إن كان ذلک أيضا ميسرا لكن الواجب فى التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعى الذى لا بد أن يكون فى جهة من جهات هذا العالم المادى- فثبت أن للإنسان وجودا فى الطبيعة المادية و هو لا يكون بذلک الاعتبار معقولا و لا محسوسا و وجودا فى الحس المشترک و الخيال و هو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا و وجودا فى العقل و هو بذلک الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلک ثم لما ظهر لک بالبرهان القطعى أن وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حس و حاس و كذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلى- و يتحد العاقل و المعقول و علم أيضا أن العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلک و لذا الكلام فى الصور المحسوسة الموجودة فى عالم الخيال هى بعينها عين القوة الخيالية و هى لا محالة جوهر و المتحد فى الوجود مع الجوهر جوهر- فللإنسان مثال جوهرى قائم بنفسه فى عالم الأشباح و مثال عقلى جوهرى قائم بذاته فى عالم العقول و هكذا الأمر فى كل موجود طبيعى من الموجودات الطبيعية له ثلاث وجودات[977] أحدها عقلى و ثانيها مثالى و ثالثها مادى و اعلم أن الوجود العقلى من كل نوع لا يمكن أن يكون إلا واحدا غير متعدد و ذلک لأن الحقيقة إذا كانت لها حد واحد نوعى فلا يمكن تعددها إلا من جهة المادة أو من جهة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 507

---

975 (2) المراد بالوصف ما يشمل الوصف الذاتي كما يقال الوصف العنواني إما عين ذات الموضوع أو جزؤه أو خارج منه و باللازم ما لا ينفك عن الشيء مقوما كان أو عارضا- و ذلك لأن التعريف بالأجزاء الخارجية و إن كان جائزا إلا أن المتعارف هو التعريف بالأجزاء العقلية و لم يذكر منها إلا الجوهرية و قوله الأعضاء و الأشكال إشارة إلى ما قال في سفر النفس من صعوبة إدراك الكلي إذ لا بد أن لا يحذف منه شيء من ذاتياته و لوازمه كما قيل

شير بي دم و سر و اشكم كه ديد

فالإنسان المعقول له بصر و عين في مقام ذاته المنزهة هما علمه الحضوري بكل شيء دونه و منها المبصرات و له سمع و أذن فيه و هما علمه الحضوري بكل شيء و منها المسموعات و هكذا حتى المتخيلات و الموهومات- و له يد و هي قدرته النافذة و له بصر و عين في مقام وجوده المشبه و هما كل الأبصار و كل الأعين و قس عليهما الباقي و لكن بشرط أن يلاحظ هذه الأبصار و القوى الأخرى متصلة بالعقل و المعقول متدلية به، س ره

976 (1) إذ قد مر أن مقارنة العوارض كلياتها لا تمنع المعقولية و إن تيسر حذفها أيضا بمقتضى العروض، س ره

977 (2) و الحاصل أن عالم الإبداع و عالم الإنشاء و الاختراع ليسا بعيدين عنك و إن كنت تشاهدهما عن بعد و لست إلا إياهما و لا يبقى لك و لا يفي بك إلا هما سيما الأخير و هو العقل و المعقول و إن كنت في ريب مما تلوناه عليك فتفطن بوجود المعقولات و سعة ذلك الوجود و وحدته الجمعية و نوريته و إنارته الحقائق الخارجية و لا تقصر نظرك على مفاهيمها، س ره

أسباب خارجية اتفاقية و أما الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثرة الأعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما فى الصور الطبيعية أو بواسطة جهات فعلية كما فى الإدراكية التى يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد كالإنسان إذا جردت عن هذا الوجود و عن التمثل الخيالى أيضا فبلغت إلى عالم العقل و وصل أثرها هناك فإذا جردت صورة أخرى من نوعها حتى بلغت فى التجرد إلى ذلك المقام- لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى و لا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر و هكذا فى غيرهما من نوعها سابقا أو لاحقا و إن كان ألف ألف صورة فى هذا المقام فظهر من هذا البيان البرهانى أن لكل نوع طبيعى فى هذا العالم سواء كان متكثر الأفراد الغير المحصورة أو كان نوعا محصورا فى شخص صورة عقلية قائمة بذاتها فى العالم العقلى الربانى كما هو رأى أفلاطون الإلهى و لا أظن أحدا فى هذه الأعصار الطويلة- بعد ذلك العظيم و من يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه و غور مرامه باليقين البرهانى- إلا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين

خاتمة البحث فى شرح ألفاظ مستعملة فى هذا الباب

متقاربة المفهوم يظن بها أنها مترادفة و هى كثيرة.

منها الإدراک و هو اللقاء و الوصول

فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول و حصلتها كان ذلک إدراکا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه فى الحكمة مطابق للمعنى اللغوى[978] بل الإدراک و اللقاء الحقيقى لا يكون إلا هذا اللقاء أى الإدراک العلمى و أما اللقاء الجسمانى فليس هو بلقاء فى الحقيقة و قوله

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 508

تعالى قالَ أَصْحابُ مُوسى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ و قولهم أدرک الغلام و أدركت الجارية إذا بلغا و أدركت الثمرة كلها حقائق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل و المعقول.

و منها الشعور

[978] (1) و لهذا قلنا إن ليس مسألة بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو أبسط و أعلى إلا مسألة العلم لأن الإدراك ليس إلا الوجدان و النيل و وجدان ذلك الوجود النوري للوجودات النورية هو العلم لكنها مجازات حكمية لأن اللقاء الجسماني ليس لقاء حقيقيا إذ اللقاء و الوصول في الأجسام و الجسمانيات إنما هما بأطرافها و بظواهرها و لذا يسمى هذا العالم عند العرفاء فوق الفرق فالدرك الجسماني ليس دركا حقيقيا بخلاف الوصول العقلي و الإدراك العقلي، س ره

و هو إدراک بغیر استثبات و هو أول مراتب وصول العلم إلی القوة العاقلة و کأنه إدراک متزلزل و لهذا لا یقال فی حق الله إنه یشعر بکذا.

و منها التصور

إذا حصل وقوف القوة العاقلة علی المعنی و إدراکه بتمامه فذلک هو التصور و لفظ التصور مشتق من الصورة و هی عند العامة من الناس أنها موضوعة للماهیة الجسمانیة الحاصلة للجسم المشکل و عند الحکماء موضوعة لعدة معان لکنها مشترکة فی معنی واحد هو ما به یصیر الشیء بالفعل هو ذلک الأمر و کذلک الصور العلمیة للأشیاء فإنها هی بعینها حقائقها و ماهیاتها کما عرفت.

و منها الحفظ

فإذا حصلت الصور فی العقل و تأکدت و استحکمت و صارت بحیث لو زالت لتمکنت القوة العاقلة من استرجاعها و استعوادها سمیت تلک الحالة حفظا- و اعلم أن نسبة الحفظ إلی الإدراک کنسبة الفعل إلی القبول فمبدأ الحفظ یغایر مبدأ القبول مغایرة الذاتین أو مغایرة الدرجتین لذات واحدة و الثانی أولی فإن مبادی آثار النفس و صفاتها ترجع إلی حقیقة واحدة.

و قیل لما کان الحفظ مشعرا بالتأکد بعد الضعف لا جرم لا یسمی علم واجب الوجود تعالی حفظا و لأنه إنما یحتاج إلی الحفظ فیما یجوز زواله و لما کان ذلک فی علم الله تعالی محالا لا جرم لا یسمی علمه حفظا.

أقول هذا القول لا یخلو عن تعسف أما أن علمه تعالی لا یسمی بالحفظ فغیر مسلم و المستند قوله تعالی وَ لا یَؤُدُهُ حِفْظُهُما وَ هُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیمُ و قوله إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ و قوله إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ.

لا یقال لیس الکلام فی أن إطلاق الحفظ علیه لم یمکن بل فی أن إطلاق الحفظ علی علمه هل وقع أم لا فلعله یعلم بصفة أو قوة و یحفظها بصفة أو قوة أخری- لأنا نقول علمه تعالی بعینه قدرته و سیأتی أن العالم کله صورة علمه التام

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 509

کما أنه صورة قدرته النافذة فی کل شیء فذاته التی هی عین علمه حفیظ علی کل شیء و مراتب علومه التفصیلیة یحفظ بعضها بعضا لأن علومه فعلیة لا انفعالیة- و أما إشعار مفهوم الحفظ بالتأکد بعد الضعف فغیر معلوم إلا فی بعض المواد الجزئیة- و أما استدلاله بأنه إنما یحتاج إلی الحفظ فیما یجوز زواله إن أراد

بالجواز الإمكان الوقوعی فالحصر ممنوع و إن أراد به الإمكان الذاتی فلا يستلزم ذلک عدم جواز إطلاقه علی علم الله التفصيلی الزائد علی ذاته الثابت فی قلمه الأعلی و اللوح المحفوظ- و المراد بما فی اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ و الزوال بحفظ الله إياها و إدامته لها.

و منها الذكر

و هو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلک المحاولة هو التذكر و عند الحكماء لا بد فی التذكر من وجود جوهر عقلی فيه جميع المعقولات و هو خزانة للقوة العاقلة الإنسانية و اختلفوا فی أن ذاته منفصلة عن ذات النفس الإنسانية أو متصلة اتصالا عقليا- احتجبت عنه النفس إما بسبب اشتغالها بعالم الحس أو لعدم خروجها من القوة إلی الفعل فی باب العقل و المعقول و قد أشرنا إلی لمعة من هذا المقام.

و قد تحير بعض الأكياس كالإمام الرازی و غيره فی باب التذكر فقال إن فی التذكر سرا لا يعلمه إلا الله و هو أنه عبارة عن طلب رجوع تلک الصورة المنمحية الزائلة فتلک الصورة إن كانت مشعورا بها فهی حاضرة حاصلة و الحاصل لا يمكن تحصيله و إن لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لأن طلب ما لا يكون متصورا محال فعلی كلا التقديرين التذكر الذی بمعنی الاسترجاع ممتنع مع أنا نجد من أنفسنا أنا قد نطلبها و نسترجعها قال و هذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفاها.

أقول منشأ تحير هؤلاء القوم فی مثل هذه المطالب إنما هو لأجل عدم تحقيقهم أمر الوجود الذی هو أظهر الأشياء و عند هذا الرجل أنه مفهوم عقلی- من المعقولات الثانية و لا يكون شیء منها أشد و شیء أضعف و لا أيضا أن لشیء

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 510

واحد أنحاء من الوجود بعضها أقوی من بعض و كذا العلم الذی هو من باب الوجود- لا من باب النسب و اعلم أن هذه الشبهة مع أنها علی الطريقة التی اخترناه من أن الإدراک العقلی إنما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذی هو صورة الموجودات- أو وجدت فيه صور الموجودات أصعب انحلالا[979] لكن مع ذلک منحلة بفضل الله تعالی و هو أن النفس ذات مقامات متعددة و نشآت مختلفة نشأة الحس و نشأة الخيال و نشأة العقل- و هذه النفوس أيضا متفاوتة قوة و ضعفا و كمالا و نقصا و أقوی النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة

[979] (1) فإن الزوال كيف يكون فضلا عن الاسترجاع و لا حالة انتظارية للعقل الفعال- و حكم أحد المتحدين حكم الآخر، س ره

و بعضها دون ذلک و بعضها فی الدناءة بحیث لا یحضرها بالفعل إلا نشأة الحس- مع ما یصحبها من نشأة الخیال شیء ضعیف خیالی فضلا عن حضور معقول من الصور فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس المتوسطة فی القوة و الکمال إذا اتصلت بعالم العقل- خرجت عن نشأة الحس و دبرت البدن ببعض قواها الطبیعیة و إذا رجعت إلی عالم الحس غابت عن نشأتها العقلیة و یبقی معها شیء کخیال ضعیف منها[٩٨٠] و بذلک الخیال الضعیف مع بقاء ملکة الاسترجاع و استعداد الاتصال یمکنها التذکر لما تجلی لها من حقیقة ذاتها و تمام جوهرها العقلی و قوله إن لم یکن الصورة- التی یرید استرجاعها متصورة لم یمکن استرجاعها إن أراد بعدم تصورها کونها غیر متصورة لا بالکنه و لا بوجه الحکایة و لا حصلت أیضا القوة الاستعدادیة القریبة لحصولها- فمسلم أن مثلها غیر ممکن الاسترجاع لها و لیس الکلام فی مثلها و إن أراد بذلک کونها متصورة بالکنه و إن تصورت بوجه التخیل و التمثل و قد حصلت لها ملکة المراجعة إلی الخزانة فغیر مسلم و هذا القائل إنما صعب علیه تحقیق هذا المقام و أمثاله بناء علی أنه اعتقد أن اکتساب التصورات مطلقا مستحیل سواء کان

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 511

أولا و بالتفکر أو ثانیا و بالتذکر بناء علی شبهة مغالطیة له زعمها حجة برهانیة و نحن قد فککنا عقدة ذلک الإعضال بعون الله تعالی.

و منها الذکر الصورة الزائلة

إذا عادت و حضرت سمی وجدانها ذکرا و إن لم یکن الإدراک مسبوقا بالزوال لم یسم ذکرا

و لهذا قال الله تعالی: یعلم أنی لست أذکره و کیف أذکره إذ لست أنساه

قال صاحب المباحث بعد إعادة شبهته التی أصر علیها فی أنها غیر ممکنة الانحلال- و هاهنا سر آخر و هو أنک لما عجزت عن إدراک ماهیة التذکر و الذکر مع أنه صفتک و تجد من نفسک جملة أنه یمکنک الذکر فأنی یمکنک الوقوف علی کنه المذکور مع أنه أبعد الأشیاء مناسبة منک فسبحان من جعل أظهر الأشیاء أخفاها أقول بعد ما علمت وجه انحلال تلک الشبهة اعلم أن الله أقرب الأشیاء إلینا- من جهة أصل ذواتنا و إنما خلقنا و هدانا لنتوسل إلی معرفته و نصل إلی دار کرامته- و نشاهد حضرة إلهیته و نطالع صفات جماله

---

980 (2) کما من تعقل نور الأنوار و نور القهار کخیال النور الشمسي و من الوحدة و البساطة کخیال النقطة و من الحیطة و السعة کخیال المنبسط الکمي و هکذا یمکن أن یقال المعقولات حاضرة في العقل البسیط یرید أن یسترجعها إلی العقل التفصیلي و یصورها في الخیال و الحس، س ره

و جلاله و لأجل ذلک بعث الأنبياء و أنزل الكتب من السماء لا لأن تكون أبعد الأبعدين و أشقى الأشقياء المتحيرين الشاكين.

و منها المعرفة

و قد اختلفت الأقوال فی تفسيرها فمنهم من قال إنها إدراک الجزئيات و العلم إدراک الكليات[٩٨١] و آخرون قالوا إنها التصور و العلم هو التصديق[٩٨٢] و هؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبة من العلم قالوا لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة[٩٨٣] و أما تصور حقيقة

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 512

الواجب فأمر فوق الطاقة البشرية لأن الشیء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته[٩٨٤] فعلى هذا الطريق كل عارف عالم و لا عكس و لذلک كان الرجل لا يسمى عارفا- إلا إذا توغل فی ميادين العلم و ترقى من مطالعها إلى مقاطعها و من مباديها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية و قال آخرون من أدرک شيئا و انحفظ أثره فی نفسه[٩٨٥] ثم أدرک ذلک الشیء ثانيا و عرف أن هذا ذاک الذی قد أدركه أولا فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول بقدم الأرواح و منهم من يقول بتقدمها على الأشباح[٩٨٦] و يقول إنها هی الذر المستخرج من صلب آدم ع و إنها أقرت بالإلهية[٩٨٧] و اعترفت بالربوبية إلا أنها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها و إذا عادت إلى أنفسها متخلصة من ظلمة البدن و هاوية الجسم عرفت أنها كانت عارفة- فلا جرم سمى هذا الإدراک عرفانا.

و منها الفهم

و هو تصور الشیء من لفظ المخاطب و الإفهام و هو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

---

981 (1) إن حملت على الجزئيات المجردة كان العرفان الشهودي أعظم رتبة من العالم كتاليه، س ره

982 (2)

\iُ و يمكن أن يستدل عليه بقوله ع: أول الدين معرفة الله و كمال المعرفة التصديق به\E

إذ جعلها ع مقابلة للتصديق، س ره

983 (3) و كذا تصديقنا بوجود هذه الموجودات سهل يسير و أما تصور ماهياتها فهو صعب عسير، س ره

984 (1) ليس المراد بالمعرفة التصور و إن كان هذا هو المفروض لأن مطلب الماهية طلب التصور بل المراد أن الشيء ما لم يصدق بهليته البسيطة لا يطلب ماهية فإن مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقة، س ره

985 (2) أي لا نفسه و الأظهر أن يقال و غاب ذلك الشيء و انحفظ أثره، س ره

986 (3) مع حدوثها و توقيتها كألفي عام نجومي متمسكا بظاهر

\iُ قوله ع: خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام\E

و ذلك التقدم للتصديق بموطن العهد و الميثاق المذكور في الكتاب المأثور من السنة لكن يرد عليهم بعلاوة ما ورد على القول بقدم الأرواح الجزئية هوياتها- عدم المخصص للحدوث، س ره

987 (4) إقرارهم عدم وجود ماهياتهم بوجوداتها المتشتة بل كانت موجودة بوجود الله و بوجود علومه التفصيلية فكانوا مهللين مسبحين ناطقين بأن العظمة لله و الملك له و الحمد له و نسيانهم ابتلاءهم بالطبيعة و لوازمها و تكونهم بالأكوان المتشتة الغاسقة، س ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 513

و منها الفقه و هو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامک أى وقفت على غرضک من هذا الخطاب قال تعالى لا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا لأن كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات و الشهوات فما كانوا يقفون على ما فى كتاب الله من المعارف الحقيقية[988] لا جرم أفصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الأصلى من إنزال ذلک الكتاب.

و منها العقل

و يقال على أنحاء كثيرة كما أشير إليه.

أحدها الشىء الذى به يقول الجمهور فى الإنسان إنه عاقل و هو العلم بمصالح الأمور و منافعها و مضارها و حسن أفعالها و قبحها.

و الثانى العقل الذى يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم به كقولهم هذا ما يوجبه العقل و ينفيه العقل.

و الثالث ما ذكره الفلاسفة فى كتب البرهان[989].

و الرابع ما يذكر فى كتب الأخلاق المسمى بالعقل العملى.

و الخامس العقل الذى يذكر فى كتاب النفس فى أحوال الناطقة و درجاتها.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 514

و السادس العقل الذى يذكر فى العلم الإلهى و ما بعد الطبيعة و قد مر بيان بعض هذه المعانى.

و منها الحكمة

و هى أيضا تطلق على معان فتارة يطلق اسمها لكل علم حسن و عمل صالح و هو بالعلم العملى أخص منه بالعلم النظرى[990] و تارة تطلق على نفس العمل فى كثير من الاستعمالات و فيها يقال أحكم العمل إحكاما إذا

---

988 (1) فلم يفقهوا أن الغرض من قوله تعالى\i أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها\E أن العطيات بقدر القابليات من المواد و الماهيات و من قوله\i مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ\E الآية أن نوره العقل بالفعل الذي في العقل بالملكة الذي في الهيولاني أو العقل الكلي الذي في النفس الكلية التي في الطبع الكلي إلى غير ذلك، س ره

989 (2) قد مرت المعاني في هذه المرحلة غير هذا المعنى 513 و قد فسره في أوائل مفاتيح الغيب بأنه يعني به قوة النفس التي يحصل به للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس و فكر بل بالطبع و الفطرة انتهى و لعلك تقول ليس هذا معنى آخر سوى العقل بالملكة إن أريد القوة بمعنى مبدإ التغير أو سوى الهيولاني إن أريد القوة بمعنى التهيؤ فأقول أرادوا جوده تهيؤ لحصولها و هي متفاوتة في النفوس، س ره

أتقنه و حكم بهذا حكما[991] و الحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد و رعاية مصالحهم فى الحال أو فى المال و من العباد أيضا كذلک ثم قد حدت الحكمة بأقوال مختلفة.

فقيل هى معرفة الأشياء و هذا إشارة إلى أن إدراک الجزئيات لا كمال فيه- لأنها إدراكات متغيرة فأما إدراک الحقائق و الماهيات فإنها باقية مصونة عن التغير و النسخ و هى المسماة بأم الكتاب فى قوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ.

و قيل الحكمة هى الإتيان بالفعل الذى له عاقبة محمودة.

و قيل هى الاقتداء بالخالق تعالى فى السياسة بقدر الطاقة البشرية و قالت الفلاسفة الحكمة هى التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية أعنى فى العلم و العمل و ذلک بأن يجتهد الإنسان فى أن ينزه علمه عن الجهل و فعله عن الجور و جوده عن البخل و التبذير و عفته عن الفجور و الخمود و غضبه عن التهور و الجبن و حلمه عن البطالة و الجسارة و حياءه عن الوقاحة و التعطيل و محبته عن الغلو و التقصير و بالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف قائما بحق الله و حقوق خلقه.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 515

و منها الدراية

و هى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة و هو تقديم المقدمات و استعمال الروية و أصله من باب دريت الصيد و لذا قيل لا يصح إطلاقه على الله- لامتناع الفكر و الحيلة عليه تعالى

و منها الذهن

و هو قوة النفس على اكتساب العلوم التى هى غير حاصلة- و الوجود الذهنى غير وجود الذهن[992] فإن الذهن فى نفسه من الأمور الخارجية- و ما يوجد فيه بوجود مطابق لما فى الخارج و محاک له يقال له الوجود الذهنى لذلک الشيء و هو الوجود للشيء الذى لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجى- و تحقيق الكلام فيه[993] أن الله تعالى خلق الروح الإنسانى خاليا عن تحقق الأشياء فيه و عن العلم بها كما قال تعالى أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً لكنه ما خلقه إلا للمعرفة و الطاعة وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ و لو لم يكن خلق الروح الإنسانى لأجل معرفة حقائق الأشياء كما هى لوجب أن يكون فى أول

---

990 (1) لظاهر لفظ الحسن و صريح لفظ العمل، س ره

991 (2) ليس هذا من الحكمة كما لا يخفى من المراد حكم و علم قبل إحكام العمل و إتقانه به، س ره

992 (1) يعني لا تتوهمن من إطلاق الوجود الذهني أن وجود نفس الذهن أيضا وجود ذهني أي منسوب إلى الذهن، س ره

993 (2) أي في للذهن قوة على اكتساب العلوم أي جوده التهيؤ على اكتساب العقائد و الآراء، س ره

الفطرة أحد تلک الأشياء بالفعل لا أنها خالية من الكل كما أن الهيولى لما خلقت لأن يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت فى أصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فهكذا الروح الإنسانى و إن كان فى أول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق و تتصل بها كلها فالعرفان بالله و ملكوته و آياته هو الغاية و التعبد هو التقرب إليه و السلوک نحوه و أن كانت العبادة أيضا مشروطة به نتيجة له[994] كما قال تعالى أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي فالعلم هو الأول و الآخر و المبدأ و الغاية فلا بد للنفس من أن تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف و العلوم و ذلک التمكن هو هيئة استعدادية للنفس لتحصيل هذه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 516

المعارف و هى الذهن.

و منها الفكر

و هو انتقال النفس من المعلومات التصورية و التصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة و تخصيص جريان الفكر فى باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق و فى بعض كتب الشيخ الرئيس أن الفكر فى استنزال العلوم من عند الله يجرى مجرى التضرع فى استنزال النعم و الحاجات من عنده قال أيضا فى بعض رسائله إن القوة العقلية إذا اشتاقت إلى شىء من الصور العقلية تضرعت بالطبع إلى المبدإ الوهاب فإن فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المئونة و إلا فرغت إلى حركات من قوى أخرى من شأنها أن تعدها لقبول الفيض للمشاكلة بين النفس و بين شىء من الصور التى فى عالم الفيض فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس كما فى قوله تعالى- وَ عَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ الآية.

و منها الحدس

و لا شک أن الفكر لا يتم إلا بوجدان شىء متوسط بين طرفى المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة و كذا ما يجرى مجراه فى باب الحدود للتصور لما تقرر أن الحد و البرهان متشاركان فى الأطراف و الحدود و النفس حالكونها جاهلة كأنها واقعة فى ظلمة ظلماء فلا بد من قائد يقودها أو روزنة يضىء لها موضع قدمها و ذلک الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين و تلک الروزنة هو التحدس بذلک دفعة فاستعداد النفس لوجدان ذلک المتوسط بالتحدس هو الحدس.

و منها الذكاء

---

994 (3) الأولى و منتجة له كما لا يخفى، س ره

و هو شدة هذا الحدس و كماله و بلوغه و غايته القصوى هو القوة القدسية التى وقع فى وصفها قوله تعالى يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ و ذلک لأن الذكاء هو الإمضاء فى الأمور و سرعة القطع بالحق و أصله من ذكت النار و ذكى الذبح و شاة مذكاة أى يدرک ذبحها بحدة السكين.

و منها الفطنة

و هى عبارة عن التنبه بشىء قصد تعريفه و لذلک فإنها تستعمل فى الأكثر فى استنباط الأحاجى و الألغار.

و منها الخاطر

الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل و فى الحقيقة ذلک

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 517

المعلوم هو الخاطر بالبال و الحاضر فى النفس و لذلک يقال هذا خطر ببالى إلا أن النفس لما كانت محلا لذلک المعنى الخاطر جعلت خاطرا تسمية للمحل باسم الحال.

و منها الوهم

و هو الاعتقاد المرجوح و قد يقال إنه عبارة عن الحكم بأمور جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الأم و عداوة الذئب و قد يطلق على القوة التى تدرک هذا المعنى و هى الواهمة و اعلم أن الواهمة عندنا ليست جوهرا مباينا للعقل و الخيال[995] بل هى عقل مضاف إلى صورة الخيال و الحس و كذا مدركات الواهمة معقولات مضافة إلى الأمور الجزئية- المحسوسة أو الخيالية إذ العوالم منحصرة فى الثلاثة فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها- صارت عقلا مجردا عن الوهم و عن النسبة إلى الأجسام و كذا الموهومات إذا صحت و زالت عنها الإضافات صارت معقولات محضة و بالجملة الوهم ليس إلا نحو توجه العقل إلى الجسم و انفعاله عنه و الموهوم ليس إلا معنى معقولا مضافا إلى مادة مخصوصة.

و منها الظن

---

[995] (1) قد تقدم الكلام فيه، ط مد

و هو الاعتقاد الراجح و هو متفاوت الدرجات قوة و ضعفا ثم إن المتناهى فى القوة قد يطلق عليه اسم العلم[996] فلا جرم قد يطلق على العلم أيضا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 518

اسم الظن كما قاله المفسرون فى قوله تعالى يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ و لهم فى ذلک وجهان أحدهما التنبيه على أن علم أكثر الناس ما داموا فى الدنيا بالإضافة إلى علوم من فى الآخرة كالظن فى جنب العلم الثانى أن العلم الحقيقى فى الدنيا- لا يكاد يحصل إلا للنبيين و الصديقين الذين ذكرهم الله فى قوله الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتابُوا و منها علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين فالأول التصديق بالأمور النظرية الكلية مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للأعمى و ثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر و الثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلى الذى هو كل المعقولات و لا يوجد له مثال فى عالم الحس لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين فى الجسمانيات و منها البداهة و هى المعرفة الحاصلة للنفس فى أول الفطرة من المعارف العامية التى يشترک فى إدراكها جميع الناس و منها الأوليات و هى البديهيات بعينها إلا أنها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شىء آخر كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلک سوى تصور الطرفين و النسبة و منها الخيال و هو عبارة عن الصورة الباقية فى النفس بعد غيبوبة المحسوس- سواء كانت فى المنام أو فى اليقظة و عندنا أن تلک الصور ليست موجودة فى هذا العالم و لا منطبعة فى قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة أنها مرتسمة فى مؤخر التجويف الأول من الدماغ و ليست أيضا منفصلة عن النفس موجودة فى عالم المثال المطلق- كما رآه الإشراقيون بل هى موجودة فى عالم النفس الإنسانية مقيدة متصلة بها قائمة بإقامتها محفوظة ما دامت تحفظها فإذا ذهلت عنها غابت ثم إذا استرجعتها وجدت متمثلة بين يديها و القوة الخيالية المدركة لها أيضا جوهر مجرد عن هذا العالم- و أجسامه و أعراضه و هى من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس و درجة العقل فإن النفس مع أنها بسيطة الجوهر فإنها ذات نشآت و مقامات بعضها أعلى من بعض و هى بحسب كل منها فى عالم آخر.

و منها الروية

---

996 (2) قد حد العلم بأنه الاعتقاد المانع من النقيض كما حد الظن بأنه الاعتقاد الراجح- غير المانع من النقيض و اليقين بأنه الاعتقاد بأن كذا كذا مع الاعتقاد بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا بالفعل أو بالقوة القريبة و قد ذكر القدماء من المنطقيين أن لا علم إلا اليقين و أن ما عدا اليقين ظن و الحق معهم لأن حد العلم إذا أخذ بحقيقة معنى الكلمة- إنما يصدق على الاعتقاد الكذائي إذا كان مع التصديق بالجانب الموافق تصديق بامتناع الجانب المخالف و إلا كان الجانب المخالف ممكنا غير ممنوع و هذا خلف و لازم ذلك كون التصديق في الجانب الموافق تصديقا بضرورة النسبة و إلا كان ممكنا فكان الجانب الموافق أيضا ممكنا و قد فرض امتناعه هذا خلف فلا علم إلا مع الاعتقاد بضرورة الجانب الموافق و امتناع الجانب المخالف و هو اليقين و أما تقسيم المتأخرين من المنطقيين العلم إلى قطع و جهل مركب و يقين و غيرها فهو خطأ منهم، ط مد

و هی ما کان من المعرفة بعد فکر کثیر و هی من روی.

و منها الکیاسة

و هی تمکن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص

و لهذا

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج3، ص: 519

قال النبی ص: الکیس من دان نفسه و عمل لما بعد الموت

و ذلک لأنه لا خیر یصل إلیه الإنسان أفضل مما بعد الموت.

و منها الخبر بالضم

و هو معرفة یتوصل إلیها بطریق التجربة و التفتیش.

و منها الرأی

و هو إجالة الخاطر فی المقدمات التی یرجی منها إنتاج المطلوب- و قد یقال للقضیة المنتجة من الرأی رأی و الرأی للفکرة کالآلة للصانع و لهذا قیل إیاک و الرأی الفطیر و قیل دع الرأی الغب.

و منها الفراسة

و هی الاستدلال بالخلق الظاهر علی الخلق الباطن و قد نبه الله تعالی علیه بقوله إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِینَ و قوله تَعْرِفُهُمْ بِسِیماهُمْ و قوله وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِی لَحْنِ الْقَوْلِ و اشتقاقه من فرس السبع الشاة فکان الفراسة اختلاس المعارف و ذلک ضربان ضرب یحصل للإنسان عن خاطر لا یعرف له سبب- و ذلک ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحی و إیاه عنی رسول الله ص بقوله کما هو المشهور

: إن من أمتی لمحدثین

و بقوله ص: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ینظر بنور الله

و يسمى ذلک نفثا فی الروع و ضرب آخر ما يكون بصناعة و تعلم و هی الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة و قال أهل المعرفة فی قوله تعالى أ فَمَنْ كانَ عَلى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ يَتْلُوهُ شاهِدٌ إن البينة هو القسم الأول و هو الإشارة إلى صفاء جوهر الروح و الشاهد هو القسم الثانی و هو الاستدلال بالأشكال على الأحوال