الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة

نویسنده: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم

تاریخ وفات مؤلف: 1050 ه. ق

موضوع: حکمت متعالیه

زبان: عربی

تعداد جلد: 9

ناشر: دار إحیاء التراث العربی

مکان چاپ: بیروت

سال چاپ: 1981 م

نوبت چاپ: سوم

الجزء الرابع

[السفر الثانی]

بسم الله الرحمن الرحیم

المرحلة فی علم الطبیعی

إن الترتيب الطبيعي و إن استدعى تقديم[1] مباحث الجواهر و أقسامها- على مباحث الأعراض و أقسامها لكن أخرنا البحث عن الجواهر لوجهين أحدهما أن أكثر أحوالها لا يبرهن إلا بأصول مقررة في أحكام الأعراض.

و ثانيهما أن معرفتها[2] شديدة المناسبة لأن يقع في العلم الإلهي و علم

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 3

المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء و أعيانها دون أن يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات و المفهومات العامة و أقسامها الأولية فلهذين الوجهين قدمنا أحكام الأعراض على مباحث الجواهر و فيها مقدمة و فنون

أما المقدمة ففي بيان عدد المقولات

و هي عند الفلاسفة عشرة الجوهر و التسعة الباقية العرضية و هي الكم و الكيف و الإضافة و الأين و الوضع و متى و الملك و أن يفعل و أن ينفعل.

و فيها مباحث أربعة أحدها إثبات أن كلا منها جنس لما تحته و هو لا يظهر إلا بخمسة أمور- الأول اشتراك الأقسام التي جعلت تحت كل من هذه العشرة في معنى و ما هو أقل ما يجب في الجنس.

الثاني أن يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لأن السلوب لا تكون أجناسا للموجودات اللهم إلا أن يكون عنوانات يشار بها إلى معاني كلية- كما في الجوهر و الكيف.

الثالث أن يكون الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك- إذ التشكيك عندنا لا يكون إلا في الوجودات لا في الماهيات و الوجود غير داخل في الماهيات.

الرابع أن يكون داخلا فيما تحتها من الأنواع لا أعراضا خارجا الخامس أن يكون تمام الماهية الجزء المشترك بينهما و ثانيها أن هذه العشرة لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس و لم يوجد في كلام الأقدمين برهان على هذا.

---

[1] (1) تأخير مباحث الجواهر عن مباحث الأعراض لا يوجب أن يقع معرفتها في العلم الإلهي و إن اقتضى وقوع معرفتها قريبا من العلم الإلهي و متصلا به و لعل المراد ذلك فتأمل، الأستاذ الأستاذ

[2] (2) قوله معرفتها أي معرفة الجواهر بكونها متبوعة للأعراض شديدة المناسبة لأن يقع في فن الربوبيات دون الفلسفة الأولى فإن ذوات الأشياء و أعيانها متبوعة لمفهوماتها- فالأعراض نسبتها إلى الجواهر نسبة المفاهيم إلى الذوات و نسبة العلم بالأعراض إلى العلم بالجواهر نسبة الفلسفة الباحثة عن الكليات و المفهومات العامة إلى العلم الإلهي الباحث عن ذوات الأشياء و أعيانها فكما يقدم الفلسفة المذكورة على الإلهي كذلك قدم المصنف قدس سره- علم الأعراض و مباحثها على علم الجواهر و مباحثها، الأستاذ محمد إسماعيل

بل الشيخ حكى أن من الناس من زعم أن الفعل و الانفعال هما نفس الكيفية و هذا فاسد لأن التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كل مسخن متسخنا و لكانت الحركة متسخنا و هو باطل.

و أما التسخن و التسود فهو طلب السخونة و طلب السواد و طلب الشيء يستحيل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 4

أن يكون ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طلبا لنفسه و من الناس من جعل المقولات أربعا الجوهر و الكم و الكيف و جعل النسبة جنسا للسبعة الباقية و وافقهم صاحب البصائر[3] و صاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الأربعة و الحركة و له حجة على الحصر فيها سننقلها أولا ثم نبين وجه الخلل فيها [قال فيها] و لما حصرنا المقولات المشهورة فى خمسة وجدنا بعد ذلك فى موضع لصاحب البصائر حصرها فى أربع و هى الأربعة المذكورة قال و إذا اعتبرت الحصر الذى ذكره لا تجده صحيحا فإن الحركة لم تدخل تحت الجوهر لأنها عرض و لا تحت الكم لأنها ليست نفس الكم- و إن كان لها تقدير و لا يلزم من كون الشيء متقدرا كونه كما بذاته و ليست بكيف- فإن الكيفية هيئة قارة لا تقتضى القسمة و لا النسبة لذاتها و إن عرض لها النسبة إلى المحل.

عقدة و حل-

أقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض فى التسع حيث إنهم يجعلوا الحركة مقولة أخرى فهذه عقدة على القائلين لكل من المذهبين فيجب دفعها و الحل أن الحركة هى عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجى الوجود و لا ماهية له إلا الكون المذكور و الوجود خارج عن الماهيات الجوهرية و العرضية و الطبيعة التى يلحقها الجنسية لا يجوز أن يكون خارجا عن ماهية الأنواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن أن تكون مقولة و الذى يذكر فى مباحث الحركة أن وحدتها قد تكون جنسية و نوعية و شخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به.

ثم قال فإذن الأقرب لمن يريد أن يحصر المقولات فى الخمسة أن يقول الماهية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 5

[3] (1) هو ابن سهلان الساوجي على ما سمعت عن الأستاذ و سألته عن اسمه فقال ما أعلم صحيح،

التى هى وراء الوجود إما أن يكون جوهرا أو غير جوهر و هو الهيئة فهى إما أن يتصور ثباتها أو لا يتصور فإن لم يتصور ثباتها فهى الحركة و إن تصور ثباتها فإما أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها فهى الإضافة و إما أن يعقل دون ذلک فإما أن يوجب المساواة و اللامساواة و التجزى أو لا فإن أوجب فهو الكم و إلا فهو الكيف فالكيف قد وقع فى آخر التقسيم و له مميزات عن كل واحد من أطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر و من حيث إنها قارة امتاز عن الحركة و من حيث إنها لا تحتاج فى تصوره إلى تصور أمر خارج عنه و عن موضوعه امتاز عن الإضافة و من حيث إنها لا تحوج إلى اعتبار تجز امتاز عن الكم و اشتمل تعريفه على جميع أمور يفصله عن المشاركات الأربعة فهذا هو بيان الحصر فى الخمسة ثم أخذ فى بيان أن متى و الأين و غيرهما لا يعقل إلا مع النسبة و ساق الكلام فى واحد واحد إلى آخر هذا الكلام.

بحث آخر معه اعلم أن النسبة ليست أمرا مستقل الماهية يمكن تعقلها من حيث هى هى مع قطع النظر عن المنسوب و المنسوب إليه و لا أيضا يمكن تجريدها فى العقل عن المنتسبين و كل ما لم يمكن تجريدها لا فى الخارج و لا فى العقل عن شىء و لا أيضا يمكن اعتبارها من حيث هى معزولا فيه النظر عما عداه فلا يمكن أخذه طبيعة محمولة على جزئيات لها إلا مع ذلک الشىء فالنسبة لا تكون جنسا أو نوعا محمولا على ما تحتها إلا مأخوذا معها جنس ما هى نسبة له أو نوعه فكون النسبة جنسا أو نوعا أو شخصا لا يستصح و لا يستقيم إلا بأن يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة[4] أحد هذه الأمور.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 6

فإذا تقرر هذا فنقول النسبة المكانية و هى الأين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يؤخذ معها المكان من النسب و كذا مقولة متى و هى نسبة الشىء إلى الزمان يصح وقوعها باعتبار أخذها مع الزمان جنسا لكل نسبة يؤخذ معها نوعا من الزمان فيكون تلک النسب المأخوذة مع الأنواع أنواعا لمتى و ما يؤخذ معها أشخاص الزمان أشخاصا- مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلک الأشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فإذا لو وجد لهذه المعانى السبعة التى تحصلت باعتبارها ماهيات النسب السبع معنى جامع مشترک متواطىء داخل فى قوامها لأمكن القول بأن النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلک المعنى جنسا فرضا للزمان و المكان و لنفس الأجزاء التى لذوات الأوضاع و نفس الكيفية التى فى أن ينفعل و أن يفعل و كذا للجوهر باعتبار نسبة

[4] (1) يرد عليه أن ما ذكره لو تم يقتضي أن يكون ذو النسبة من المقولات السبعة النسبية مقولة و جنسا عاليا حتى يصح و يستقيم جعل نسبته مقولة و جنسا عاليا و ليس كذلك فعلى ما ذكره لا وجه لجعل أين و هو النسبة إلى المكان مقولة إذ ليس المكان الذي هو ذو النسبة مقولة و كذا لا يصح جعل متى و هو النسبة إلى الزمان مقولة إذ ليس الزمان مقولة و هكذا القياس في الخمسة الباقية من المقولات النسبية- اللهم إلا أن يقال إنها أي المقولات تابعة لما هي النسبة له في الجنسية في الجملة و أما كونها مقولة فبالاتفاق و الإجمال أنه لا يوجد لما هي نسبة ذاتي تشترك فيه فتأمل فيه، الأستاذ الأستاذ

الإضافة و كذا لأطراف الملک کالقمیص و العمامة و منهم من جعل المضاف جنسا للستة الباقیة النسبیة- و الشیخ أبطل ذلک القول بأن کون الشیء منسوبا و إن استلزم کونه مضافا لکن الثانی عارض للأول غیر داخل فی تلک الستة فإن کون الشیء فی الدار مثلا هی نسبته التی هو بها أین و هذه النسبة لیست إضافة بل أینا.

ثم إذا اعتبرت التکریر وجدت الموصوف بالأین یعرض له من حیث هو ذو أین- أن یصیر معقول الماهیة بالقیاس إلی ما هو فیه من حیث هو محوی و ذلک حاو لا من حیث هو أین فقط بل من حیث هو محوی و ذلک حاویة فیعرض له الإضافة و کما أن کون الشیء بیاضا شیء و کونه لذی البیاض شیء آخر کذلک کون الشیء فی مکان شیء و کونه ماهیة مقولة بالقیاس إلی غیره شیء آخر و الأول موضوع للثانی من حیث أن یصیر النسبة شاملة للطرفین الحاوی و المحوی و هذا معنی قولهم إن النسبة تکون لطرف واحد و الإضافة للطرفین.

و ثالثها أنه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة و الشیخ احتج علی ذلک بحجة ضعیفة اعترف برداءتها و لذلک طویناها فإن قیل هنا أمور خارجة عن العشرة کالوحدة و النقطة و الآن الوجود و الشیئیة و الحرکة و الاعتبارات العامة و کذلک الفصول

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 7

البسیطة و مفهوم المشتقات کالأبیض و الحار و أمثالهما و کذلک الأعدام کالعمی و الجهل قلنا أما الأعدام بما هی عدم فیجب خروجها لأن کلامنا من الأمور الوجودیة و هی من جهة ملکاتها کالعلم و البصر ملحقة بالملکات بالعرض و کلامنا فیما بالذات- و کذلک حکم المشتقات و المرکبات لأن الوحدة معتبرة فی تقسیم الممکن إلی هذه العشرة کما أن الوجود معتبر و أما خروج نفس الوجود فلأن الکلام فی الماهیات و الوجود خارج عنها کما علمت و أما الوحدة فهی عندنا نفس الوجود کما علمت و أما النقطة فهی عدمیة و أما الحرکة فهی نحو من الوجود کما أشرنا إلیه و أما الفصول البسیطة فهی بالحقیقة عبارة عن الوجودات الخاصة للماهیات النوعیة و أما الشیئیة و الممکنیة من الأمور الشاملة فلا تحصل لها إلا بالخصوصیات.

قال الإمام الرازی لقائل أن یقول إن الوحدة و النقطة داخلتان فی مقولة الکیف- لأنهما عرض لا یتوقف تصوره علی تصور شیء خارج عن حامله و لا یقتضی قسمه و لا نسبه فی أجزاء حامله و الشیخ لم یتعرض لإبطال هذا الوجه أقول قد علم وجه اندفاعه.

و اعلم أن الشيخ حكى عن بعضهم إدخالهما فى الكم ثم أبطل ذلک بأن الكم- ما يقبل المساواة و المفاوتة لذاته و ذلک لا يحمل عليهما[5] و حكى عن قوم أنهم أبطلوا ذلک بأن الوحدة مبدأ للكم المنفصل و النقطة مبدأ للكم المتصل و المبدأ خارج عن ذى المبدإ و إلا لكان مبدأ نفسه ثم أبطل هذا الإبطال بأن الوحدة ليست مبدأ إلا لقسم من الكم و هو المنفصل و النقطة إن ثبت مبدئيتها فهى ليست أيضا مبدأ إلا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدأ لبعض الأنواع أن يصير مبدأ لنفسه و حكى عن آخرين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 8

أنهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هى طرف من المضاف و من حيث هى هيئة ما من الكيف و ذلک باطل لأن الماهية الواحدة يستحيل أن يتقوم بجنس و بما ليس ذلک الجنس.

و الشيخ قد سلم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر و ذلک لا يناقض دعوى عشرية الأجناس العالية فإن الدعوى أن كل ما كانت له ماهية متحصلة من جنس و فصل فهو تحت إحدى هذه المقولات فالبسائط كنفس الأجناس العالية و الفصول الأخيرة و الأنواع البسيطة و الهويات الشخصية خروجها غير قادح فى الحصر كما أن من ادعى أن أهل المدينة عشرة أقوام فإذا وجدنا أقواما بدأة غير متمدنين لم يقدح ذلک فى دعوى عشرية المدينين.

و رابعها عن كيفية انقسام هذه المقولات إلى أنواعها فلا بد من تحقيق أن تقسيمها إلى أقسامها هل هى بالفصول أو بالعوارض و تقسيمها إلى العوارض أيضا قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول كما إذا قسمنا الحيوان إلى قابل العلم و غير قابل العلم- فإنه يطابق لتقسيمه إلى الناطق و غير الناطق و قد لا يكون كتقسيم الحيوان إلى الذكر و الأنثى

الفن الأول فى مقولة الكم و إثبات وجودها و وجود أقسامها و إثبات عرضيتها و فيه فصول

فصل (1) فى تعديد الخواص التى بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق و هى ثلاث

الأولى التقدير و المساواة و المفاوتة

و هى أمور إضافية لكن عروضها للأشياء من جهة أنها كم أو ذو كمية لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة أو الخاصة-

[5] (1) لا يلزم من ذلك خروجهما عن مطلق الكم غاية ما في الباب خروج النقطة من المتصل- و الوحدة من المنفصل قلت ذلك يكفينا في إبطال هذا المذهب إذ لا قائل بكون النقطة كما منفصلا مبدأ للمتصل فيكون الوحدة بعكس هذا و من هنا يظهر بطلان إبطال الشيخ هذا الإبطال فافهم و كن من الشاكرين، فتحعلي خوئي

الثانية قبول القسمة

و هی تشتمل علی قسمین أحدهما کون الشیء بحیث- یمکن أن یتوهم فیه شیئان مثله و یتوهم لکل من الشیئین أیضا شیئان مثل الأول و

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 9

هکذا لا یقف إلی غیر النهایة و هذا المعنی یلحق المقدار لذاته و لا یوجب لحوقه للجسم تغییرا فیه و حرکة له مکانیة و الثانی حدوث الافتراق و الانفکاک و هو عبارة عن حدوث هویتین للجسم بعد أن کانت له هویة واحدة من نوعهما و لا بد فی هذا المعنی من حرکة و انفعال و هذا المعنی من عوارض المادة و یستحیل عروضه للمقدار کما ستعلم فی مباحث الهیولی و لکن تهیؤ المادة لقبول هذه الانقسام إنما هو بسبب المقدار- و لا یلزم من کون الشیء مهیئا للمادة لقبول معنی أن یکون ذلک الشیء مستعدا لذلک المعنی و إلا لکان کل معد مستعدا لما یعد و لا یلزم أیضا بقاء ذلک المقدار عند حصول الانقسام کما أن الحرکة تعد الجسم لأن یسکن فی مکان فهی لا تبقی مع السکون.

الثالثة کونه بحال یمکن أن یصیر معدودا بواحد

و ذلک لأنه قد ثبت کما سیجیء أن الجسم المتصل واحد قابل لانقسامات انفکاکیة غیر متناهیة لکن لا یجوز خروج الجمیع من القوة إلی الفعل و کل جسم صح أن یقال یجب أن یکون انقساماته متناهیة و صح أن یقال یجب أن یکون انقساماته غیر متناهیة و کلا المعنیین من عوارض المادة بواسطة المقدار.

فإذا تقرر هذا فنقول کل جسم قابل للتنصیف إلی غیر النهایة و التنصیف فی المقدار تضعیف فی العدد و بالجملة کل تبعیض فی المقدار تکثیر فی العدد و العدد غیر متناه فی جانب الزیادة و هو منته فی جانب النقصان إلی الواحد و المقدار غیر متناه فی طرف النقصان و هو منته فی طرف الزیادة و لما ظهر أن المقدار لذاته قابل للتجزیة وجب أن یکون لذاته قابلا للتعدید فإذن الکم مطلقا سواء کان منفصلا بالفعل کالعدد أو منفصلا بالقوة متصلا بالفعل کالمقدار فإنه قابل لأن یوجد فیه واحد یصیر هو معدودا بذلک الواحد- فظهر بهذا التحقیق أن للکمیة خواص ثلاث لا یشارکها غیرها فبعضهم اقتصر علی الأولی فی التعریف فقال عرض یقبل المساواة و عدمها و هو ضعیف لأن المساواة لا یمکن تعریفها- إلا بکونها اتحادا فی الکم فیکون دوریا و بعضهم من ضم إلیها الخاصة الثانیة و هی قبول

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 10

القسمة و هو خطأ لأنه تعريف بالأخص حيث إن قبول القسمة من عوارض الكم المتصل- لا المنفصل إلا بالاشتراک الاسمی فالأولی ما فعله الشیخان فعرفاه بأنه الذی بذاته- یمکن أن یوجد فیه شیء واحد عادا فهذا صحیح لا یختلف فی المتصل و المنفصل و لیس فیه دور لأن الواحد استعمل فیه و هو مساوق للوجود غنی عن التعریف و کذلک العدد غنی عنه

فصل (2) فی الفرق بین المقدار و الجسمیة و ذلک من ستة أوجه

أربعة منها مبنیة علی نفی الجزء الذی لا یتجزی

فالأول أن الجسم الواحد یتوارد علیه المقادیر المختلفة

و الجسمیة المخصوصة باقیة بحالها کالشمعة المتشکلة بأشکال مختلفة یتوارد علیها الأبعاد الطولیة و العرضیة و العمقیة مع إثبات ذاتها فی حد جسمیتها فیدل علی کون تلک المقادیر زائدة علی الجسمیة فإن قیل الجسم الکروی إذا انکعب لم یتغیر مقداره إذ هو مساو لما کان أولا فی المساحة فنقول إنک ستعلم أن المساوی قد یکون بالفعل و قد یکون بالقوة و إن أمثال هذه الأشکال المختلفة لا مساواة لها بالحقیقة إلا بالقوة و الذی بالقوة لیس بموجود بعد.

و الوجه الثانی أن الأجسام مشترکة فی الجسمیة و مختلفة فی المقادیر

و هذا المسلک لا یحتاج إلی تعاقب المقادیر علی الجسم الواحد و اعترض صاحب حکمة الإشراق بأنه کما أن الأجسام مشترکة فی الجسمیة و مختلفة فی المقادیر فهی کذلک مشترکة فی کونها متقدرة فإن کان اشتراکها فی الجسمیة و اختلافها فی المقادیر المخصوصة یوجب کون المقادیر أعراضا زائدة علی جسمیتها لزم أن یکون اختلافها فی المقادیر المخصوصة بعد اشتراکها فی أصل المتقدریه یوجب أن یکون المقادیر المخصوصة أعراضا زائدة علی متقدریتها حتی یکون مطلق المقدار عرضا و المخصوص

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 11

عرضا آخر و ذلک محال و إلا لزم التسلسل المحال کما یظهر بأدنی تأمل فکما لم یلزم بل بطل أن یکون أصل المقدار موجودا مغایرا للمقدار المخصوص إلا فی الذهن بحسب التعیین و الإبهام فکذلک جاز أن یکون الأجسام مشترکة فی الجسمیة و متمایزة بمقادیرها المخصوصة و إن لم یکن المقدار موجودا مغایرا للجسمیة أقول هذا البحث قوی جدا و ستعلم وجه انحلاله.

الوجه الثالث أن الأجسام صح أن يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له

و بعضها مقتدرا معدودا بالآخر فالمقدار العاد فی أکثر الأمر یخالف المتقدر المعدود فلیست المقدریة و المعدودیة بنفس الجسمیة التی یستحیل أن یخالف فیها جسم جسما و الإیراد المذکور متوجه علیه أیضا.

الوجه الرابع أن الجسم الواحد یسخن فیزداد حجمه

من غیر انضمام شیء إلیه- و لا لوقوع خلاء فیه لاستحالته و یبرد فیصغر حجمه من غیر انفصال شیء منه أو زوال خلاء کان و ذلک الجسم محفوظ الهویة فی الحالین فهو مغایر للمقادیر و هذه الحجة أیضا مبنیة علی نفی الجزء الذی لا یتجزی لابتناء التخلخل و التکاثف علی نفیه.

الوجه الخامس أن وجود السطح من توابع المادة

علی ما سنقیم البرهان علیه و تابع المادة لیس نفس الجسمیة لأنها مقومة إیاها متقدمة علیها بالعلیة فإذن السطح مغایر للجسمیة و إذا ثبت عرضیة السطح ثبت عرضیة الخط لکونه من عوارض علی وجه أولی.

و السادس الخط و السطح غیر داخلین فی معنی الجسم

لأن من عقل أو فرض جسما غیر متناه فقد عقل و فرض جسما لا جسما لا جسما لکونه محالا فلما صح انفکاکهما عن الجسم لذاته و إن لم ینفکا عنه بسبب غیر الجسمیة فثبت مغایرتهما إیاه و سیما الخط بصحة انفکاکه عن الجسم بل و عن البسیط فی الوجودین کما فی الکرة الساکنة- و أما الکرات المتحرکة دائما التی تعینت فیها مناطق و محاور فإن الجسمیة فیها متقدمة علی حرکاتها المتقدمة علی تعیین الدوائر و الخطوط فیستحیل أن

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 12

یتقوم الجسمیة بها و إلا لزم تقدم الشیء علی نفسه و هو محال.

و لقائل أن یقول ما ذکرتموه منقوض بالهیولی و الصورة فإنهما داخلتان فی قوام الجسم و قد لا یعلمها من علم الجسم و الذهول عنهما عند العلم بالجسم لا ینافی کونهما مقومین له فکذلک هاهنا و الجواب أن من علم الجسم جوهرا مرکبا من الجواهر الفردة- فلم یعلم حقیقة الجسم و من علمه جوهرا متصلا بلا مادة فعلم حقیقته و إن کان علما ناقصا و من علمه مادة بلا صورة فما علمه بالحقیقة ثم من جعل المقادیر مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة و أیضا لما صح أن یکون الهیولی مجهولة- عند ما یکون

الصورة معلومة لا جرم وجب تغايرهما فكذلک إذا علمنا الجسمية و شککنا فی وجود السطح کان وجوده مغايرا لوجود الصورة.

حکمة مشرقية

إن الذی أفاض علينا من بحر فضله فی عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعی هو أنا نمهد أولا أن کل ما هو داخل مع شیء آخر فی حقيقة معنی جنسی فلا بد أن يکون مبادی أحدهما و مقوماته و مکملاته بعينها مبادی و مقومات و مکملات للآخر أيضا و کذا أقسام أحدهما يدخل فی أقسام الآخر فإذن لو کانت الجسمية عين المقدار- لکان محصل أحدهما محصل الآخر و لا شبهة فی أن الجسمية بالمعنی الذی هو جنس- يفتقر إلی مقومات فصلية و مع انضمام الفصول الأولية قد يحصل لها أنواع إضافية- هی أيضا إذا أخذت من حيث هی هی بلا شروط يکون معانی غير تامة مفتقرة إلی فصول أخری بعد تلک الفصول و هکذا إلی أن ينتهی إلی أنواع محصلة لا يتصور تحصيل بعدها و الجسمية بالمعنی الذی هو مادة يفتقر إلی صورة کمالية کالعنصرية- و بعد انضمامها إلی أخری کالمنمية و أخری کالحساسة و أخری کالناطقة ثم هذه المبادی و المقومات التی فی القبيلتين کلها من الأحوال و الکمالات التی کان

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 13

الافتقار إليها فی تحصيل الموجود بما هو موجود أو فی الجوهر بما هو جوهر أو فی الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل أو فی الجوهر المنفعل المکيف بالکيفية المزاجية بما هو ذو مزاج أو فی النامی من حيث نموه أو فی الحيوان من جهة حيوانية- و أما المقدار المطلق الجنسی فإذا احتاج إلی معنی فصلی يجب أن يحتاج إليه من جهة کمية و مقدارية فلا جرم يتحصل أولا بکونه جسما تعليميا و سطحا و خطأ- فإنها من العوارض الأولية للمنقسم من حيث هو منقسم إنه هل انقسامه فی جهة فيتحصل خطأ أو فی جهتين فيتحصل سطحا أو فی جهات فيتحصل جسما و کذلک کل منها إذا تحصل تحصلا آخر يجب أن يکون تحصله من باب المعانی و الکمالات التی تلحق المقادير بما هی مقادير متصلة کانت أو منفصلة کالطول و القصر کالعادية و المعدودية و التشارک و التباين و المنطقية و الأصمية و غير ذلک فاللازم باطل فکذا الملزوم و بهذا يعلم وجه اندفاع الإشکال الوارد علی الوجه الثانی و الثالث جميعا

فصل (3) فی تقسم الکم إلی المتصل و المنفصل

و تقسيم المتصل إلى أنواعه و إن المنفصل هو العدد لا غير و فى بطلان القول بأن القول كم منفصل و الثقل و الخفة كم متصل فنقول يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار فى نفسه و حاله بالإضافة إلى مقدار آخر.

فالأول فصل الكم و له تعريفان أحدهما كون الكم بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة.

و الحد المشترک ما يكون بداية لجزء و نهاية لآخر و ثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة و المنفصل يقابله فى كلا المعنيين.

و الثانى و هو المعنى الإضافى و هو أيضا على وجهين أحدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطى الزاوية و كقسمى الجسم الأبلق و ثانيهما كون مقدارين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 14

نهاية أحدهما ملازمة لنهاية الآخر فى الحركة و المنفصل أيضا يقابله فيهما جميعا.

إذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم إلى متصل بالمعنى الحقيقى و منفصل يقابله و المتصل إما أن يكون ثابتة الذات قارة الأجزاء أو لا يكون الأول هو المقدار المنقسم إلى ما له امتداد واحد و هو الخط أو ما له امتدادان متقاطعان على القيام و هو السطح و يقال له البسيط أو له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم و هو الجسم التعليمى و هو أتم المقادير لقبوله القسمة إلى جهات ثلاث و يقال له الثخين و الثخن لأنه حشو ما بين السطوح- و العمق لأنه ثخن نازل من فوق و السمک لأنه ثخن صاعد من أسفل و قد ترسم المقادير الثلاثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة على بسيط و السطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف مأخذ امتداده- و الجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا و انحطاطا و ستعلم أنه مجرد تمثيل لا تحقيق فيه أما المتصل الذى لا يكون له قرار الذات فهو الزمان و تحقيق ماهيته و أحكامه موكول إلى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها.

فظهر أن أقسام الكم المتصل أربعة الخط و السطح و الجسم و الزمان و منهم من ظن أن المكان قسم خامس و هو باطل بل هو قسم من السطح مع إضافة إلى المحوى- عند القائلين بكونه سطحا و سيأتى تحقيق القول بالمكان و أما الكم المنفصل فهو العدد أما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه أو ليس فيه و أما أنه ينفصل فلأنه ليس بين أجزائه حد مشترک فإنک إذا قسمت الخمسة إلى ثلاثة و اثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما و إلا فإن كان منها بقى الباقى أربعة و إن كان من الخارج كانت الجملة ستة و من المحال أن يوجد كم منفصل غير العدد لأن المنفصل قوامه من المتفرقات- و قوامها من المفردات و هى آحاد و كل منها واحد فالواحد

إما أن يؤخذ من حيث هو واحد أو يؤخذ بأنه شيء معين كإنسان أو مثلث و ذلک الشيء واحد- و الوحدة نفس الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصية إذ لا مدخل للخصوصية فی کون الشيء واحدا کما علمت فی باب الوجود فلا شک فی أن الوحدات

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 15

هی التی يتالف منها لذاتها کمية منفصلة و کم منفصل لذاته يکون ما عدده مبلغ تلک الوحدات دون الحوامل للوحدات فهی حاملة للعدد بالعرض کما أن کلا منها واحد بالعرض.

و بهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن أن القول کم منفصل و جعل الکم المنفصل جنسا لنوعين قار و هو العدد و غير قار و هو القول و استدل عليه بأن القول مرکب من المقاطع و يتقدر بها و هی أجزاء له و کل ذی جزء مقدر بجزئه و هو کم و الخطأ فی الکبری فإنه ليس کلما يتقدر بجزء فهو کم بالذات بل يجوز أن يکون له حقيقة أخری و قد عرض له إما مقدار أو عدد و صار له بسببه جزء يعده و المقطع الحرفی ليس جزئيته إلا لأنه واحد و القول کثير فله خاصية الکمية لکونه ذا کثرة لا لذاته کما أن للمقطع خاصة الوحدة لکونه ذا وحدة فإذا لم يلتفت إلی العارض- و التفت إلی ذاته من حيث هی کيفية محسوسة لم يکن القول کمية و لا کما و لا المقطع وحده و لا واحدا و إلا لکانت الأشياء کما بالذات و واحدا بالذات و أما الثقل و الخفة فالذی غرهم فی تکممهما أمران أحدهما قبولهما للمساواة و عدمها و الثانی قبولهما للتجزية و کلاهما باطل أما الأول فلأن المساواة فی الکم هو أن يفرض لشيء حد ينطبق علی حد شيء آخر و ينطبق کليته علی کلية الآخر فإن انطبق الحدان الآخران قيل له إنه مساو- و إن لم ينطبق قيل لأحدهما إنه زائد و للآخر أنه ناقص و هذا مما يستحيل ثبوته فيهما لأن الثقل قوة محرکة إما طبيعية و هی من باب الجوهر أو الميل الذی هو العلة القريبة للحرکة و هو من باب الکيف و محال أن يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد أن يکون أحدهما بالعرض و أما الثانی فلأن قبول التجزية کما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاک[6]

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 16

هو بسبب أن حرکته فی الزمان فی نصف المسافة التی للآخر أو فی المسافة فی نصف الزمان للآخر فعروض هذا المعنی بسبب تأثيره فی الحرکة المتعلقة بالمسافة و الزمان

فصل (4) فی تقسيم آخر للکم و هو التقسيم إلی ذی وضع و غير ذی وضع

[6] (1) و الحاصل أن قبول الثقل و الخفة للتجزية إنما يکون بالعرض و ما هو خاصة الکم هو قبول التجزية بالذات فبالحقيقة يکون الحد الأوسط في قياسهم غير مکرر فلا ينتج و لو جعلت الصغری قبول التجزية بالذات کانت ممنوعة و لو جعلت الکبری أعم مما يقبل التجزية بالذات ليشتمل المتجزي بالعرض حتی يتکرر الأوسط لينتج کانت کليتها ممنوعة فافهم، الأستاذ الأستاذ

الوضع يطلق على معان ثلاثة

أحدها كون الشيء مشارا إليه بالحس

بالفعل أو بالقوة و الإشارة تعيين الجهة التى يخص الشيء من جهات هذا العالم كما فى الشفاء و بهذا المعنى للنقطة وضع و ليس للوحدة وضع-

و ثانيها معنى أخص من هذا المعنى

و هو كون الكم بحيث يمكن أن يشار إليه فى جهة

و ثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من التسع

و هو حالة الجسم من جهة نسبة أجزائه بعضها إلى بعض فى جهاته و هذا الوضع لا يقال بالحقيقة الأعلى الجواهر المادية و المعنى الثانى فصل الكم و كأنه منقول من المعنى الثالث الذى هو جزء المقولة فكأنه لما كان وضع الجسم الذى هو من باب الجوهر إنما هو بسبب حال أجزائه بعضها عند بعض ظن أن ذلك أمر يقارنه إذا اعتبر فى الجسم الذى من باب الكم و أن لم يكن الجسم الذى من باب الكم و لا السطح و لا الخط يجب له بذاته الجهات و المكان- لكن الجسم التعليمى له أجزاء بالقوة لها اتصال و ترصيف[٧] و إلى كل منها إذا فرض موجودا إشارة أنه أين هو من صاحبه و كذا السطح و الخط فهذا المعنى كالمناسب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 17

لذلك المعنى فسمى باسمه

و إذا علمت ذلك فنقول الكم إما أن يكون ذا وضع أو لا يكون و الكم ذو الوضع ثلاثة الخط و السطح و الجسم و الباقى غير ذى وضع أما الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين أجزائه و أما العدد فلعدم اتصال أجزائه مع أنها ثابتة و توهم بعضهم أن الجسم المتحرك لا وضع له.

و الشيخ أبطل هذا الوهم بأنه إن عنى الوضع الذى من المقولة فربما أوهم صدقا و ليس كذلك فإنه فرق بين أن لا يكون للشيء وضع و بين أن لا يكون له وضع قار- كما أنه فرق بين أن لا يكون فى أين و بين أن لا يكون فى أين قار و كما أن الحركة عند التحقيق لا تخرج الجسم عن أن يكون الجسم ذا أين و إن أخرجته عن أن يكون ذا أين قار فكذلك حال الحركة بالقياس إلى الوضع لكن الوضع الذى يعتبر فى مقولة الكم غير

[٧] (1) المراد بالترصيف هو الافتراق بين الأجزاء في الوجود و الاجتماع فيه فالزمان ليس له وضع لعدم الترصيف و الاجتماع بين الأجزاء في الوجود و العدد ليس له وضع لعدم الاتصال و هو ظاهر، الأستاذ الأستاذ

ذلک الوضع و هو غير متغير و لا متبدل فی الجسم المتحرک و إن تحرک- فإن الحرکة لا يعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذی هو فی الکم فإن نسبة أجزائه بعضها إلی بعض بالقرب و البعد محفوظة و إن کانت الحرکة لا تحفظ نسبة الأجزاء- إلی جهات العالم و من عادة القوم أن يذکروا هاهنا معانی الطول و هی خمسة و معانی العرض و هی أربعة و معانی العمق و هی أيضا أربعة لکن أخرنا ذکرها إلی مباحث الجسم الطبيعی لدقيقة و هی أنه إن أريد بالطول و العرض و العمق المعنی الأول أعنی نفس الامتدادات فهی کم بالذات من نوع الخط و راجعة إليه و إن أريد سائر المعانی- فهی کميات مأخوذة مع إضافات لا تخرج مفهوماتها عن أمور طبيعية فذکرها فی مباحث الجسم الطبيعی أولی

فصل (5) فيما ليس بکم بالذات و إنما هو بالعرض و هو علی وجوه أربعة

فأولها أن يکون أمرا موجودا فی الکم

مثل الأمور التی عددناها

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 18

و ثانيها أن يکون الکم موجودا فيه

و ذلک إما متصل أو منفصل فالمنفصل يوجد فی المفارقات و الماديات و أما المتصل فيوجد فی الماديات و هو ظاهر و فی المفارقات عند من ذهب إلی أن فی الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادی و قد يکون المتصل بالذات متصلا و منفصلا بالعرض کالزمان مثلا متصل بالذات و بالعرض من جهة المسافة و منفصل بالعرض بحسب انقسامه إلی الساعات و الأيام إذ لا امتناع فی کون الشیء تحت مقولة ثم يعرض له شیء من تلک المقولة و أما المتصل الغير القار بالعرض فهو کالحرکة و لذلک يوصف بأوصاف المقادير من الطول و القصر و المساواة و اللامساواة من جهة الزمان و قد يوصف بهذه الأوصاف من جهة المسافة أيضا

و ثالثها ما يکون کميته بسبب حلوله فی المحل الذی حصل له الکم

کما يقال للسواد إنه طويل و عريض و عميق بسبب حصوله فی محل فی الکم

و رابعها أن يکون قوی مؤثرة فی أشياء يقال عليها الکم بالذات

فيقال لتلک القوی إنها متناهية أو غير متناهية لا لأن نفس القوة کذلک بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة أو عدة أو مدة- و الفرق بين اعتبار الشدة و المدة من وجهين أحدهما أن الزيادة فی الشدة يوجب

النقصان فی المدة و الثانی أن الذی یتفاوت فیه القوی بحسب الشدة [المدة] ربما لا یتفاوت فیه بحسب المدة [الشدة].

إذا وقع الفراغ عن تعریف الکم و أقسامه الأولیة فلنشرع فی ذکر أحکامه و أقسامه

فصل (6) فی أن الکم لا ضد له أما المنفصل فلوجوه ثلاثة

أحدها أن کل عدد یقوم الأکثر منه و یتقوم بالأقل منه

و الضدان لا یقوم أحدهما الآخر و لا یتقوم به

و ثانیها أنه لا یوجد بین عددین غایة الخلاف

لکونهما غیر واقف إلی حد لا یقبل الزیادة و الاثنان و إن کان فی غایة الخلاف بالقیاس إلی الألف مثلا لا یکون ضده لأن التضاد من الجانبین

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 19

لکن الألف لیس ضدا له لأنه لیس فی غایة البعد منه

و ثالثها أن اتحاد الموضوع القریب و التعاقب علیه شرط المتضادین

و لیس العدد کذلک فإن الثلاثة مثلا عبارة عن جمیع وحدات یتقوم صورتها باجتماع وحدة و وحدة و وحدة و یستحیل عروض الاثنینیة لموضوعها القریب بعینه إلا بأن یفسد و إلا فموضوع الاثنینیة غیر موضوع الثلاثة و أما المتصل فلیس المقادیر الثلاثة الأجسام و السطوح و الخطوط بعضها مضادا للآخر لثلاثة براهین أیضا- الأول أن کلا منها إما قابل للآخر أو مقبول له و المقبول لا بد و أن یتقوم بالقابل فکیف یکون ضده و الثانی أنه لا یوجد مقدار فی غایة البعد عن الآخر و الثالث أن موضوعها القریب لیس متحدا.

شکوک و إزالات-

س الزوجیة کمیة مضادة للفردیة

ج إنها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواة و القسمة لذاتها بل هى من باب الكيف و لأن الفردية ليست وجودية لأنها عدم الزوجية[8] فالتقابل بينهما بالعدم و الملكة دون التضاد و لأن موضوعهما ليس واحدا.

س الاستقامة و الانحناء كميتان متضادتان-

ج هما من باب الكيف و أيضا هما فصلان لا يمكن تبدل أحدهما بالآخر إلا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا- إلا بانعدام السطح الذى فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل و هو شرط التضاد.

س المتصل ضد المنفصل مع أنهما كميتان

ج هما فصلان لنوعى الكم و الفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهية و إن اندرج تحته بالوجود فلا يكون من أقسام الكم بالذات بل بالعرض على أن أحدهما عدمى إذ الانفصال عدم الاتصال عما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 20

من شأنه أن يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر أو بحسب جنسه[9] كالفلك.

س المساوى ضد المتفاوت و العظيم ضد الصغير و الكثير ضد القليل و كلها كميات

ج هذه إضافات فى كميات لا أنها فى أنفسها و ماهياتها كميات على أن أمثال هذه المعانى يستحيل عروض التضاد لها كما ستعلم فى باب المضاف.

س المكان الأعلى ضد المكان الأسفل

ج موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات و امتنع تعاقبهما على موضوع واحد نعم الحصول فى الفوق و الحصول فى السفل متضادان و هما غير المكان و أيضا المكان بما هو مكان ليس بفوق و لا تحت- لأنهما إضافيان فالفوق بالقياس إلى ما تحته و كذلك العكس و الأمور الإضافية- امتنع عروض التضاد لها

فصل (7) فى أن الكم لا يقبل الاشتداد و التضعف

قالوا الفرق بينهما و بين الازدياد و النقص بوجهين-

أحدهما أن الزائد على شىء فى الكم يمكن أن يشار فيه إلى مثل و زيادة

---

[8] (1) بل الفردية سلب الزوجية مطلقا و لهذا صح إطلاقها على الواجب بالذات فالتقابل بينهما تقابل السلب و الإيجاب فافهم، إسماعيل

[9] (1) فإنه يمكن اتصال أبعاض كل منها إلى ما يشاركها في النوع و أما الفلك فلا يمكن اتصاله إلى جسم آخر إلا بحسب جنسه، إسماعيل ره

و الأشد من آخر فی الکیف لا یمکن فیه ذلک.

أقول و لأحد أن یجیب عنه بأن هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما- فی حد نفسه فإن الکم فی حد نفسه بحیث یمکن أن یشار فیه إلی شیء و شیء آخر- متباین له فی الوجود أو الوضع و الکیف لیس کذلک ثم إن فضیلة شیء علی آخر من نوعه أو جنسه یجب أن یکون بشیء من بابه فلا جرم کان الأفضل فی الکم بأمر متمیز فی الإشارة بخلاف الأفضل فی الکیف لا لأن طبیعة الاشتداد اقتضت ذلک

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 21

الثانی أن التفاوت بالأزید و الأنقص غیر منحصر

و التفاوت بالأشد و الأضعف منحصر بین طرفی الضدین فإن بینهما غایة الخلاف.

أقول و هذا أیضا فرق بحسب معنی خارج عن الازدیاد و الاشتداد بل هذا أمر راجع إلی ماهیة الکم و ماهیة الکیف حیث لا ینتهی أحدهما فی الزیادة و ینتهی الآخر فیها مع أن الزیادة معنی واحد فیهما جمیعا اللهم إلا أن یصطلح بأن یسمی أحد الاستکمالین بالزیادة و ثانیهما بالاشتداد فیکون مجرد تسمیة.

قال الشیخ فی الشفاء بعد أن حقق أن لا تضاد فی الکم و کذلک لیس فی طبیعته تضعف و اشتداد و لا تنقص و ازدیاد لست أعنی بهذا أن کمیة لا تکون أزید من کمیة أو أنقص- و لکن أعنی أن کمیة لا تکون أشد و أزید فی أنها کمیة من أخری مشارکة لها و لا خط أشد خطیة أی أشد فی أنها ذو بعد واحد من آخر و إن کان من حیث المعنی الإضافی أزید من آخر أعنی الطول الإضافی.

أقول و هکذا حال الکیف عندهم فإن سوادا لا یکون أشد فی أنه سواد من آخر لکن وجود هذا أشد و أکمل من وجود ذاک کما أن وجود الخط الطویل أکمل من القصیر فالتفاوت فی مثل هذه الأمور یرجع إلی اختلاف حال الوجودات دون الماهیات عندنا و الوجود بذاته أشد و أضعف و أتم و أنقص کما علمت.

و اعلم أن هذین الوضعین أعنی نفی التضاد و نفی الاشتداد و التنقص لیسا من خواص الکم فإن الجوهر لا ضد له و کذا بعض أقسام الکیف لا ضد له و إنما الخواص المساویة للکم هی الثلاثة المذکورة أولا و خاصة رابعة و هی قبول النهایة و اللانهایة فلنتکلم فیه

فصل (8) فی إثبات تناهی الأبعاد و علیه براهین کثیرة نذکر منها ثلاثة

الأول و هو المعول علیه أنه لو وجد أبعاد غیر متناهیة لاستحال وجود حرکة مستدیرة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 22

لأنا إذا فرضنا خطا غير متناه و كرة خرج من مركزها خط مواز لذلک الخط فإذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهى بعد أن كان موازيا له فلا بد فى الخط الغير المتناهى من نقطة- يقع عليها أول المسامتة و لكن ذلک محال لأنه لا نقطة فى ذلک الخط إلا و فوقها نقطة أخرى- و أمكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحدة من تلک النقطة و المسامتة مع النقطة الفوقانية أبدا قبل المسامتة مع التحتانية لأن المسامتة مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلک الخط و بحصول زاوية خاصة بين الخطين أو بين الخط الموازى و موضع ميله لأنهما كالمبادلتين المتساويتين دائما- فلا جرم لا يحصل مسامتة مع نقطة بزاوية إلا و يحصل قبلها مسامتة أخرى بزاوية أقل مع نقطة فوق تلک النقطة و هكذا و لما كانت النقطة غير متناهية استحال أن يكون هناک نقطة هى أول نقط المسامتة لكن التالى محال لأن هذه الحركة حادثة و لها ابتداء بمعنى الطرف و إن لم يكن لحدوثها أول آن حدثت فيه و ليس لتلک النقطة المتصلة أول لا بمعنى الطرف و لا بمعنى آخر.

شک و اندفاع

و من أكابر المتأخرين من قدح فى هذا البرهان بأن حدوث زاوية المسامتة كسائر الزوايا من الأمور التى لا أول لزمان حدوثها فلا يجب أن يكون لنقط المسامتة نقطة أولى كما لا يكون للزوايا التى بإزائها زاوية أولى إذ كل زاوية حدثت بالحركة فى آن فزاوية أخرى أقل منها قد حدثت فى آن قبل آن حدوثها فلا زاوية توصف بالأولية المطلقة عند ميلان أحد الضلعين عن الآخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطة فى الخط الغير المتناهى هى توصف بأنها أولى نقط المسامتة.

أقول هب أن الزاوية ليس لها أول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حد أول يبتدئ وجودها منه متعاظما إلى مبلغ كسائر الأمور التدريجية الحصول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 23

فعلى وزان حدوث زاوية المسامتة تدريجا كأن يجب حدوث خط من سيلان نقطة التقاطع الذى بين الخط الغير المتناهى و الخط المسامت له على وجه يكون لتلک النقطة السيالة بل للخط الذى حدثت من سيلانها بل لذلک الخط المفروض أولا- أول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصلة السمتية و إن لم يكن لها أو للخط المذكور أول بالمعنى الآخر يعنى أول الآنات الذى حدثت فيه الزاوية و ما بإزائها من النقط.

البرهان الثانی لو کانت الأبعاد غیر متناهیة لجاز أن یخرج امتدادان عن مبدإ واحد

کساقی مثلث لا یزال البعد بتزاید إلی غیر النهایة فیکون مقدار الانفراج بین الخطین علی نسبة مقدار الامتدادین الغیر المتناهی فیکون غیر متناه أیضا مع کونه محصورا بین حاصرین هذا خلف و هذا هو المسمی بالبرهان السلمی و قد شرحناه و ما یرد علیه و ما یمکن الذب عنه فی شرح الهدایة.

البرهان الثالث نفرض بعد أ ب غیر متناه إما من الطرفین أو من طرف واحد

و علی التقدیرین یفرض فیه حد و لیکن ج و حد آخر و هو د فیکون خط ج ب الغیر المتناهی فی طرف ب أزید من خط د ب الغیر المتناهی فی طرف ب بمقدار ج د- فإذا فرضنا انطباق نقطة د علی نقطة ج فلا یخلو إما أن یمتدا معا إلی غیر النهایة فیکون الزائد مثل الناقص و هو ممتنع أو یقصر د ب عنه فیکون متناهیا فی طرف ب منقطعا- و ج ب أزید من د ب بمقدار ج د المتناهی فیکون المجموع أعنی ج ب متناهیا فی جهة ب- و هو المطلوب قال الإمام الرازی و علی هذا البرهان شک یعسر حله و هو أن تطبیق نهایة الناقص علی نهایة الزائد إنما یمکن علی أحد وجوه ثلاثة- أحدها أن یتحرک الناقص بکلیته إلی جهة نهایته حتی ینطبق نهایته علی نهایته أو یتحرک الزائد بکلیته عن جهة نهایته حتی ینطبق النهایتان.

و ثانیها أن یزداد الناقص أو ینتقص الزائد حتی یتطابقا فی الطرف.

و ثالثها أن یکونا بحالهما و لکنه یوضع نهایة الزائد علی نهایة الناقص- و حینئذ یظهر فی الزائد فضلة لا ینطبق بها علی الناقص بل یبقی متجافیة عنه

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 24

ثم لا یزال یزید تلک الفضلة من جانب إلی جانب حتی یظهر من الطرف الآخر- ثم قال فادعاء التطبیق علی الوجه الأول مصادرة علی المطلوب لأن الحرکة غیر ممکن فیما لا یخلو مکان عنه و بالوجه الثانی لا یلزم منه محال إذ کل منهما بعد النمو و الذبول صار مساویا للآخر و بالوجه الثالث للخصم أن یقول یبقی تلک الفضلة أبدا مع لا تناهی الخطین و لا ینتهی إلی حیث تزول فإذا هما یمتدان إلی غیر النهایة- و لا یلزم جعل الناقص مساویا للزائد لأن تلک الفضلة موجودة أبدا.

أقول ادعاء التطبیق علی کل واحد من الأنحاء الثلاثة جائز مفید للمطلوب.

أما على الوجه الأول فحركة الكل أى الزائد و إن سلم أنه غير ممكن- لكن حركة الجزء أى الناقص ممكن فإنه يتصور فيه أن يخلى مكانا و يشغل غيره.

و أما على الوجه الثانى[10] فلأن التطبيق و إن حصل بعد ازدياد الناقص و انتقاص الزائد لكن يفيد ما هو المطلوب لأن تلك الزيادة أو ذلک النقصان بقدر خط ج د فالخط الزائد إذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساويا للمتناهى كان متناهيا لا محالة.

و أما على الثالث فتلک الفضلة المتجافية قدر متناه لأنه بما يقتضيه مقدار ج د- فإذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهى فعلم تناهى البعد المشتمل على تلک الفضلة و على ما سواها و هاهنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الإطناب و الإسهاب لأن المطلوب حاصل بما دونها

إشكالات و انحلالات فلنذكرها على صورة السؤال و الجواب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 25

س الإنسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد فى مكانين فى زمان واحد كذلک يشهد بامتناع انتهاء هذه الأبعاد إلى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشک فى الأوليات.

ج لعل ذلک من بديهة الوهم و لا نسلم أن الجزم به كالجزم فى الأوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نسلم أن الوهم جازم بوجود البعد الغير المتناهى غاية الأمر أنه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد آخر.

س أن إنسانا لو وقف على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد إلى خارج العالم أو لا يمكن فعلى الأول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الأبعاد و كذا على الثانى لوجود جسم يمنع عن ذلک.

ج لا يمكنه ذلک لا لوجود مانع مقدارى عنه بل لفقد الشرط بل الشروط- فإن الجسم الذى هناک ليس فى طبعه حركة مكانية بل حالة هناک يشبه بأحوال ما فى عالم المثال.

س إن العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا أزيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه أوسع من هذا الحيز و لو قدرنا أزيد بذراعين لكان أوسع من ذلک الأوسع- و هكذا فخارج العالم أحياز وجودية هى مقادير أو ذوات مقادير.

[10] (1) لا يخفى على من له أدنى تأمل ما في الجواب على الوجه الثاني و الثالث و العجب كل العجب من جناب المصنف كيف تفوه بهذا الكلام مع كونه صدر الأعلام فتدبر في المقام تفهم المرام، فتح علي خوئي

ج هذا مجرد أمر وهمی لا حاصل له فی الوجود فلا عبرة به.

س الجسمیة حقیقة واحدة کلیة غیر مقتضیة لانحصار نوعها فی شخصها کما دل علیه الحس و البرهان جمیعا و جزئیات کل کلی غیر متناهیة عند العقل بحسب القوة و لیس بعضها أولی بالإمکان عن بعض لأن الإمکان إذا کان من لوازم الماهیة کان مشترکا بین أفرادها جمیعا فإذن فی الوجود إمکان أجسام غیر متناهیة فهی موجودة لأن الواجب عام الفیض و الاستحقاق ثابت فیجب الإیجاد.

ج الموانع قد تکون فی خارج الماهیة لعدم انحصار المانع فیما هو من لوازم ماهیة الشیء فإن الجسمیة و إن لم یمنع من الکثرة فالوجود الصوری الذی للفلک

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 26

یمنع أن یکون نوعه إلا فی شخص واحد.

س هذا یشکل فی جزء من أجزاء الفلک حیث طبیعته الکل فکانت الکثرة و الکلیة أمرا حاصلا للطبیعة بالقیاس إلی أجزائه فیحتمل عدم التناهی فی أعداد ما یشارک تلک الأجزاء.

ج إن جزء الفلک لیس بفلک إذ الفلک بما هو فلک لا جزء له مقداریا لأنه حیوان یتقوم مادته بصورة نفسانیة لا جزء لها بحسب المقدار و طبیعة الفلک و نفسه شیء واحد فی الوجود متغایر بالاعتبار إنما الأجزاء المقداریة لجسمیة الفلک بالمعنی الذی هی مادة لا بالمعنی الذی هی جنس.

س الزمان لا بدایة له و لا نهایة له فلا یکون للکون بدایة و نهایة فیجب فی الوجود مادة غیر متناهیة.

ج لا تناهی الکون غیر مستلزم للاتناهی المادة لأن الجسم الواحد قد یتشکل بأشکال مختلفة فی أحوال مختلفة.

س المقدار کالعدد فی قبوله اللاتناهی و العظم کالصغر فی قبوله اللاتناهی.

ج هذا مجرد قیاس بلا جامع فلا یفید وهما فضلا عن الظن فکیف بالیقین- س کما أن الجسم لا ینتهی فی الصغر إلی ما لا یوجد أصغر منه و إن کانت الانقسامات کلها لا یخرج إلی الفعل کذلک لا ینتهی إلی العظم إلی ما لا أعظم منه و امتنع وجود عظم غیر متناه.

ج ذکر الشیخ أن هذا یصح من وجه و لا یصح من وجه أما الصحة فلک أن تقسم ذراعا إلی نصفین ثم تنصف النصف و تضم نصفه إلی النصف الآخر ثم تضم نصف الربع إلی ذلک المجموع و هکذا فلا تزال

تنقص من هذا الناقص و تزيد فى ذلک الزائد إلى غير النهايۀ و مع ذلک لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع إلى حد كله و أما عدم الصحۀ فإن وصول الجسم إلى كل حد فى العظم و النمو مستحيل

الحكمۀ المتعاليۀ فى الأسفار العقليۀ الأربعۀ، ج4، ص: 27

و ليس ذلک كالصغر لعدم الحاجۀ هاهنا إلى شىء خارج عن المقوم كما هناک فإن التزايد إما بسبب مادۀ تضم أو بالتخلخل و على التقديرين يوجب مواد جسميۀ غير متناه أو حيز غير متناه و كلاهما محال.

س الحركۀ القطعيۀ موجودۀ عند الحكماء و حركۀ الفلک غير متناهيۀ عندهم- و كل جزء من أجزاء الحركۀ و هى متباينۀ الوجود يوجد مع جسم و مسافۀ ففى الوجود أجسام بلا نهايۀ.

ج هذا غير مستحيل عندهم إنما المحال وجود أجسام غير متناهيۀ فى زمان واحد لا فى أزمنۀ غير متناهيۀ.

س ما ذكرتموه[11] من الحجۀ منقوض بالنفوس المفارقۀ من الأبدان من زمان الطوفان إلى ما مضى فإنها أقل من المفارقۀ من هذا الزمان إلى ما مضى مع كونها غير متناهيۀ.

ج قالت الحكماء كل كثرۀ لها اجتماع و ترتيب فى الطبع أو فى الوضع- فدخول اللانهايۀ فيها ممتنع و أما إذا لم يجتمع كالحركات و الأزمنۀ أو اجتمعت و لا ترتيب لا فى الطبع كالعلل و المعلولات و لا فى الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادۀ و النقصان فيها لا يوجب التناهى و قد أشكل على كثير من أهل النظر هذا إذا لم يشترطوا فى احتمالهما للتناهى إمكان المطابقۀ فصار ذلک شبهه عظيمۀ وقعوا بسببها فى ضلالات كثيرۀ فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن إذ لو بقيت لكان عددها كعدد الأبدان غير متناهيۀ إذ لا أولويۀ للبعض بالبقاء و لبطلان التناسخ و منهم من ذهب إلى حقيۀ التناسخ ليكون أعداد النفوس متناهيۀ و هى متكررۀ الرجوع إلى أبدانها و منهم من ذهب إلى وجوب تناهى الحركات و الانفعالات و إن أوجب التعطيل فى صنع الله

الحكمۀ المتعاليۀ فى الأسفار العقليۀ الأربعۀ، ج4، ص: 28

وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه فى الأشخاص أو فى الأبعاض بوجه من الوجوه كل ذلک لأجل اعتقادهم بأن كل ما يحتمل الزائد و الناقص فهو متناه.

---

[11] (1) أي برهان التطبيق فإن حاصله أن البعدين الممتدين إلى غير النهاية متفاوتان- بالزيادة و النقصان لكونها كلا و جزء و كل ما هو متفاوت بالزيادة و النقصان متناه فالبعدان الممتدان إلى غير النهاية متناهيان و لا يخفى إجراؤه فيما ذكر من مادة النقض، إسماعيل ره

و الذی یکشف عن هذه الشبهة أن العلم بأن کل ما یحتمل الزیادة و النقصان- یکون متناهیا إما من البدیهیات أو من النظریات و الأول باطل و إلا لم یقع الاختلافات فیه بین العقلاء لکنهم اختلفوا فمنهم من زعم أن أجزاء الجسم غیر متناهیة بالفعل- و منهم من رکب العالم من أجزاء کریه الشکل لا نهایة لها و منهم من قال بالخلیط الغیر المتناهی و المسلمون اتفقوا علی أن معلومات الله و مقدوراته لا نهایة لها و منهم من ذهب إلی أن أنواع الأکوان المقدورة لله تعالی غیر متناهیة و الجزء الذی لا یتجزی عندهم یمکن حصوله فی أحیاز غیر متناهیة علی البدل و منهم من أثبت فی العدم ذواتا غیر متناهیة و کذلک یعلم بالبدیهة أن مراتب العدد غیر متناهیة مع أن الألوف الغیر المتناهیة أکثر من الآحاد الغیر المتناهیة بألف مرة و الحرکات المستقبلة سیما حرکات أهل الجنة غیر متناهیة مع أن کلا من هذه الأمور قابل للزیادة و النقصان.

و إذا ضممنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفة صار إجماعا منعقدا بین العقلاء- علی أن الغیر المتناهی مما یجوز أن یقبل الزیادة و النقصان فکیف یکون العلم بامتناعه بدیهیا فإذن هذه القضیة لا یمکن الجزم بها إلا بالبرهان و ذلک البرهان لا یتقرر إلا فیما یحتمل التطبیق.

و بیانه أن الموجب للتناهی هو أنه یجب انتهاء الناقص إلی حد لا یبقی منه شیء و یبقی من الزائد بعده و هذا إنما یجب أن لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة فی مقابلة جزءین من الزائدة و إلا لم یجب انتهاء الناقص إلی حد لا یکون بعده للزائد شیء بإزائه منه و ذلک فیما یحتمل الانطباق و فیما یمتنع انطباق جزءین من إحدی الجملتین علی جزء واحد من الأخری کاستحالة وقوع جسمین فی حیز

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 29

واحد و کاستحالة وقوع علة و معلول فی مرتبة إحداهما فلا جرم إذا شغل جزء من إحداهما بمماسة جزء من الأخری استحال اشتغاله بعینه بمماسة جزء آخر من الأخری- و هذا یوجب انتهاء الناقصة إلی حد ینقطع و یبقی بعده من الزائدة شیء هو مقدار الزائدة أو عدده و أما الأمور التی لا انطباق بینها لا بالطبع و لا بالوضع بل بالجعل فقط- فکلما یجعل الوهم من إحدی الجملتین بقوته الخیالیة بإزاء الآخر من الأخری یکون عددا متناهیا لکن یمکن أن یبقی من الجملتین ما لا یقوی الوهم بل العقل علی استحضاره لأن عقولنا و نحن فی هذه الدار لا تقدر علی أفعال و انفعالات غیر متناهیة- فلم یظهر الخلف فی البواقی إلا بهذا الشرط و أما الشرط الآخر و هو الحضور فستعلم.

هدایة فی تحقیق معنی اللانهایة فی الحوادث الماضیة و المستقبلة

أما الماضية فإذا قلنا للأشخاص الماضية إنها غير متناهية فمعناه إما أن كل واحد من الأشخاص غير متناه و هو ظاهر البطلان و إما أن الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا إما بحسب الوجود أو بحسب الوهم و كل منها إما بمعنى العدول أو بمعنى السلب فهذه أربعة أقسام.

أما الأول

و هو كقولنا جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه فباطل- لأن موضوع القضية أمر غير موجود و ممتنع الوجود لأن جملة أشياء كل منها لا يثبت مع الآخر استحال وجودها كيف و الجملة بما هى جملة لو كانت موجودة فأما فى الماضى أو فى الحال أو فى الاستقبال أو فى كل الأزمنة و كل هذه الأقسام الأربعة باطلة ضرورة.

و كذا القسم الثانى

و هو أن جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه فى الذهن باطل لأن الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل فثبت أن موضوع هذه القضية ممتنع الوجود فى الأذهان و فى الأعيان فيستحيل أن يحكم عليه بالأحكام الثبوتية و العدولية إلا بأن يقال إن المتوهم من جملة الأشخاص الماضية بحيث

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 30

أى عدد أخذته يجد غيره حاصلا فيه و لا ينتهى فى الحساب إلى واحد غير مسبوق بغيره.

و أما القسم الثالث

فهو صحيح إذ الحكم السلبى لا يقتضى وجود الموضوع- فصح الحكم بأن ليست الأشخاص متناهية إلى حد و يكفى لصحة هذا الحكم أن يتصور الأشخاص بوجه إجمالى

و كذا القسم الرابع

و هو الحكم السلبى بحسب الوهم بأن يقال كل ما يتوهمه العقل من الأشخاص الماضية فليست مما لا يمكن الزيادة عليه و أما النظر فى الحوادث المستقبلة فإما فى وجودها و إما فى تناهيها و لا تناهيها- و أما النظر فى وجودها فلا شك أنها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى أن كل واحد ممكن الوجود فى وقت لا أن الجميع يمكن وجودها فى وقت و أما النظر فى تناهيها و عدم تناهيها.

فاعلم أنه يصح أن يقال الأشياء التى فى طريق التكون أنها أبدا متناهية بالفعل- و يصح أن يقال إنها أبدا متناهية بالقوة و يصح أن يقال إنها أبدا غير متناهية لا بالفعل و لا بالقوة كل بمعنى آخر أما أنها متناهية بالفعل أبدا فلأنها أبدا واصلة إلى حد معين- فهى متناهية إليه فى ذلک الوقت و أما أنها متناهية بالقوة أبدا فذلک بالقياس إلى النهايات الأخرى التى هى بالقوة و أما أنها غير متناهية لا بالفعل و لا بالقوة فبالقياس إلى النهاية الأخيرة التى لا يكون بعدها شىء آخر و الحاصل أنها بالقياس إلى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل و بالقياس إلى ما يستحضر متناهية بالقوة و بالقياس إلى النهاية التى لا يكون بعدها شىء آخر غير متناهية لا بالفعل و لا بالقوة

فصل (9) فى بقية أحكام اللانهاية و هى خمسة أبحاث

البحث الأول أن اللانهاية قد يعنى بها نفس هذا المفهوم و قد يعنى بها شىء آخر

موصوف باللانهاية كما أن العدد قد يعنى به نفس العدد و قد يعنى ذو العدد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 31

ثم إن بعض الأوائل جعل طبيعة اللانهاية مبدأ العالم و هو باطل أما أولا فلأنها معنى عدمى لا تحصل له و أما ثانيا فلأن اللانهاية لا يخلو إما أن يكون منقسما أو لا يكون فإن كان منقسما وجب أن يكون جزؤه مساويا لكله لأنه ليس هناک طبيعة أخرى وراء ذلک المفهوم فيجب أن يكون كل واحد من أجزائه غير متناهية أيضا و هو محال و إن لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على المعنى السلب لا على معنى العدول الذى هو المراد.

البحث الثانى فى أن الموصوف باللانهاية لا بد أن يكون مادة لا صورة

لأن الموصوف به طبيعة عدمية و ذلک لأنه لا ينتهى إلى بطلان القوة عنه بل القوة محفوظة فيه دائما و هى متعلقة بالمادة لا بالصورة التى هى بالفعل بل هى جهة الفعلية فخرج من هذا أن ما لا نهاية له لا يكون كلا و جملة لأن الكل صورة تمامية أو ذو صورة تمامية- و اللانهاية طبيعة عدمية و من هاهنا يتحدس اللبيب أن هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تمامية له فى نفسه إلا بعالم آخر و هو صورته التمامية و فعليته التى لا قوة لها.

البحث الثالث أن الجسم الذى لا نهاية له يستحيل أن يتحرک

لأنه إما أن يكون غير متناهى الجهات كلها فذلک ظاهر إذ لم يوجد لحركته مكان و لم يخل عنه مكان أو يكون متناهيا فى بعضها فذلک إما بمقتضى طبيعته أو بقسر قاسر فالأول محال إذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب و الثانى لا يخلو إما أن إفادة القاسر ذلک الحد بأن قطعه أو جعله محدودا من غير قطع كما يجعل المتناهى صغيرا بالتكثيف- و كبيرا بالتلطيف و التسخين فعلى التقديرين فشأن ذلک الجسم إما أن يكون غير متناه بمقتضى طبيعته و متناهيا بالقاسر و سيأتى بطلانه فى البحث الرابع ثم على تقدير صحته إذا فرضنا حركة الجسم المحدود من جانب دون جانب إلى الجهة الفارغة عنه فلا يخلو إما أن يخلى من الجهة المقابلة أو لا يخلى فعلى الثانى لم ينتقل إليه بل ازداد حجما من هذا الجانب و إن أخلى فالجهة الغير المتناهية ثم هذه الحركة ليست

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 32

طبيعية لأن مطلوب الطبيعة محدود معين بالضرورة و المحدود لا ينتقل إليه ما لا حد له و إذا لم يكن الحركة طبيعية لم تكن قسرية إذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر.

البحث الرابع من الحكمة المشرقية أن الجسم الغير المتناهى لا وجود له

فضلا عن أن يكون متحركا أو ساكنا و ذلک لأن العلة القريبة لأحوال الجسم من مقداره و شكله و وضعه و سائر أحواله هى طبيعته السارية فيه و هى قوة جسمانية و كل قوة جسمانية فهى متناهية التأثير و التأثر فلو كان مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية و هو محال.

البحث الخامس أن الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله و انفعاله واقعا لا فى زمان

و ذلک لأنه لو فعل فعلا زمانيا فمنفعله إما أن يكون متناهيا أو غير متناه- فعلى الأول فمن شأن جزئه أن ينفعل من جزء من الفاعل فإذا فعل جزء من غير المتناهى فى المتناهى أو فى جزء منه كانت نسبة ذلک الزمان إلى الزمان الذى يفعل فيه غير المتناهى كنسبة قوة غير المتناهى إلى قوة المتناهى إذ الأجسام كلما كانت أعظم كانت قوتها أقوى و زمان فعلها أقصر فيجب من ذلک أن يكون فعل[12] غير المتناهى لا فى زمان و قد فرض فى زمان و إن كان ذلک المنفعل غير متناه كانت نسبة انفعال جزء منه إلى انفعال الكل كنسبة

[12] (1) أقول كون فعل غير المتناهي لا في زمان كما يجب بملاحظة فعل الجزء الأكبر كذلك يجب بملاحظة فعل الجزء الأصغر بل يجب بملاحظة كل جزء منه إذا كان المنفعل متناهية كما لا يخفى فحينئذ يلزم كون فعل غير المتناهي الذي يكون لا في زمان بملاحظة الجزء الأكبر أسرع من هذا الفعل بملاحظة فعل الجزء الأصغر فلا يكون الخلف في الشق الثاني أظهر و أمحل فتأمل، إسماعيل ره

الزمانين فيجب أن يقع انفعال كل جزء منه[13] لا فى زمان فيكون انفعال الجزء الأصغر أسرع من انفعال الجزء الأكبر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 33

الكائن لا فى زمان فيكون الخلف فيه أظهر و أمحل فإذا عرفت ذلک من جهة الفعل- فلک أن تعرف مقابله من جهة الانفعال

فصل (10) فى أن المقادير هل يمكن تجردها عن المادة و فى أحكام أخرى بين الثلاثه

أما الأول فقالوا لا شبهة فى أن المقادير المتواردة على الجسم مادية

كما مر فلو فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده إما لماهيته أو للوازم ماهيته أو لأمر عارض- فعلى الأول و الثانى يلزم استغناء هذه المقادير عن المحل لذاتها و هى مفتقره هذا خلف.

أقول و هذا إنما يلزم لو كان المقدار الجسمى طبيعة نوعية غير مشككة- و لا متفاوتة الأفراد فى المقدارية و الحكماء جعلوا مراتب الأشد و الأضعف من الكيف أنواعا متخالفة مشتركة فى الجنس و قد مر أن الاختلاف بالأزيد و الأنقص و الأعظم و الأصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالأشد و الأضعف فى أنهما بمجرد الكمال و النقص- فإذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل جنسية لا يلزم اتفاق أفرادها فى مقتضى الماهية المشتركة لأنها لا تحصل لها إلا بالفصول و الاقتضاء فرع التحصيل و أما الشق الأخير و هو أن التجرد لأمر عارض فقالوا لا يخلو إما أن يكون أمرا حالا فى المقدار أو المقدار حال فيه أو هما حالان فى محل آخر فإن كان المقدار حالا فيه فهو إما مفتقر إلى الموضوع أو مستغنى عنه و على أى الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع و إن كان المقدار محلا له فذلک المقدار إن كان مفتقرا إلى الموضوع لذاته امتنع له عروض ما يغنيه عن الموضوع و إن كان غنيا لذاته امتنع له عروض ما يحوجه إليه لأن ما بالذات لا يزول بالغير و إن كانا حالين فى محل فالفساد [فالمطلوب] أظهر.

أقول هذا أيضا موقوف على أن يكون المقدار نوعا محصلا و يكون العارض له عارضا فى الوجود و إلا فلأحد أن يختار الشق الثانى و يقول إن حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل فى الذهن و أن الماهية المقدارية فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 34

[13] (2) فيكون فعل أجزاء الفاعل في أجزاء المنفعل لا في زمان منه يلزم أن يكون فعل الكل لا في زمان أيضا و قد فرض كونه في زمان فلا تفعل، إسماعيل ره

ظرف التحليل ماهية ناقصة لا يقتضى شيئا من الغناء و الحاجة إلا بما يتحد معه فى الوجود- و يحله عند التحليل كسائر الصور النوعية فإن الجسم بما هو جسم لا يقتضى فى ذاته أن يكون حيوانا و لا أن يكون غير حيوان بل كل من الاقتضاءين حصل له بصورة أخرى محصلة للجسمية الطبيعية فهكذا حال التعليمية و ذلک لأن حلول تلک الصور عندنا حلول اتحادى للجسم بما هو جسم.

عقدة و حل عرشى

و لک أن تقول فإذن يلزمک تجويز الخلاء فى الخارج لأنه مقدار مجرد.

فاعلم أن الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذو وضع واقع فى جهات العالم و المقدار فى ذاته لا وضع له بهذا المعنى و قد مر الفرق بين الوضع الذى هو بمعنى المقولة و الذى يوجد فى المقادير.

ثم اعلم أن كلما يتصوره الإنسان و له معنى محصل فى خياله أو فى عقله فيمكن وجوده فى الخارج إلا لمانع و المانع إنما هى متحققه فى هذا العالم المادى الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات و سنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية فى الخارج كما على وجود الصور المفارقة العقلية فيه فإذا تخيلنا الأبعاد الثلاثة من غير أن يلتفت إلى شىء من المادة و أحوالها كان ذلک المتخيل جسما تعليميا و لا يوجد فى الخيال إلا متناهيا و إذا تخيلنا الجسم المتناهى فقد تخيلنا انقطاعه و نهايته و ذلک هو السطح باعتبار كونه منقسما فى الجهتين لا باعتبار التناهى لكونه عدميا و العدمى لا يقع تحت مقوله و ذلک السطح باعتبار تجرده عن الأحوال المادية من الألوان و الصقالة و الخشونة و غيرها هو الجسم التعليمى و كذلک الخط التعليمى لكنهما لا يفترقان عن الجسم التعليمى و قد عرفت فيما مضى الفرق بين أن ينظر إلى الشىء لا بشرط أن يكون معه غيره و بين أن ينظر إليه بشرط أن لا يكون معه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 35

غيره فالمقدار ذو الأبعاد الثلاثه يمكنک أن تتخيله بالاعتبارين جميعا فأما السطح و الخط فلا يمكن تخيلهما إلا بالاعتبار الأول دون الثانى و كذا النقطة.

إذا عرفت هذا فنقول هذه الثلاثة من عوارض الجسم الطبيعى أما بيان عرضية الجسم فمن وجهين أحدهما أنه يزيد و ينقص و الجوهر باق على طبيعة نوعه و ثانيهما أن الجسم البسيط إذا قسم بقسمين كان نصفه مساويا لكله فى الماهية و مخالفا له فى المقدار و لو كان المقدار مقوما لهما كان الاختلاف فيه اختلافا فى

الطبيعة و أما عرضية الثلاثة الباقية فهى فرع وجودها فمن الناس من أنكر كونها وجودية- لكونها عبارة عن نهاية شيء و نهاية الشيء نفاده و فناؤه.

و التحقيق أن لكل من الخط و السطح اعتبارات ثلاثة فالسطح فيه اعتبار أنه نهاية و اعتبار أنه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائمى و اعتبار أنه يقدر و يمسح و يشكل و يكون أعظم من آخر أو أصغر أو يساويه أما أنه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا و لا تحت مقولة و لكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للأبعاد الثلاثة لزمه من هذه الحيثية أن يكون قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف و إن [إذا] كان مضافا لا يكون إلا مقدارا.

و ستعلم الفرق بين المضاف الحقيقى و المشهورى و أما أنه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا و لا كما بل مقداريته إنما هى باعتبار ما يخالف به سطحا آخر و لا يمكن أن يخالفه بالمعنى الآخر الوجودى و لا العدمى و لكن من الوجوه كلها عرض أما كونه نهاية فلما مر أنه ليس عدما بحتا بل شيئا هو نهاية فهو من حيث هو نهاية أمر عارض للجسم الطبيعى المتناهى لأنه موجود فيه[14] لا كجزء منه و لا يقوم دونه و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 36

أما كونه عارضا للمقدار التعليمى فمحل تأمل[15] و أما المعنيان الآخران- فنقول لما ثبت أنه من حيث هو مقدار عرض و معلوم أن نسبته إلى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية إلى الصورة الجسمية بل نسبته إلى ذلك المعنى نسبة الفصل إلى الجنس لا نسبة عارض إلى معروض فكان المجموع عرضا لا أن أحدهما عرض و الآخر ليس بعرض و على هذا القياس حال الخط فى كونه نهاية و فى كونه بعدا واحدا و فى كونه مقدارا و أما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات إلا كونها نهاية للخط و إذا ثبت وجود الخط و السطح ثبت عرضيتهما لأن كلا منهما يزول و يطرأ على الجسم الطبيعى و هو بحاله.

و لك أن تستدل على وجودهما بأنا نجد الأجسام متماسة و التماس أن كان بتمام ذواتها أو ببعضها لزم التداخل فهو يكون بأطرافها و ما به التماس يجب أن يكون موجودا- و التماس بالسطح ظاهر و التماس

---

[14] (1) لأنه لو كان جزء منه فإما أن يكون فصلا له أو صورة و ليس جزء ماديا أو جنسا له- لأن الجزء المادي و الجنس هو الجوهر المأخوذ بشرط لا أو المأخوذ لا بشرط شيء و الجزء الفصلي و الصوري للشيء هو ما يتحصل به الشيء و يصير به بالفعل و السطح من حيث هو نهاية و نفاد للجسم ليس مما يتحصل به الجسم و يصير به حاصلا بالفعل بل هو من هذه الحيثية انتفاء الجسم و قطعه و رفعه لكنه موجود فيه لا في شيء آخر فيكون عارضا للجسم الطبيعي المتناهي لا من حيث هو متناه و ليس بعرض السطح من حيث هو نهاية للجسم التعليمي لأنه ذو الأبعاد الثلاثة المتناهية فهو موجود فيه كجزء منه أي الفصلي و هو لا ينافي كون الجسم التعليمي مقدما على البسيط على ما سيذكر لأنه مقدم عليه من حيث هو مقدار لا من حيث هو نهاية فافهم و استقم كما أمرت، الأستاذ الأستاذ إسماعيل

[15] (1) لوجهين أحدهما عدم جواز قيام العرض بالعرض و ثانيهما عدم كون السطح ذي الامتدادين خارجا عن الامتدادات الثلاث التي هي الجسم التعليمي لأنه الحاصل من ملاحظة البعدين من الأبعاد من دون ملاحظة ثالثها فإن لا يبقى إلا واحد من الأبعاد التي هي الجسم التعليمي فعلى ما يعرض السطح فافهم هكذا قرره الأستاد أدام الله بقائه لكن في أول الوجهين فتأمل لا تغفل، فتح علي خوئي

بالخط كما فی المسنمات فإن أشكل عليک وقوع الملاقاة بالعرض فاعلم أن الملاقی و الملاقی له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه و وجهه أن السطح و الخط بالاعتبار الذی هما به طرف عدميان فعلی هذا صح القول بأن تلاقی الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات و الجوهر إذ لا فاصل بينهما و

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 37

أنه قد وقع بالخط أو السطح لما مر.

و اعلم أن الذی يقال أو ينقل من القدماء أن النقطة ترسم بحركتها الخط و الخط ترسم بحركته السطح و السطح الجسم فهذا إن كان منقولا من الحكماء فهو إما من رموزهم و تجوزاتهم كما هو عادة الأوائل أو يكون من باب التخيل بأن تفعل النقطة فی الخيال بحركتها خطاً يفعل بحركته فی جهة أخری سطحا يفعل بحركته فی جهة ثالثة جسما كل ذلک فی الخيال و أما فی الوجود فالجسم يتقدم علی البسيط المتقدم علی ضلعه المتقدم علی طرفه تقدم ذی النهاية علی نهايته

فصل (11) فی مباحث أخری متعلقة بالمقادير

الأول أن المقدار المعين الذی فی هذا العالم هو من توابع المادة

لأنه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها و إلا لاشتركت الأجسام كلها فيه و لما مر أن الجسم الواحد يختلف عليه المقادير و ليس أيضا بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة لأن الفاعل إذا أعطی مقدارا لصورة جسمية بعد ما لم يكن فذلک إما بأن يتمدد إلی جانب أو بأن ينتقص من جانب و ذلک لا يكون إلا بأن ينفعل و الانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب أحوال يعرض المادة و يخصص استعدادها لمقدار دون مقدار و الاستعداد أيضا من باب الإمكانات فلا ينفک عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل بذاتها أو بقسر قاسر و كلاهما يرجع إلی صورة نوعية مع مادة قابلة.

و اعلم أن المقدار المعين و إن أمكن تجريدها عن المادة و لواحقها إما فی الخيال أو فی عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة إلا بأن يصير وجودها وجودا آخر أقوی و أتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود.

الثانی أن الاستقامة و الانحناء فصلان منوعان للخط

لا يمكن أن يكون خط

واحد مورد الاستقامة و الانحناء و كذلک الاستواء و الاستدارة للسطح فصلان له و كذا مراتب التقويسات المتفاوتة و التدويرات المتفاوتة فى الخطوط و السطوح كلها فصول منوعة تلک الفصول من مقولة الكيف كما سيأتى فى باب الكيفيات المختصة بالكميات.

الثالث أنه كما أن النقطة غير منقسمة

لأنها نهاية الخط[16] و لو كان لها جزءان كان الآخر هو النهاية فكذلک الخط لا يتجزى فى العرض و السطح فى العمق بالبيان المذكور فعلم أن النقط إذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لأن الواسطة إن منعت الطرفين عن التداخل [الملاقاة] فانقسمت و إن لم يمنع فتداخلت الجميع- و المقدار لا يحصل إلا من أجزاء متباينة الوضع غير متداخلة و بهذا البيان يظهر أن لا يحصل السطح من تأليف الخطوط و لا الجسم من اجتماع السطوح.

الرابع أنه يستحيل أن يوجد نسبة عددية أو مقدارية

صمتية بين اثنين من هذه الثلاثة بالبيان المذكورة.

الخامس رسم أقليدس النقطة بما لا جزء له

فقيل غرضه تمييزها عن المقادير- و إلا فالرسم صادق على الوحدة و البارى جل مجده فمن أراد الرسم لمميز لها عما سواها فلا بد من قيد آخر فقالوا النقطة شىء ذو وضع لا ينقسم أو لا جزء له و البارى تعالى ليس له وضع و لا إليه إشارة و كذا الوحدة و منهم من رسمها بأنها نهاية للخط.

أقول و لا ينتقض بنقطة رأس المخروط و لا بمركز الكرة لأن الأولى ليست نهاية إلا لسهم المخروط لا لجسمه أو سطحه كما توهمه بعض المتأخرين و الثانية نهاية لإنصاف الأقطار المتقاطعة و لو فى الوهم.

[16] (1) و لما كانت نهاية الخط الذي له بعد واحد و مقدار واحد لم يكن له مقدار كما أن الخط نهاية السطح الذي هو ذو بعدين صار له بعد واحد و كذلك السطح لما كان نهاية لذي الثلاثة الأبعاد و هو الجسم صار له بعدان، شيخ الرئيس

و اعلم أن كثيرا من أحوال العدد قد ذكرناه فی مباحث الوحدة و الكثرة- فبقی علينا من مباحث الكم أمر الزاوية و أمر المكان و أما أحوال الزاوية فنؤخرها- إلى الكيفيات المختصة بالكميات و أما أمر المكان فنذكرها الآن

فصل (12) فی المكان و إنيته

[حجج المنكرين للمكان و الجواب عنها]

الشیء قد يكون معلوما من جهة بعض أماراته و خواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهة نفيا و إثباتا و تنويعا و تقسيما و المفهوم من المكان ما يصح أن ينتقل الجسم عنه أو إليه و أن يسكن فيه و أن يكون مشارا إليه بأن يقال للجسم هنا أو هناک و أن يكون مقدرا له نصف و ربع و أن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين فی واحد منه- فهذه أربع أمارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا فاختلفوا فيه- فمنهم من أنكر وجوده محتجا بأنه لو كان موجودا لكان إما جوهرا أو عرضا و كلاهما محال.

أما الأول فلأنه لو كان جوهرا لم يكن مجردا لقبوله الوضع فيكون جسما و هو محال لاستلزامه التسلسل لأن كل جسم فله مكان فإذا كان المكان جسما كان له مكان و يتسلسل لا إلى نهاية و لأنه يلزم تداخل الأجسام و أما كونه عرضا فلأنه إما أن يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال إليه أو منه بل معه و أيضا لا يكون الجسم فيه بل هو فی الجسم أو يقوم بغير المتمكن فلم يكن من أحوال الجسم المتمكن بل يكون المتمكن شيئا آخر لأن المتمكن من قام به المكان فيجب أن يكون هو الحاوی لا المحوی.

حجة ثانية لهم لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا يخلو إما أن يكون المكان محتاجا إلى الحركة و هو محال لتحققه مع عدم الحركة أو الحركة محتاجة إليه و هو أيضا

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 40

محال لأن العلة للشیء إحدى العلل الأربع و هو ليس بفاعل للحركة لأن فاعلها طبيعة أو إرادة أو قسر و لا عنصر لأن العلة العنصرية لها هی المتحرک[17] و لا صورة و هو ظاهر و لا غاية لأن العلة التمامية للشیء إنما يجب وجودها فی الأعيان عند الوصول إلى الغاية و المكان يجب وجوده قبل الوصول إلى الغاية و لأن الكمال إما خاص و إما مشترک و الخاص صورة الشیء و المكان ليس صورة المتحرک و المشترک ما يكون له و لغيره و المكان عندكم خاص.

[17] (1) لأن المتحرك يطلبه بحركته فيجب أن يكون موجودا حال الحركة أو طلب المعدوم فتأمل، إسماعيل

حجة ثالثة لهم لو كان كل جسم فى مكان لكانت الأجسام النامية فى مكان- و لكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان إلى غير النهاية و بطلان التالى يستلزم بطلان المقدم.

حجة رابعة لهم الحركة عبارة عن الانتقال و الاستبدال للقرب و البعد- فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لأوجب للنقطة مكانا لأنها قد يقع لها الانتقال و التالى محال. و الجواب أما عن الأولى فبأن المكان إما جوهر مقدارى[18] ليس بجسم مادى فلا يلزم التداخل المستحيل و لا التسلسل و إما عرض قائم بغير المتمكن لأنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس لظاهر المحوى و أما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلا يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما فى كثير من الأعراض ثم لا نسلم أن المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن و هو صفة الجسم المتمكن و لو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 41

الكائن فى شىء آخر كالمعلوم المشتق من العلم[19] و هو فى العالم.

و عن الثانية أن الحركة محتاجة إلى المكان و لا نسلم كون المحتاج إليه منحصرا فى أحد الأمور المذكورة فإن الاثنين محتاج إلى الواحد و هو غير العلل الأربع بل المراد ما يتقدم بالطبع و إن كان شرطا غير هذه الأربع.

و عن الثالثة أن النامى يستبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه.

و عن الرابعة بالفرق بين ما بالذات و ما بالعرض و القائلون بوجوده قوم منهم من يدعون البداهة و هو أولى و قوم يستدلون عليه بوجوه منها أن الانتقال عبارة عن التغير فى الأين لأنه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر و كمه و كيفه و وضعه و سائر الأعراض و قد لا يقع هذا الانتقال و يتغير فى كل من تلك الأمور فعلم أن هذا الانتقال هو تغير فى الأين أعنى فى النسبة إلى المكان فثبت وجوده و منها أن نشاهد سما حاضرا ثم يغيب و يحضر جسم آخر حيث هو فالبديهة تحكم بأن للمتعاقبين مورد مشترك و ليس ذلك إلا المكان لأنه هو الذى كان للأول ثم صار للآخر و منها أن وجود الفوق و السفل معلوم بالضرورة و ذلك يقتضى وجود المكان و فى الكل محل تأمل.

[وجه الجمع بين الأقوال]

---

[18] (2) و هو ذو وضع و ما ليس له وضع هو الجوهر المجرد الغير المقداري كالعقل و النفس- فدليل المستدل على نفي كون المكان جوهرا مجردا أعني قوله لقبوله الوضع أخص من المدعى فتفطن، الأستاذ الأستاذ

[19] (1) لا يخفى ما فيه إذ العلم الذي هو في العالم إما العلم الحقيقي أو العلم المصدري المبني للفاعل و ليس المعلوم مشتقا من شيء منهما إذ اشتقاقه من المصدر المبني للمفعول فلا تغفل، إسماعيل

و اعلم أنه ذكر بعض العلماء وجها تضبط به المذاهب فى أمر المكان و هو أن هذا الأمر المعلوم ببعض الأمارات ليس بخارج عن الجسم و أحواله فهو إما جزء الجسم أو لا فإن كان جزأه فهو إما هيولاه أو صورته و إن لم يكن جزء و لا شک أنه يساويه فهو إما عبارة عن بعد يساوى أقطاره و إما عبارة عن سطح من جسم يلاقيه- سواء كان حاويا له أو محويا له و إما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوى- المماس للسطح الظاهر من المحوى فهذه خمسة مذاهب و إلى كل منها ذاهب.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 42

و احتج الذاهب بأنه الهيولى

بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات و المادة يتوارد عليه الصور فيكون هو هى و الزاعم بأنه صورة بأن المكان محدود حاصر- و الصورة محدودة حاصرة و القياسان من موجبتين فى الشكل الثانى فلا ينتجان- و إن صحح الأول بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات و كلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة.

و الثانى بأن المكان محدود حاصر و كل محدود حاصر فهو صورة تصير الكبرى كاذبة و الذى دل أيضا على فساد هذين المذهبين أمور أحدها أن المكان يترک بالحركة و الهيولى و الصورة لا تتركان.

و ثانيها أن المكان يطلب بالحركة و هما لا تطلبان بالحركة.

و ثالثها أن المركب ينسب إلى الهيولى فيقال باب خشبى و لا ينسب إلى المكان

فصل (13) فى تحقيق ماهية المكان

قد علم فى الفصل السابق إنية المكان

[وجود المسلكين فى ذلک]

فنقول فى تحقيق ماهيته أن الجسم لا شبهة فى أنه مال للمكان بكليته فلم يجز أن يكون غير منقسم و لا منقسما فى جهة بل إما فى جهتين فيكون سطحا أو فى الجهات فيكون بعدا و إذا كان سطحا لا يجوز أن يكون حالا فى المتمكن و إلا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه و لا بد أن يكون مماسا للمتمكن حاويا له من

جميع الجوانب و إذا كان بعدا لم يجز أن يكون عرضا لتوارد المتمكنات عليه و لا ماديا[20] و إلا يلزم تداخل الجواهر المادية فالمكان إما السطح

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 43

المذكور و هو مذهب المعلم الأول و أتباعه كالشيخين و غيرهما و أما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته و هو مذهب أفلاطن و الرواقيين و الأقدمين و تابعهم المحقق الطوسى فكأنه جوهر متوسط بين العالمين و مما يؤيد مذهبهم أنا سنقيم البرهان على وجود عالم مقدارى محيط بهذا العالم لا كإحاطة الحاوى بالمحوى- بل كإحاطة الطبيعة للجسم و الروح للبدن و ليكن المكان من هذا القبيل و هو مؤيد أيضا بالأمارات كما ستعلم و أصحاب البعد منهم من زعم أن العلم به ضرورى لأن الناس كلهم يحكمون أن الماء فيما بين أطراف الإناء و أن مكان نصف الماء نصف مكان كله و كذا لكل جزء جزء منه بأى وجه قسم و منهم من احتج عليه و لهم فى ذلك مسلكان أحدهما ما يثبت البعد و ثانيهما ما يبطل السطح-

[مايبطل المسلک الأول]

أما المسلک الأول فمن وجهين- الأول أن اختلاط الأمور إذا كان منشأ للاشتباه فإنما يزول الاشتباه برفع شىء بعد شىء منها حتى لا يبقى إلا واحد فيحصل التميز و البعد من هذا القبيل- فإنا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء و عدم دخول الهواء فيه فيلزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء موجودا و هو المطلوب و الثانى أن كون الجسم فى المكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا أقطار ثلاثة-

[ما يبطل المسلک الثانى]

و أما المسلک الثانى فلوجوه- الأول أنه يلزم كون الشىء ساكنا و متحركا فى زمان واحد فإن الطير الواقف فى الهواء و السمک الواقف فى الماء عند ما يجرى الهواء و الماء عليهما متحركان- فإن الذى فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما.

و الثانى أن المكان يجب أن يكون أمرا ثابتا ينتقل منه و إليه المتحرک

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 44

[20] (1) و إلا كان صورة و قد عرفت أن الصورة لا يمكن أن يكون مكانا و أيضا لو كان ماديا كان المركب منه و من المادة جسما فلا بد له من مكان و مكانه لا يكون ما هو جزؤه لانتقاله بانتقاله فيجب أن يكون ما هو جزء لجسم آخر لا بد له أيضا من مكان لا يكون هو البعد- الذي هو جزء للجسم الأول و إلا لزم تداخل الجواهر المادية فمكانه بعد آخر يكون لجسم ثالث و هكذا فيلزم عدم تناهي الأبعاد و قد مر ما يدل على استحالته فتدبر، إسماعيل

و نهايات المحيط قد يتحرك من موضع إلى موضع و لو بالتبع فلا يكون السطح مكانا.

و الثالث أن المكان متصف بالفراغ و الامتلاء و هو نعت البعد لا نعت السطح.

و الرابع لو كان المكان سطحا لم يكن لأجزاء الجسم مكان و هو محال لأن جزء الجسم جسم.

و الخامس أن النار بكليته تطلب مكان الفوق و الأرض بكليته تطلب مكان السفل و محال أن يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدميا و لكونه يستحيل أن تحصل ملاقاة الجسم بكليته أى بذاتها لها فإن المطلوب هو البعد على الترتيب.

السادس أنه يلزم أن لا يكون للجرم الأقصى مكان و ينتقض أيضا بكثير من الأجسام التى لا مكان [مكانية] لمكانها كجسم طبلى له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين أو مقعران منطبقان على محدبين فيهما و فى تمام[21] دوره نقر و تقعير مستدير و لا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم.

السابع أنه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان و بقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالأول يظهر فى الزق المملو ماء أو هواء إذا نقص منه شىء مما فيه و الثانى فى الجسم المثقوب و الثالث فى الشمعة المجتمعة إذا انبسطت و الجسم إذا قسمت أقساما متوازية لكن المساواة بين المكان و المتمكن لازمة هذا خلف.

[ادلة القول بالسطح]

و للقائلين بالسطح أجوبة عن هذه الوجوه مذكورة فى كتب القوم تركنا ذكرها لأنها ضعيفة و المقرر المشهور عندهم أن مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلاثة عشر التى كلها العالم الجسمانى كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 45

ظاهر ما تحته الإمكان الأسفل فإنه باطن الماء و الهواء مع الانفصال الواقع بينهما- فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل و ليس للمحاط شىء من مكانه الطبيعى- و يمكن الجواب عن هذا بما لا يخلو عن قصور و عمدة ما وقع الاحتجاج به لأصحاب السطح أن المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلى الماهية من

[21] (1) متمم لكلا الفرضين و قيد لكلا الكلامين و ذلك منشأ النقض بالحقيقة في الفرض الأول- و يتم بكل واحد من هذا و من كون السطحين مقعرين في الثاني فتدبر، فتح علي عفي عنه

غير امتياز و متى اجتمع المثلان فى مادة واحدة فليس بأن يكون أحدهما عارضا و الآخر غير عارض- أولى من أن يكون كلاهما عارضين أو أحدهما عارضا للآخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح.

و الجواب منع اتحادهما بالماهية النوعية و ربما احتجوا بأن تجويز أن بين طرفى الإناء شخصان من البعد مع أن الماهية واحدة و الإشارة واحدة تجويز كون الشخص الإنسانى المشار إليه شخصين بل ليس بأن يكون شخصين أولى من أن يكون أشخاصا كثيرة بل غير متناهية.

و الجواب بعد المنع المذكور أن وحدة الشيء بوحدة آثاره و لوازمه و أسبابه فإذا كانت واحدة كان واحدا و إذا تعددت كان متعددا و آثار البعد و لوازمه غير آثار الجسم و لوازمه فإن الجسم الذى فى البعد المذكور يخرج منه و يدخل فيه و هو هو بحاله فعلم أنهما اثنان.

فإن قلت الامتياز بين البعد الذى بين أطراف الإناء و جسم ما متعذر فإن فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بأن ذلک البعد أمر متعين فى ذاته و مطلق الجسم لا تعين له إلا بواحد من المخصوصات فإذا امتاز البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعى مطلقا.

حجة أخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه اللأبعاد المفارقة إما متناهية أو غير متناهية و الثانى باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية[٢٢] و كل متناه فله

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 46

حد أو حدود فيكون مشكلا و ذلک الشكل إما لذاته أو بفعل غيره فإن كان لذاته كان شكل جزئه مساويا لشكل كله لاشتراک كله و جزئه فى الطبيعة النوعية و قد ثبت وجوب اتفاق المشتركين فى الماهية فى لوازمها و لو كان كذلک لما كان الشكل حاصلا لكله فإذن لو كان ذاته تقتضى شكلا لم يكن الشكل حاصلا له هذا خلف و إن كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل و الوصل و التمدد و ذلک محال فبقى أن يكون بسبب المادة فإذا المقدار مادى فيكون جسما فإذا البعد جسم هذا خلف.

[22] (1) إن كان المراد بعدم التناهي عدم التناهي عما من شأنه أن يكون متناهيا نختار- أنها ليست متناهية و لا غير متناهية لجواز ارتفاع العدم و الملكة عن موضوع غير قابل لهما- كارتفاع العمى و البصر عن العقل الأول مثلا و أيضا على تقدير بطلان عدم التناهي بهذا المعنى- لا يثبت التناهي لما ذكرنا و إن كان المراد بعدم التناهي سلب التناهي مطلقا نختار أنها غير متناهية بهذا المعنى و لا يلزم من سلب التناهي مطلقا إثبات عدم التناهي بالمعنى الآخر حتى يمكن بطلانه بالبراهين ثم هب أنها متناهية مشكلة قوله و ذلك الشكل إما لذاته أو لفعل غيره قلنا إنه لذاته قوله كان شكل جزئه مساويا لشكل كله قلنا ممنوع و إنما يلزم ذلك لو كان له جزء و كل و هو ممنوع لأن الجزء و الكل إنما يعرض للشيء لو عرض له القسمة و هي إن كانت خارجية فقابلها المادة- و إن كانت وهمية فمصححها المادة فحيث لا مادة لا تعرض القسمة مطلقا ثم نختار أنه بسبب الفاعل من غير مادة قوله كان المقدار مستعدا لقبول الفصل و الوصل و التمدد قلنا ممنوع و إنما يكون كذلك لو كان سبب عروض الشكل منحصرا في هذه الثلاثة و هو ممنوع لجواز عروض الشكل للشيء بحسب أصل الفطرة من غير عروض فصل و وصل و تمدد له و احتمال إبائه الذاتي عن سائر الأشكال يدفع لزوم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير على ما قيل فافهم، إسماعيل ره

حجة أخرى لهم أنا نشاهد الأجسام متمانعة من التداخل و منشأ الممانعة ما يقتضى كونا فى الحيز لذاته و الذى يقتضى الحصول فى جهة و حيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى أو الصورة و الأعراض أما الهيولى فلأنها فى حد ذاتها مجردة عن الوضع و الحيز كما سنبين فى موضعه و أما الصورة فلأن الجسم الواحد قد يتحلل فيشغل حيزا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 47

كبيرا و يتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلم أنها فى حد ذاتها ليست شاغلة للحيز و إلا لما اختلفت الشغل مع اتحادها و أما سائر الصور و الأعراض فلا يشغل الأحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا أن المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل.

أقول الترديد غير حاصر و المنع فى كل منها إلا الأعراض وارد لاحتمال أن يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار أو الصورة معه أو هو مع المادة- و الذى يؤيد هذا أنا نتخيل مقدارا عظيما مثل العالم بمجموع ما فيه من السماوات و الأرضين و نتخيل مقدارا آخر أضعاف المقدار الأول أو مثله داخلا فيه و هكذا نتخيل فسحة بعد فسحة بحيث لا تمانع فيها و لا تفاسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها و كثير من أهل السلوک يشاهدون فى بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية لا تزاحم و لا تضايق بينها و ما يروى عن قائدنا و هادينا ص- أنه رأى ما بين قبره و منبره روضة من الجنان و رأى فى عرض الحائط جنة عرضها السماوات و الأرض و رأى مرة جبرئيل كأنه طبق الخافقين و رأى أمته ليلة المعراج- و قد انسد الأفق بوجوه أخيارها.

و أيضا القائلون بأن الرؤية بانطباع شبح المرئى فى العضو الجليدى- يلزمهم التداخل فى المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجردا و إن كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله أن المانع من دخول الأجسام- بعضها فى حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط المادة و السر فيه أن معنى كون الشيء ماديا أنه مصحوب بالقوة و الاستعداد بما هو استعداد لا يجامع الفعلية إلا أن الكم المتصل فى قبول التعدد فإذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية و فى المنفصل قوة الاتصال فإذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الاتصالية- فكذلک فى شأن الجسم أن يحل مكانا و لا يحصل ذلک إلا بزواله مع المكان الأول- و كما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا لا لإباء المكان عنهما بل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 48

لإباء أحدهما عن الاجتماع مع الآخر كإباء أجزاء كل جسم أن يجتمع اثنان منها فى حيز واحد فعلم أن ذلک من خاصيه المادة لا غير.

[دليل كون المكان بعدا ثالثا]

ثم من أمعن النظر فى حال كل جسم طبيعى يجد أن فى جبلته طلب المكان الطبيعى و المحافظة عليه و ذلک مما له مدخل فى صلاح وجود الجسم بما هو جسم- لا بما هو ذو سطح و ليس فى طبع الجسم بما هو جسم أن يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول- و لا بالمداخلة التامة معه و نفس السطح الذى للحاوى يمتنع الحصول للمحوى و لا المماسة له ممكن الحصول له بما هو جسم و قد لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان و الحركة فى الكيف و إن كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصلة- إلا أن المتحرک فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة إلى أن يتصل إلى تلک الكيفية المطلوبة و كذا الحركة فى الكم و الوضع و غيرهما فالمكان إن كان بعدا و الأين نسبة الجسم إليه فحال الحركة فيه كما ذكرنا فيوجد فى الحركة فرد من الأين التدريجى المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة و انتهائها الذى هو المطلوب بالحركة و أما إذا كان المكان سطحا و الأين عبارة عن نسبة الجسم إليه فلا يتصور فرد تدريجى اتصالى للسطح و لا للنسبة إليه ذا لا سطح فى كل آن لاستلزامه تتالى السطوح و تركب الزمان و المكان من غير المنقسمات- و لا فى زمان الحركة فرد زمانى من السطح و هذا أيضا يرشدک إلى كون المكان بعدا

فصل (14) فى الرد على القائلين بالخلاء و هم طائفتان

و الأكثرون منهم زعموا أن الخلاء أمر غير وجودى أى ليس أمرا وجوديا- قال الإمام الرازى نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم كونه أمرا وجوديا.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 49

فنقول إنا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان و لا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا أما الذى توهم كون الخلاء وجوديا و أن بين ذينک الجسمين أبعادا فذلک وهم كاذب- كما أن من توهم أن خارج العالم خلاء أو ملأ وهم باطل و منهم من سلم أن الخلاء أمر وجودى و الذى يدل على بطلان القول الأول أن الجسمين إذا فرضا بحيث لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما قدر ذراع و قد يكون ما بينهما أكثر من ذراع و القابل للمساواة و المفاوتة لا يكون إلا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهريا مقداريا لا محالة و هذا بخلاف

الأبعاد المتوهمة خارج العام فإنها أمور كاذبة ممتنعة الوجود و أما الذى دل على بطلان مذهب الفريق الثانى أمران.

الأول الخلاء مما يمكن مسحه و تقديره كما مر و هو من خواص الكم هو إما كم أو متكمم و الكم إما منفصل أو متصل و كون الخلاء كما منفصلا باطل لأن حصوله من وحدات غير متجزية و كان يستحيل أن يطابقه الجسم القابل للانقسام لا إلى حد و لأن الكم المنفصل عدد و العدد غير ذى وضع و مكان الجسم ذو وضع فالخلاء إذا كان كما فهو متصل و إن كان كما متصلا فهو إما ذو وضع بالذات أو ذو وضع بالعرض فإن كان الأ ول فهو جسم و المفروض خلافه و إن كان الثانى فيكون مقارنا لجوهر ذى وضع فلم يكن خلاء هذا خلف.

و هذا التقرير أولى مما قيل فإذا كان كما متصلا بالذات فلا شک أنه كم ذو وضع بالذات فإن الخلاء مقدار و متى كان كذلک استحال أن يوجد إلا فى المادة فيكون جسما هذا خلف.

و ذلک لأنه قد مر أن مجرد كون الشىء مقدارا غير مستلزم لكونه ذا وضع و أما إذا كان كما بالعرض فيكون متصلا بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث إذا فرض مجردا عن الأجسام و المقادير يكون قابلا للأبعاد و المفروض خلافه هذا خلف.

و هذا أولى مما يقال فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الخلاء حالا فى المقدار- أو المقدار حالا فيه أو هما حالان فى ثالث فعلى الأول يكون حالا فى المادة لأن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 50

المقدار حال فيها و الحال فى شىء حال فى ذلک الشىء فيكون الخلاء ملأ و كذا على الثانى لأن محل المقدار مادة و على الثالث كان الخلأ جسما إذ لا معنى للجسم إلا الذى فيه قابلية الأبعاد فثبت أن الذى فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل.

حجة أخرى أن الجسم لو حصل فى الخلإ لاستحال أن يكون متحركا أو ساكنا و التالى محال فالمقدم مثله بيان الاستلزام أن الخلأ لا يخلو إما أن يكون متشابه الأجزاء أو مختلفها و الثانى محال لأن ما به يخالف جزؤ جزأ إما أن يكون لازما لذلک الجزء أو لا فإن لزم فاللزوم إما لنفس ماهية الجزء أو لأمر زائد عليه.

الأول باطل لأن الخلاء عبارة عن الأبعاد المفارقة فلا اختلاف بين أجزائه فى هذا المفهوم كيف و أجزاء المتصل الواحد متشابه فى الماهية.

و الثانی أیضا باطل لأن لوازم الماهیة مشترکة بین أفرادها و إن کان وجه التخالف عارضا فالفرض زواله لکونه ممکن الزوال حتی یحصل التساوی بین الأجزاء المفروضة للخلاء و إذا کان کذلک استحال أن یکون موضع مطلوبا بالطبع للجسم- و الآخر مهروبا عنه بالطبع و إذا کان کذلک لم یکن للجسم مکان طبیعی فحینئذ لا یکون له سکون طبیعی و لا حرکة طبیعیة و بهذا ثبت أن لا یکون له حرکة و لا سکون قسریان لأن القسر فرع الطبع و لا أن یکون له حرکة إرادیة أو سکون إرادی لاستحالة أن یخص أحد المثلین بحکم دون الآخر.

أقول و هذه الحجة لا تفید أزید من أن لا یکون مجرد البعد مطلوبا داعیا للحرکة- فیجوز أن یکون مطلوب المتحرک مکانا مع ترتیب خاص و أیضا لا یلزم إذا کان لشیء واحد أمکنة متشابهة أن یمتنع سکونه فی واحد منها فإن أمثال هذه المواضع إن اتفق للجسم الحصول فیه وقع بطبعه فیه کحال أجزاء العنصر الکلی کالماء و الهواء و لو لا ذلک لما کان سکون و لا حرکة بالطبع لشیء من أجزاء العنصر الواحد فی حیزه.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 51

حجة أخری و هی المعول علیها أن الجسم إذا تحرک فی مسافة فکل ما کانت مسافته أرق کانت الحرکة فیها أسرع و بالعکس أبطأ لأن الرقیق شدید الانفعال و الغلیظ شدید المقاومة للدافع فإذا فرضنا حرکة فی خلاء فهی لا بد أن یکون فی زمان لأنها قطع مسافة منقسمة إلی أجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان و لنفرض حرکة أخری لذلک الجسم فی ملإ علی تلک المسافة و زمانه أطول من زمان عدیم المعاوق علی نسبة معینة و لیکن زمان الأولی عشر زمان الثانیة ثم لنفرض حرکة ثالثة له فی ملإ أرق من ذلک الملإ بنسبة الزمانین فإذا کانت رقته عشرة أضعاف رقة الملإ الأول کان زمان الحرکة فیه عشر زمان الحرکة الثانیة لما قررنا أن زیادة اللطافة توجب نقصان الزمان علی نسبتها فوجب أن یکون زمان الحرکة الثالثة الذی هو عشر زمان الحرکة الثانیة مساویا لزمان الحرکة الأولی فیلزم أن یکون الحرکة مع العائق کهی لا معه فإن فرضت رقة المسافة الثالثة علی نسبة أکثر من نسبة الزمانین کان زمان حرکتها أقل من زمان الحرکة الخلائیه و هذا أشنع حیث یلزم أن یکون الحرکة مع العائق أسرع من الحرکة لا معه.

و اعترض بأن المحال إنما لزم من إخراج الحركة[23] من أن يستحق لذاتها زمانا معينا بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما فى مسافتها من المقاومة- و ذلک باطل لأن الحرکة ماهيتها قطع و لا محالة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل و كذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة لذاتها تستدعى زمانا و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 52

لذلک حركة الفلک فى زمان و إن لم يكن لها مقاوم و لا عائق نعم قوام المسافة يوجب طول الزمان لا أصله فإذا ثبت ذلک فالحركات الثلاثة متفقة فى أصل الزمان الذى بإزاء أصل الحركة و هو حاصل للحركة التى فى الخلاء و أما الذى بإزاء المقاومة فلا شک أنه يقصر لقلة المقاومة و يطول بكثرتها فالساعة الواحدة فى مقابلة أصل الحركة- و باقى الساعات بإزاء المقاومة كالتسعة مثلا فإذن إذا كانت مقاومة أخرى عشر تلک المقاومة- كانت تلک الحركة تستحق ساعة واحدة لأجل ذاتها و عشر تسعة ساعات أعنى تسعة أعشار ساعة لأجل ما فيها من المقاومة و المجموع ساعة و تسعة أعشار ساعة فلا يلزم من هذا تساوى زمان ذى المعاوق و عديمه و هذا الشک مما أورده صاحب المعتبر و استحسنه الإمام الرازى و ستعلم وجه اندفاعه فى بحث الميل.

حجة أخرى سيأتى فى مباحث الحركة أن الحجر إذا رمى قسرا إلى فوق فهو إنما يتحرک لأن المحرک أفاده قوة تحركه إلى فوق و تلک القوة إنما تبطل لمصادمات الهواء فلو لم يكن فى المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة و لا تضعف فلا رجوع للمرمى إلا بعد وصوله إلى سطح الفلک و لما لم يكن كذلک علم أن المسافة غير خالية و هذه ضعيفة لعدم دلالته على وجود الملإ فى العالم فضلا عن وجوبه و لا يدل على أزيد من وجود الهواء فى بعض المسافات التى يرمى فيها الحجر مع جواز أن يكون فى خللها خلاء كثير و بعد ما ينتهى حركتها إلى السماء أيضا خلاء صرف

فصل (15) فى ذكر أمارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء

الأول أن الإناء الضيق الرأس المملو من الماء

إذا كان فى أسفله ثقبة ضيقة ينزل الماء منها إذا فتح رأسه و لم ينزل إذا سد فعلم أن عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعى- لضرورة امتناع الخلاء و أما النقض بنزول الزيبق و بنزول الماء عند اتساع الثقبة و بعدم نزوله أيضا إذا كان نصف الإناء فيه هواء فمندفع بأن فرط ثقل الزيبق ربما

---

[23] (1) أي في الحركة الثانية و الثالثة لا مطلقا و إلا لزم وقوع الحركة الخلائيه لا في زمان فلا يلزم إلخ أيضا و الحاصل أن المستدل بنى استدلاله أولا على أن الحركة يستحق لذاتها زمانا معينا- حيث أثبت للحركة الخلائية زمانا و أخرج الحركة عن أن يستحق لذاتها قدرا معينا من الزمان ثانيا حيث جعل استحقاقها للزمان بحسب قوام ما في المسافة فالمحال إنما نشأ من الجمع بين المتنافيين أعني استحقاق الحركة لذاتها زمانا معينا و عدمه فافهم، الأستاذ الأستاذ ره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 53

أوجب زيادة مدافعة الهواء فيضطره ذلک إلى التحرک فإذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلک إلى مزاحمة الزئبق كما فى مزاحمته للماء و دخوله من نواحى الثقب و إن تعذر ذلک احتبس الزئبق و لم ينزل لأن الطبيعة تفعل الأسهل فالأسهل و لا يمتنع أيضا أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء.

الثانى أن الأنبوبة إن أغمس أحد طرفيها فى الماء و مص الطرف الآخر

يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعى فما هذه المتابعة منه للهواء إلا لامتناع الخلاء- من هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة و تلازم السطوح ليس بسبب أن الخلاء للخلاء قوة جاذبة كما سنبطله و مما يؤيد ذلک أنه إذا أفرط الإنسان فى مص القارورة أو المحجمة و كانت رقيقة انكسرت و إذا وضعنا المحجمة على السندان و مصصناها فإنه يرتفع السندان بارتفاعها.

الثالث أنا إذا أدخلنا رأس الأنبوبة فى قارورة و سددنا الخلل الذى بين عنق القارورة و الأنبوبة

فإذا جذبنا الأنبوبة المصمتة تنكسر القارورة إلى الداخل- و إن أدخلناها تنكسر إلى الخارج و إن مصصنا المجوفة تنقلب هواؤه نارا و ربما ينشق-

الرابع لو أمكن الخلاء فينزل الماء من الأوانى الضيقة الرأس و لا يلزم الحاجة إلى صعود الهواء داخل الإناء

فكنا لا نرى النفاخات و البقابق.

و لأصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم الدور فى كل حركة مكانية- أو إيجاب حركة بقة لانتقال السماوات من مواضعها و بأن التخلخل[24] و التكاثف علامة تحقق الخلاء و بأن النمو بنفوذ جسم فى داخل النامى فيكون فيه أجواف خالية و بأن كل جسم لو وجب أن يماس سطحه بسطح جسم آخر يلزم منه تحقق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 54

أجسام بلا نهاية و هو محال و إن لم يجب فجاز أن يوجد جسم لا يجاوره جسم آخر- فجاز الخلاء و الكل مندفع بأدنى تأمل و أقوى متشبثاتهم أنا إذا رفعنا سطحا أملس واقعا أعلى سطح أملس مثله رفعا متساويا دفعة عند الحس فلا يخلو فى الحقيقة إما أن يرتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكک

[24] (1) فإن التخلخل إنما يكون بكون الخلاء في خلال أجزاء الجسم و التكاثف إنما يكون بفساده و الجواب منع الحصر لجواز أن يكون التخلخل بكبر مقدار الجسم بعد صغره- و التكاثف بعكس ذلك فتدبر، إسماعيل

فی ذلک الجسم- و هو مما یکذبه الحس سیما فی الحجر و الحدید مثلا أو یرتفع أجزاؤه معا فیلزم من ذلک خلو وسطهما وقتا من الزمان من الجسم لأن ذلک الجسم ینتقل من الخارج إلی الوسط و لیس انتقاله من الثقب التی فیها إذ رب جسم لا ثقبة فیه و لو کانت لکان بین کل ثقبتین سطح متصل لا محالة فعلم أن انتقال الأجسام إلی الوسط یکون من الجوانب فبالضرورة یحتاج أن یمر بالطرف أولا لامتناع أن یکون فی الوسط دفعة بلا مادة أو بلا استحالة لأن کل استحالة فی زمان أو أن یوجد فی الوسط حین کونه فی الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد فی مکانین فإذا کان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط کان الوسط خالیا قبل ذلک و هو المطلوب.

و جوابه منع إمکان الارتفاع لمثل ذلک السطح الأملس و ما یرفعه من السطوح فلا یخلو من خشونة و تضاریس و إن خفی ذلک علی الحس.

و ربما تمسکوا بعلامات أولها أن القارورة إذا مصت مصا شدیدا و ضم الثقب بالإصبع ثم کبت الثقبة فی الماء و أزیل الإصبع دخل فیها ماء کثیر فلو کانت مملوة هواء بعد المص لم یدخل الماء فیها بعد المص کما لم یدخل فیها قبله.

و ثانیها لو ألصقنا أحد جانبی الزق مع الآخر بحیث لا یبقی فیها شیء من الهواء و شددنا الجوانب شدا وثیقا ثم رفعنا أحد الطرفین عن الآخر فحصل بینهما جوف خال و هو المطلوب.

و ثالثها أن التجربة دلت علی إمکان دخول مسیلة فی زق مضموم الرأس یزاحم فیه الهواء بحیث انتفخ به فلو لم یکن فیه خلاء لم یمکن دخولها.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 55

و رابعها أنا نری إناء مملوا من رماد یسعه معه ملء ماء فلو لا أن هناک خلاء لاستحال ذلک.

و خامسها أن الدن یملأ شرابا ثم یجعل الشراب بعینه [فی زق] ثم یجعلان معا فی ذلک الدن بعینه فیسعهما الدن فلو لا أن فی الشراب خلاء انعصر فیه مقدار مساحة الزق لاستحال ذلک.

و الجواب عما ذکروه أولا أنه لو کان العلة ما ذکرتم لما وجب صعود الماء- لأن الهواء الخارج قد وجد مکانا فارغا و فراغ بعض القارورة أمر ممکن عندهم فهذا بأن یستدل به علی بطلان الخلاء أولی.

و التحقيق أن الكيفيات و الحركات كما تكون طبيعية و قسرية كذلک المقادير قد تكون طبيعة و قد تكون قسرية و المادة الواحدة يجوز أن تقبل مقدارا عظيما- بعد ما قبلت مقدارا صغيرا و حركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل و كانت شديدة التهيؤ للعود إلى مقدارها الطبيعى فإذا لقيها برد الماء تكاثف عودا إلى مقداره الطبيعى- فتبعه الماء لضرورة الخلاء.

و عما ذكروه ثانيا أن الهواء يدخل فى مسام الزق و قد جرب ذلک بما يدل على وجوب الملإ فيكون عليهم لا لهم.

و عن الثالث بإمكان انقباض ما فى الزق أو انبساط محيطة أو ارتفاع جانب منه كل ذلک بقدر ما دخل من رأس المسيلة فيه.

و عن الرابع بأنه كذب محض.

و عن الخامس بأنه يجوز أن لا يظهر تفاوت مقدار الزق فى الحب للحس- أو يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار أو هواء أو يتكاثف فيصير أصغر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 56

فصل (16) فى أن الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة و لا دافعة للأجسام

زعم محمد بن زكرياء الرازى أن له قوة جاذبة للأجسام و لهذا يحتبس الماء- فى الأوانى التى تسمى سراقات الماء و ينجذب فى الأوانى التى تسمى زرقات الماء و منهم من أثبت له قوة دافعة لها إلى فوق و يدل على بطلان الأول أن الخلاء متشابه الأجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات و على بطلان الثانى[٢٥] إن الخلاء المحرک إما المبثوث فى داخل الجسم أو فى خارجه المحيط به.

فعلى الأول إما أن يكون محركا لأجزائه أو لكله و الأول محال لأن كل واحد من أجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب الخلاء بل بمحرک آخر- فإذا حرک مجموع المحركات مجموع الأجزاء كان الجسم متحركا لا محالة بسبب ما حركها لا بسبب آخر.

و الثانى أيضا محال لأن تحريک ما يتركب عن الأجزاء لا يمكن إلا بتحريک أجزائه كما أن علة المركب لا بد أن تكون علة لأجزائه[٢٦] و أما على الثانى فمعلوم أن الخلاء المحيط بجسم كبير لا يصعده إلى فوق فإذن لا

---

[25] (1) و يمكن إبطال الثاني به أيضا كما يدل عليه قول المصنف قدس سره في آخر الكلام و هذا ينافي تشابه الخلاء فلا تغفل، إسماعيل

[26] (2) هذا إذا كانت علة المركب علة له بالذات و على الإطلاق و إلا فلا يلزم أن يكون علة لجميع أجزائه كما في النجار بالنسبة إلى السرير فتدبر، إسماعيل

ينفعل من الخلاء إلا جسم يتخلخل الخلاء بين جزء من أجزائه فرجع إلى أن بعض الأجسام مقتضى طبعه أن يتباعد بعض أجزائه عن بعض فيلزم هرب الأجزاء المتجانسة بعضها عن بعض و هو باطل لأن التجانس علة الضم و يلزم هربها إلى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة و أيضا إن لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب عنه محال و إن كان فيلزم كون كل منها مهروبا عن نفسه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 57

لاتحاد الماهية وجه آخر الخلاء الموجب للدفع و حركة الجسم إلى فوق لا بد و أن يكون ملازما له منتقلا معه فيحتاج الخلاء إلى مكان طبيعى له حتى يكون مطلوبا يتحرك إليه ثم إن لم يكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل فى حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء إلا فى آن و فى الآن الواحد لا يحرك شيء شيئا و بعد الآن لا يكون ملاقيا له إلا أن يقولوا إن الخلاء يعطى للجسم قوة محركة يحركه إلى جهة و هذا ينافى تشابه الخلاء.

تذنيب-

زعم المتكلمون أن مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تأملوا عرفوا أن الجسم الأسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذى فوقه بل سطح الأسفل هو المكان مع أنهم يجعلون للسهم النافذ فى الهواء مكانا مع أنه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الأسفل لكان سطح منه و من الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان و يقولون كما أن سطح الجرة مكان الماء كذلک سطح الماء مكان للجرة.

و احتجوا بأن الفلک الأعلى ذو مكان لأنه متحرک و ليس له نهاية حاوية من محيط- فمكانه سطح ما تحته و الحجة ضعيفة لأن حركة الفلک ليست مكانية بل وضعية و مما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا.

أن الجمهور اتفقوا على أن الجسم الواحد ليس له إلا مكان واحد كما مرت الإشارة إليه و من الناس من ذهب إلى أن مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الإحاطة- و يرد عليه أنه [يلزم] أن يكون المكان من قبيل الإضافات و أن لا يكون للمحدد مكان- فعلم أن أسلم المذاهب و أتمها القول بالبعد و هذا البعد امتداد غير وضعى لذاته ليست إحاطته للأبعاد الجسمانية و لا انطباقه عليها إحاطة و انطباقا لذى وضع بذى وضع آخر و عليه براهين تناهى الأبعاد الوضعية لا يجرى فى بيان تناهيه لعدم كونه ذا وضع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 58

لذاته و فوق كل بعد مادى بعد آخر مادى إلى أن ينتهى إلى بعد هو آخر الأبعاد المادية الوضعية و فوقه بعد غير محتاج إلى مادة و لا قوة انفعالية لغلبة أحكام الفعلية و الصورية عليه و هو غير متشكل بشكل من الأشكال الوضعية و لا أيضا يقابل الإشارة الحسية بل يقبل الإشارة الخيالية و يشبه أن يكون المراد بسدرة المنتهى فى لسان الشريعة هو آخر الأبعاد الوضعية و بالعرش الذى يستوى عليه الرحمة الإلهية هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسية إحاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين و واسطة بين العالمين فمن أحد الجانبين و هو الأعلى ينفعل عن الحق بالصور و التماثيل و من الجانب الأسفل يتصل بالصور الجسمية النوعية و أبعادها المادية كالخيال الذى فينا فإنه جوهر مقدارى ذو فسحة امتدادية و هو ينفعل عن الحق بالصور المثالية الفائضة منه عليه و يتصل بالبدن و مقداره المادى لأجل ضعف وجوده ابتداء فإذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته أو قائل عن قوله و موضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا فى علم المعاد- و سيأتى باقى مباحث الكم فى البحث عن الزمان و من الله العصمة و السداد

الفن الثانى فى مقولة الكيف[٢٧]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج4 ؛ ص58

و هو مشتمل على مقدمة و أربعة أقسام

المقدمة فى رسم الكيف و تقسيمه إلى أنواعه الأربعة

أما الرسم

فاعلم أن لا سبيل إلى تعريف الأجناس العالية إلا الرسوم الناقصة إذ لا يتصور لها جنس و هو ظاهر و لا فصل لأن التركب من الأمرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلى لا يعرف تحققه بل إنما يقام الدليل على انتفائه و لم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة إلا المركب من العرضية و المغايرة للكم و الأعراض النسبية لكن هذا التعريف لها تعريف للشىء بما يساويه فى المعرفة و الجهالة لأن الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض و لو جاز ذلك لجاز مثله فى سائر المقولات بل ذلك أولى لأن الأمور النسبية- لا تعرف إلا بعد معروضاتها التى هى الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم و الأعراض

---

[27] 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.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 59

النسبية إلى ذكر خاصته التى هى أجلى فقالوا كما هو المشهور أنه هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها و عن حاملها و لا يقتضى قسمة و لا نسبة فى أجزاء حاملها- فكونه قارة يميزها عن أن يفعل و عن أن ينفعل و كونه لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف و الأين و المتى و الملك و كونها غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم- و غير مقتضية لنسبة فى أجزاء حاملها عن الوضع و فيه موضع أبحاث.

أحدها أن المفهوم[28] من أن يفعل مؤثرية الشيء فى الشيء و ذلک الشيء إما متغير أو ثابت فإن كان ثابتا كانت مؤثريته أيضا ثابتة لأنها من لوازم ماهية المؤثر و لازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها و إن كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت أمرا عقليا كسائر الإضافات التابعة للذوات فلا حاجة إلى الإخراج عنها بقيد و كذا الكلام فى المفهوم من أن ينفعل.

و ثانيها أن قولنا لا يفيد تصورها تصور شيء خارج عنها و عن حاملها[29] يفيد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 60

الاحتراز عن تينک المقولتين فلم يكن إلى ذكر القارة حاجة فى الاحتراز عنهما- فإن قيل احترزنا به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات- لأنه يقتضى قسمة حاملة و هو الحركة.

و ثالثها أن الصوت من مقولة الكيف لعدم دخوله تحت غيرها و لا تحت الحركة- كما هو رأى أهل التحصيل لكنه هيئة غير قارة لأن أجزاءه غير مجتمعة فى آن و هو بين بنفسه و لأنه معلول للحركة و معلول غير القار غير قار.

و رابعها أن التعريف صادق على الوحدة و النقطة لا يقال كل منهما يوجب تصوره تصور شيء آخر لأن الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام و النقطة نهاية الخط- لأنا نقول إن كان التغير عن الكيف بأنه لا يلزم من تعقله تعقل شيء آخر فلعل أكثر أقسام الكيف يخرج عنه إذ لا يمكن تصورنا الاستقامة و الانحناء إلا فى المقدار و إن لم نشترط ذلک بل إن لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الإشكال فيهما.

---

[28] (1) لا يخفى أن المفهوم من أن يفعل و أن ينفعل هو التأثير تدريجي و التأثر التدريجي حسب الاصطلاح و يدل عليه لفظ المضارع المفيد للاستمرار التجددي و لهذا لا يقع فيها الحركة- كما صرح به المصنف قدس سره في الشواهد و هما حكمان زائدان على ذات المؤثر و المتأثر و يخرجان عن التعريف بقيد قارة و ما ذكره ره بقوله و ثانيها إلخ فيه أنه لا بأس بكون القيد الأخير مغنيا- عن القيد السابق في التعريفات على ما صرح به القوم، إسماعيل ره

[29] (2) و كان تعريف الكيف هكذا أنه هيئة لا يوجب تصورها إلخ و زيد في المشهور و قيل هيئة قارة و قال المصنف ليس لزيادة القارة في التعريف فائدة جديدة لو لم يكن هذا القيد لم يفدها التعريف- فلا حاجة إلى زيادة القارة في الاحتراز و ليس و غرض المصنف أن في تعريف المشهور قيد يخرج به ما يخرج بهذا القيد فلا يحتاج إليه حتى يرد عليه بأنه لا بأس بكون القيد الثاني مغنيا عن الأول- و ما يدل على ما قلنا قوله فإن قيل احترزنا به عن الزمان إلخ، للأستاذ الرشتي

و خامسها أن الإدراک و العلم و القدرة و الشهوة و الغضب و سائر الأخلاق النفسانية لا يمكن تصورها إلا بتصور متعلقاتها من المدرک و المعلوم و المشتهى و المغضوب عليه.

فإن قيل كل منها لا يقتضى تصوره تصور الغير و لكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب و الإضافات فلا بد أن يتصور المنسوب و المنسوب إليه أولا حتى يتصور تلک الأمور النسبية قلنا إن الفرق صحيح إلا أن عبارة التعريف لا تفيده إلا أن يقرأ الأول منصوبا و الثانى مرفوعا و حينئذ لا يلائم هذه القراءة لتمام الرسم.

و سادسها هب أنا حملنا عبارة التعريف ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلک لا يطرد فى الأشكال كالتربيع و التثليث و خواص الأعداد كالجذرية و المكعبية مع أنها معدودة من أنواع الكيف.

و سابعها أن الهيئة لفظ مشترک بين أمور فيقال هيئة الوجود و هيئة الاستقلال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 61

و الاستقرار و يقال هيئة الجوهرية و العرضية و يقال هيئة الجلوس و الاضطجاع و يقال هيئة التأثير و التأثر و ليس لها معنى جامع و الاجتناب عن مثل هذه الألفاظ فى التعريفات لازم.

و يمكن الجواب عن أكثر هذه الإيرادات لكن الأقرب أن يقال هو عرض- لا يتوقف تصوره على تصور غيره و لا يقتضى القسمة و اللاقسمة فى محله اقتضاء أوليا- فبالعرض خرج البارى تعالى و الجوهر و بالذى لا يتوقف تصوره على تصور غيره- خرجت الأعراض النسبية فإن تصوراتها متوقفة على تصور أمور أخر بخلاف الكيفيات فإنه لزم من تصوراتها تصور غيرها إلا أن تصوراتها معلولة و تصورات غيرها و يدخل فيه الصوت إذ لا يتوقف تصوره على تصور غيره و بقولنا لا يقتضى القسمة و اللاقسمة خرج الكم و خرجت الوحدة و النقطة و بقولنا اقتضاء أوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التى لا تنقسم فإنه لذاته يمنع من الانقسام و لكن ليس ذلک اقتضاء أوليا بل بواسطة وحدة المعلوم.

و أما تقسيمه إلى أنواعه

فينحصر بالاستقراء فى أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة و النفسانية و المختصة بالكميات و الاستعدادية و التعويل فى الحصر على الاستقراء و قد تبين بصورة التردد بين النفى و الإثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة و حاصلها أن الكيف إن كان هو القسم الأول فهو الأول

و إن كان الثانى فالثانى أو الثالث فالثالث و إلا فالرابع و المنع عليه ظاهر فلا يصلح إلا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على أن بعض الخواص مما فيه خفاء- كتعبير الإمام الرازى عن الكيفيات النفسانية بالكمال و تعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالأجسام و عن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة و عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه أى جعل الغير شبيها كالحرارة لجعل المجاور حارا أو السواد يلقى شبحه أى مثاله على العين لا كالثقل فإن فعله فى الغير التحريک لا الثقل.

قال الرازى و هذا تصريح منه بإخراج الثقل و الخفة من المحسوسات مع تصريحه فى موضع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 62

آخر من الشفاء عند شروعه فى بيان الكيفيات المحسوسة أنها من هذا الباب و ذكر فى موضع آخر منه أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا و اليابس يجعل غيره يابسا.

أقول و ستعلم الجواب عن هذين الإشكالين و كتعبيره عن المختصة بالكميات- بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية.

قال الرازى هذا تضيع الكيفية المختصة بالعدد يعنى من جهة أنها تتعلق بالمجردات- و بهذا اعترض على قولهم إن البحث عن أحوال العدد ما يستغنى عن المادة ذهنا لا خارجا- هى الرياضيات بأن من جملتها البحث عن أحوال العدد و هو ما يستغنى عن المادة فى الخارج أيضا.

أقول كلا البحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا عن حدوث العالم أن العدد لا يعرض المفارق العقلى لا بالذات و لا بالعرض و هو عارض للنفوس واسطة الأبدان و ربما يدفع بأن العدد الذى يبحث عنها فى الرياضيات قد يقع فى البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة فى الخارج لتحصيل الأغراض كالمساحة و الجمع و التفريق و الضرب- و القسمة و غير ذلک و فيه نظر.

و ربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم فى الجملة و إن لم يختص به و كيفيات العدد كذلک و يدفع بأنه حينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالأجسام أنها لا يتعلق بها أصلا و ليس كذلک[30] بل المعنى أنها لا يتعلق بها خاصة- بحيث يستغنى عن النفوس.

أما الذى ذكروه فى بيان الحصر فى الأنواع الأربعة فطرق أربعة.

---

[30] (1) ليس كذلك بل معناه أن الكيفيات النفسانية لا يتعلق بالأجسام أصلا من حيث الكمية- و هو كذلك فإن الكيفيات النفسانية إن تعلقت بالأجسام فإنما تتعلق بها من حيث إنها ذوات نفوس- لا من حيث كمياتها فافهم، إسماعيل ره

الأول ما ذكره الرازى

و هو أن الكيفية إما مختصة بالكمية[31] كالاستدارة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 63

و التربيع و الزوجية و الفردية أو لا و هو إما أن تكون محسوسة أو لا و المحسوس هو المسمى بانفعالات إن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل و بالانفعالية إن كانت راسخة و إن لم تكن محسوسة فإما استعداد نحو الكمال أو لا فالأول هو المسمى بالقوة إن كان استعدادا نحو اللاانفعال و لا قوة و ذهنا طبيعيا إن كان استعدادا شديدا نحو الانفعال و الثانى هو المسمى[32] بالحال إن كان سريع الزوال كغضب الحليم و ملكة إن كانت بطيء الزوال كحلمه فهذا تقسيمه الذى ذكره و من الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم و لا محسوسة و لا ماهيتها نفس الاستعداد فلا جرم بأن ما يكون كمالا لا بد و أن تكون كيفية نفسانية لأنه دعوى بغير دليل إلا الاستقراء.

الثانى أن الكيفية إما بحيث يصدر عنها أفعال على التشبيه أو لا

و الأول مثل الحار يجعل غيره حارا و السواد يلقى شبحه فى العين و هو مثاله لا كالثقل فإن فعله فى جسمه التحريك و ليس ذلک بثقل و الثانى إما أن يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم أو لا يكون و الذى لا يكون فإما أن يوجد للأجسام من حيث هى طبيعية أو فى النفوس من حيث هى نفسانية.

الثالث الكيفية إما أن تكون متعلقة بوجود النفس أو لا يكون كذلک

و الذى لا يكون فإما أن يتعلق بالكمية أو لا يتعلق و الذى لا يتعلق فإما أن يكون هويتها أنها استعداد أو هويتها أنها فعل فالأول هو الحال و الملكة و الثانى هو المختصة بالكمية- و الثالث القوة و اللاقوة و الرابع الانفعاليات و الانفعالات.

الرابع أن الكيفية إما أن تفعل على طريق التشبيه و هى الانفعاليات و الانفعالات أو لا يكون كذلک

و حينئذ إما أن لا يتعلق بالأجسام و هى الحال و الملكة أو يتعلق و ذلک

---

[31] (2) أقول يمكن أن يقال على هذا يكون معنى كون الكيفيات المختصة بالكميات ما يتعلق بالأجسام أنها يتعلق بها خاصة بحيث يستغني عن النفوس و الاختصاص بهذا المعنى لا ينافي تحققها- في غير الأجسام فتدبر، إسماعيل ره

[32] (1) و هو الذي لا يكون استعدادا نحو الكمال بل يكون كمالا هو الكيفيات النفسانية المنقسمة إلى الحال و الملكة، إسماعيل ره

المتعلق إما من حيث كميتها و هى المختصة بالكميات أو من حيث طبيعتها و هى القوة و اللاقوة و هذه الطرق الثلاث هى التى ذكرها الشيخ فى الشفاء و الكل ضعيفة متقاربة

القسم الأول فى الكيفيات المحسوسة و فيه خمسة أبواب

الباب الأول فى أحكام كلية لهذا القسم و فيه فصول

فصل (1) فى خاصيته و فى تقسيمه بقسميه و سبب التسمية

أما الخاصة المساوية التى تعم أفراده

فهى أنها تفعل فى موادها أشياء يشاركها فى المعنى- فإن الحار يجعل غيره حارا و البارد يجعل غيره باردا و الألوان يقرر أشباحها فى البصر قيل هذه الخاصية غير عامة لخروج الثقل و الخفة و لأنه ذكر الشيخ فى فصل الأسطقسات من طبيعيات الشفاء فى بيان أنه لم سميت الرطوبة و اليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا و اليابس يجعل غيره يابسا فعلى هذا هاتان المحسوستان- لا تفيدان ميل نفسيهما.

أقول يمكن الجواب بأنهما يفعلان فى الحس مثلهما و كذا الثقل و الخفة- فعلم شمول هذه الخاصية لجميع المحسوسات و الذى ذكره الشيخ فى أثناء تقسيم الكيفيات أن السواد يلقى شبحه فى العين و هو مثاله لا كالثقل فإن فعله فى جسمه التحريك و ليس ذلك بثقل معناه أن فعل السواد فى البصر لا كفعل الثقل فى جسمه- و غرضه الفرق بين الفعل فى مادة الإدراك و بينه فى مادة الجسم حيث إن الأول مثال الشيء بخلاف الثانى فليس فيما ذكره تصريح بأن الثقل و الخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازى و كذا قوله فى الرطوبة و اليبوسة إنه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا و يابسا معناه نفى كونهما فاعليين مثل نفسهما فى المواد لا فى القوى

الحسية كيف و قد صرح فى كثير من المواضع أن كل محسوس مما له صورة مساوية فى الحس و لا فرق فى ذلك بين المبصرات كالألوان و بين الملموسات كالثقل و الخفة- و هذا هو الذى وعدناه فى الفصل المقدم.

و أما الخاصة الغير الشاملة فكثير

لا يحتاج إلى البيان.

و أما التقسيم

فالكيفية المحسوسة إن كانت راسخة كصفرة الذهب و حلاوة العسل سميت انفعاليات و ذلک لانفعال الحواس عنها أولا و لكونها بخصوصها أو عمومها مانعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما فى كيفيات المركبات كحلاوة العسل و العموم كما فى كيفيات البسائط كحرارة النار فإن الحرارة بما هى حرارة قد تكون مانعة للمزاج الحاصل بالتركيب و انفعال المواد و هذا معنى قولهم بشخصها أو نوعها و إلا فالحرارة أنواع كثيره فالحرارة النارية و إن لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شأن الحرارة المطلقة أن يحدث بالانفعال فى مادة و كذا الحلاوة العسلية و إن لم يكن فى العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها إنما حدثت على انفعال فى أمور تكونت عسلا فانفعلت انفعالا صارت لأجل ذلک حلوة و إن كانت غير راسخة سميت انفعالات لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن تنفعل فهى و إن كانت داخلة فى القسم الأول لأجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها و سرعة زوالها امتنعت عن اسم جنسها و اقتصر على مجرد الانفعال

فصل (2) فى الرد على القول بأن كيفيات الأجسام نفس أشكالها و بأنها نفس الأمزجة

زعم بعضهم أن لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل هى مجرد انفعالات تعرض للحواس فإذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض و ببعض الكيفيات دون بعض من سبب و إلا لانفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون أجابوا بأن الأجسام

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 66

مركبة من أجزاء غير متجزية بالفعل و إن تجزت بالفرض و هى على أشكال متخالفة و على تراكيب و أوضاع متخالفة و ذلک الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصلة فى الحواس فالذى يفرق البصر يسمى بالبياض و الذى يجمعه بالسواد و كذا فى المطعوم- الذى يقطع العضو تحريفا إلى عدد كثير لكون أجزائه صغارا شديدة النفوذ هو الحريف و المتلاقى لذلک القطع هو الحلو و كذلک القول فى الروائح و الملموسات كالحرارة و البرودة.

و بالجملة فاختلاف الأشكال يوجب اختلاف الإحساسات و الحواس إنما ينفعل من الأشكال لا من كيفية أخرى و هذا المذهب سهل الدفع فإن ما فى الحواس صورة المحسوسات و مثالها و مثال الشكل غير مثال الطعم و اللون و غيرهما و سيجيء أيضا فى مباحث الكون و الفساد بطلان هذا المذهب- ثم الذى يميز اللون عن الشكل أن الشكل محسوس باللمس و اللون غير محسوس به فأحدهما غير الآخر فإن قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة فى الحس فيجوز أن يفيد الشكل المخصوص لآلة البصر أثرا و لآلة اللمس أثرا آخر قلنا الآثار الحاصلة فى الحواس إن كانت أشكالا و الشكل ملموس فالأثر الحاصل فى العين ملموس هذا خلف و إن لم يكن أشكالا فثبت القول بوجود كيفيات وراء الأشكال لأن صور الشيء و مثاله لا بد و أن يكون مطابقا له و مما يحتج به على إثبات هذه الكيفيات أن الألوان و الطعوم و الروائح فيها تضاد بخلاف الأشكال إذ لا تضاد فيها.

حجة أخرى قالوا إن الإحساس بالشكل متوقف على الإحساس باللون و لو كان اللون شكلا لتوقف الشيء على نفسه قالوا إن الإنسان الواحد قد يرى جسما واحدا- على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامة يرى مرة شقراء و مرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات.

و أيضا السكر فى فم الصفراوى مر و فى فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الأشياء إلا انفعال الحواس و لا اختلاف الإحساسات إلا اختلاف المنفعلات و الانفعالات بحسب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 67

الأوضاع المختلفة.

و الجواب أما طوق الحمامة فليس المرئى منه شيئا واحدا بل هناك أطراف الريش ذوات جهات و لكل جهة لها لون يستر لون الجهة الأخرى بالقياس إلى القائم الناظر- فللوضع مدخل فى الرؤية لاشتراط المقابلة فيها لأن المرئى هو الوضع و ليس الأجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها و ليس صدق اختلاف الإحساسات لانفعالات المنفعلات.

و اعلم أن جماعة زعموا أن الكيفيات نفس الأمزجة و أن المزاج إذا كان على حد ما كان لونا و طعما معينين و إذا كان على حد آخر و بحال آخر كان لونا و طعما آخر- و ليس سائر الكيفيات التى تجرى مجراهما شيئا و المزاج شيئا آخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل فى اللامسة شيئا و فى الباصرة شيئا آخر و الذى يدل على بطلانه أن جميع الأمزجة على حدودها الواقعة بين الغايات ملموسة و لا شيء من الألوان ملموسا فليس شيء من المزاج لونا.

و أيضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات فى التضاد و الأمزجة متوسطة ليست بغاية فهى أمور غير الأمزجة

الباب الثانى فى الكيفيات الملموسة

و هى الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و اللطافة و الكثافة و اللزوجة و الهشاشة و الجفاف و البله و الثقل و الخفة و قد أدخل فى هذا الباب الخشونة و الملامسة و الصلابة و اللين فلنذكر كلا منها فى هذا الباب و فيه فصول

فصل (1) فى حد الحرارة و البرودة

قال الشيخ فى الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات و تجمع بين المتشاكلات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 68

و البرودة هى التى تجمع بين المتشاكلات و غير المتشاكلات و ذكر فى رسالة الحدود فى الحرارة أنها كيفية فعلية محركة لما فيه إلى فوق لإحداثها الخفة فيعرض أن يجمع المتشابهات و يفرق المختلفات أى صدور هذا الجمع و التفريق ليس صدورا أوليا بل ذلک تابع للخاصية الأولى و هى التحريک إلى فوق و التخفيف فهذا الرسم المذكور فى الحدود أولى من المذكور فى الشفاء فإذا فعلت الحرارة فعلها الأولى يحدث بتخليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف- أى رقة القوام و يقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام و بتصعيده اللطيف من الأجزاء تكاثفا- من باب الوضع أى اجتماعا للأجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها و يقابله التخلخل بمعنى انتفاش الأجزاء بحيث يخالطها جرم غريب و معنى الفعلية فى الحرارة جعل الغير سببها لا مجرد أثر ما أعم من الحركة و غيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعمه الإمام.

و بالجملة فالخاصية الأولية للحرارة هى إحداث الخفة و الميل المصعد ثم يترتب على ذلک بحسب اختلاف القوابل آثارا مختلفة من الجمع و التفريق و التبخير و غير ذلک.

و تحقيقه أن ما يتأثر عن الحرارة إن كان بسيطا استحال أولا فى الكيف ثم يفضى به ذلک إلى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء و الهواء نارا و ربما يفرق المتشابهات بأن يميز الأجزاء الهوائية من النارية و يتبعها ما يخالطها من الأجزاء الصغار المائية و إن كان مركبا فإن لم يشتد التحام بسائطه و لا خفاء فى أن الألطف أقبل للصعود لزم تفريق الأجزاء المختلفة و يتبعه انضمام كل إلى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة و هو معنى جمع المتشاكلات و أن أشد التحام البسائط فإن كان اللطيف و الكثيف القريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة

القوية حركة دورية لأنه كلما مال اللطيف إلى التصعد- جذبه الكثيف إلى الانحدار و إلا فإن كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر و إن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالبا جدا حدثت يسيل كما فى الرصاص أو تليين كما فى الحديد و إن كان غالبا جدا كما فى الطلق حدثت مجرد سخونة و احتيج فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 69

تليينه إلى الاستعانة بأعمال أخر و عدم حصول التصعد و التفرق بناءا على العائق لا ينافى كون خاصيتها التصعيد و التفريق للمختلفات و الجمع للمتشابهات.

فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل أما أنها يجمع المتشاكلات فليس كذلك لأنها تفرق الماء بالتصعيد و كذلك ترمد الحطب و تفرقه و أما أنها تفرق المختلفات فليس كذلك- لأنها لا تقوى على تفريق الأجزاء العنصرية التى فى الطلق و النورة و الحديد و الذهب- و الحيوان المسمى بالسمندر بل قد يجمع بين المتشاكلات [المتخالفات] أيضا كما يزيد بياض البيض و صفرتها تلازما.

لأنا نقول أما تفريق الماء فليس كذلك بل إذا أحالت جزء منه هواء وقع التفرق بينه و بين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم أن يختلط بذلك أجزاء مائية فيصعد مع الهواء بخارا و أما فعلها فى الحطب فلأن أجزاءها الأرضية متماسكة بالمائية فإذا فرقت بينهما عرض يتأثر الأجزاء اليابسة الرمادية و أما الطلق و النورة و الحديد فالنار قوية على تسييلها بإعانة الحيل التى يتولاها أصحاب الإكسير و خصوصا إذا أعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت و الزرنيخ و أما الذهب فالنار إنما لا تفرقه لأن التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شيء منها إلى التصعد حبسه المائل إلى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية و لو لا المانع لفرقته النار و عدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعلية- و أما عقد النبض فليس جمعا له بل هو إحالة فى قوامه ثم إن النار يفرقه عن قريب بالتقطير- ثم اعلم أن هذا التعريف و كذا نظائرها أعنى التى للمحسوسات ليس بحد- فإنه غير مركب من المقومات و لا أيضا برسم لأنه التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن إلى ماهية الملزوم و هاهنا ليس كذلك فإن من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة إلى فوق إذ الجمع بين المتشاكلات و التفريق بين المختلفات- إلى فهم أن المؤثر فى ذلك هو الحرارة بل الفائدة فى هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها و آثارها بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعد ما أفاده الحس ما هو الممكن فى ذلك و هى حاصلة بذكر هذه اللوازم.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 70

و اعلم أن من القدماء من أنكر وجود البرودة و جعلها عدما للحرارة و رد بأن الجمود و التكثيف كالسيلان و الترقيق فعلان وجوديان مقابلان لهما و لا يمكن إسناد الفعل الوجودى إلى العدم و لا إلى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين- لتكونا مصدرين لهذه الأفعال الأربعة المتقابلة.

و يمكن أن يؤول كلام القدماء بأن وجود الحرارة أقوى من وجود البرودة- فوجود البرودة عادم لشدة الوجود و لذلك فعل الحرارة أشبه بالوجودى من فعل البرودة لأن السكون و الجمود أشبه بالعدم من الحركة و لأن الحرارة قد تكون جوهرا سماويا كالطبيعة الفائضة من عالم النفوس على أبدان فتفعل أفعالا غريبة مخالفة- لفعل هذه الحرارات العرضية

فصل (2) فى ماهية الحرارة الغريزية و إنيتها

ربما يتوهم أن إطلاق الحرارة على حرارة النار و على الحرارة الفائضة من الأجرام الكوكبية و على الحار الغريزى الفائض من عالم النفوس و على الحرارة الحادثة بالحركة بحسب اشتراك الاسم و ليس كذلك لأنه لمفهوم واحد و هو الكيفية المحسوسة التى توجب التلطيف و التصعيد و إن كانت الحرارة مختلفة بالحقيقة و الذى يشك فيه اختلاف المفهوم إنما هو فى إطلاق الحار على النار و على النيرات السماوية- و على الطبيعة الفاعلة فى الأبدان و على الأدوية و الأغذية التى يظهر منها حرارة فى بدن الحيوان و هل فى كل من الكواكب و الدواء صفة مسماة بالكيفية المحسوسة- التى تكون فى النار أم ذلك توسع و إطلاق الحار على ما منه الحرارة و إن لم يقم فيه المسمى بالحرارة فيه تردد.

و الحق أنه لو ثبت فيما منه الحرارة أنه يفعلها بالذات فهو حار فإن القوى تعرف بأفاعيلها و الأثر من جنس المؤثر و إن فعلها بالعرض بأن يسد المسام أو يجمع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 71

الحرارة أو يمنعها عن التخليل فليس بحار.

و اختلفوا فى أن الحرارة الغريزية التى بها قوام الحياة فى الحيوان و النبات هل هى مخالفة بالنوع للحرارة الخارجية أم لا.

قال الشيخ فى القانون الحار الخارجى إذا حاول أن يبطل الاعتدال فإن الحار الغريزى أشد الأشياء مقاومة له حتى إن السموم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة الغريزية- فإنها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه و يدفع ضرر البارد الوارد بالمضمادة و ليس هذه الخاصية للبرودة فإنها إنما تنازع و تعاوق

الحار الوارد بالمضادة فقط و لا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هى التى تحمى الرطوبات الغريزية عن أن يستولى عليها الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية للقوى كلها- و البرودة منافية لها و لذلک يقال حرارة غريزية و لا يقال برودة غريزية و حكى فى حيوان الشفاء عن المعلم الأول أنه قال الحرارة المعنوية التى بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الأسطقسى النارى بل من جنس الحار الذى يفيض عن الأجرام السماوية فإن المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنه منبعث عنه و فرق بين الحار السماوى و الحار الأسطقسى و اعتبر ذلک بتأثير حر الشمس فى عين الأعشى دون حر النار فتلک الحرارة تتبعها الحياة التى لا تتبع النارية و بسببها صار الروح جسما إلهيا نسبته من المنى و الأعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل أفضل المجردات و الروح أفضل الأجسام.

و زعم الإمام الرازى أنها هى النارية فإن النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت حرارتها للمركب طبخا و اعتدالا و قواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية إلى إبطال القوام و القلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلک الحرارة هى المسماة بالحرارة الغريزية و إنما تدفع حر الغريب لأن الحر الغريب يحاول التفريق و تلک الحرارة أفادت من النضج و الطبخ ما يعسر عنده على الغريبة تفريق تلک الأجزاء فلهذا السبب يدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين الحرارتين ليس فى الماهية بل فى الدخول و الخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزأ و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 72

الغريزية خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية.

أقول يلزم على ما ذكره أن يكون الشىء عند انكساره و ضعفه تفعل أفعالا- لا تقوى على شىء منها عند كماله و شدته.

و أيضا الفرق حاصل بين عدم انفعال الشىء عن المفسد المضر و بين أن يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريزى يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التى وردت البدن و أمرضتها زمانا و لا شک أن الحرارة الأسطقسية التى فى البدن تشتد بورود حرارة أخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار أو يتسخن بالأهوية الحرورية أو بالحميات فالتى تقاوم هذه الأشياء المقوية لهذه الحرارة و تدفعها عن البدن و تعالجه و تعيده إلى الصحة و السلامة بعد إشراقه على الافتراق و الفساد ما هى أ هذه الأفاعيل تصدر عن النارية- التى هى مكسورة مقهورة على تقدير وجودها و عدم انخلاعها كسائر الصور الأسطقسية كما هو المذهب المنصور أم هى صادرة عن لا شىء أو عن البرودة التى لا فعل لها إلا القعود و السكون أو عن النفس و النفس لا يعقل إلا بواسطة القوى و

الكيفيات- فما أبعد عن الحق قول من نسب التنمية و التغذية و التوليد بما فى كل منها من الترتيبات- و التشبيهات و التعديلات إلى الحرارة التى شأنها الإحراق و التفريق.

و أيضا الحار الأسطقسى كباقى الأسطقسات بطبائعها متداعية إلى الانفكاك مجبورة بالقسر على الالتيام فالذى يجبرها على الالتيام و يحفظها عن التفريق هو الحار الغريزى- باستخدام النفس أو الطبيعة إياه إذ قد ثبت فى موضعه أن هذه الأفاعيل الطبيعية لا يتم إلا بشىء من هذه الكيفيات الأربع سيما الحرارة و من نظر حق النظر يعلم أن نسبة الحرارة إلى الطبيعة كنسبة الميل إلى القوى المحركة فكما أن طبيعة النار حارة الجوهر كما أن مفيد الوجود وجودى الجوهر فكذلك مبدأ الحرارة الغريزية نفسا كان أو طبعا طبيعة فلكية أو عنصرية يجب أن يكون حار الذات بذاته لا بحرارة زائدة بل ذاته بذاته حرارة و حارة إلا أن تلك الحرارة نوع آخر أعلى و أشرف من هذه الحرارات و ذاته بالحقيقة نار أخرى أجل من هذه النيرانات و هى محيطة بهذه لا إحاطة وضعية فقط كإحاطة السماء بكرة الأثير بل إحاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس فالطبيعة و النفس عندنا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 73

حارتان غريزيتان و لها طبقات كثيرة الروح التى هى مطية النفس فى هذا العالم جوهر نارى غير مركب من العناصر كما زعمه الجمهور بل هى من جنس الأجرام السماوية غير قابلة للموت و البرد لكونها حية بالذات نعم قد تعدم و لا يوجد لا أنها تموت و فرق بين الفساد و العدم كما أنه فرق بين الوجود و التكوين و هذه المباحث بعيدة عن أذهان أكثر المستقلين بالفكر فضلا عن المقلدين

فصل (3) فى ماهية الرطوبة و اليبوسة و إنيتهما

ورد فى كلام بعض المتقدمين أن رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه- و رده الشيخ بأن الالتصاق لو كان للرطوبة لكان أشد الأجسام التصاقا أشدها رطوبة فما ليس كذلك و إلا لكان العسل أرطب من الماء فالمعتبر فى الرطوبة سهولة القبول للتشكل و تركه فهى الكيفية التى بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوى الغريب و سهل الترك له و اليبوسة هى التى يعسر بها قبول الشكل الغريب و تركه و قال الإمام الرازى بأن المعتبر فى الرطوبة سهولة الالتصاق و يلزمها سهولة الانفصال فهى كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير و سهولة الانفصال عنه و لا نسلم أن العسل أشد التصاقا من الماء إن عنيت به سهولة الالتصاق إذ لا شك أن الشىء كلما كان أرطب كان أسهل التصاقا من الماء و إن عنيت لشدة الالتصاق أو كثرته دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمها أن يكون الأدوم التصاقا أرطب.

و أيضا ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الأدوم أرطب بل الالتصاق عرض من باب الإضافة و الرطوبة من باب الكيف بل هى ما به يستعد الجسم للالتصاق و يلزمها لا محالة سهولة الانفصال المنافى لصعوبة الانفصال.

أقول اعتراض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق و الانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه و لهذا يوجد هذا التفسير فى بعض كتبه بل مبناه على أنه لا تعرض

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 74

فى كلامهم بذكر السهولة فى جانب الالتصاق و لا بذكر الانفصال أصلا على أن ما ذكره- من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الاتصال محل منع.

و قد أورد على اعتبار سهولة الالتصاق أنه يوجب أن يكون اليابس المدفوق جدا- كالعظام المحترقة رطبا لكونه كذلک و يجاب بأنه يجوز أن يكون ذلک لفرط مخالطة الأجزاء الهوائية و هذا إنما يتم على رأى من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق أعنى البلة لو لا مانع فرط اللطافة لا على رأى من لا يقول بها و اعترض على التعريف بسهولة الأشكال بوجوه- منها أن النار أرق العناصر و ألطفها و أسهلها قبولا للأشكال فيلزم أن يكون أرطبها و بطلانه ظاهر و أجيب بأنا لا نسلم سهولة قبول الأشكال الغريبة فى النار الصرفة و إنما ذلک فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء.

فإن قيل إذا أوقد التنور شهرا أو شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة أو غالبة مع أن سهولة قبول الأشكال بحالها قلنا لو أوقد ألف سنة فمداخلة الهواء بحالها.

و منها أنه بمقتضى هذا التعريف كان الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت و خلط الهواء بالنيران ليس كذلک فليس رطبا هذا خلف.

و الجواب أن ذلک إنما هو فى الرطب بمعنى البلة فإن إطلاق الرطوبة على البلة شائع.

و منها أنها توجب أن يكون المعتبر فى كون الجسم يابسا صعوبة قبول الأشكال- فلم يبق فرق بين اليبوسة و الصلابة و يلزم كون النار صلبه لكونها يابسة.

و الجواب أن اللين كيفية تقتضى قبول الغمر فى الباطن و يكون للشىء بها قوام غير سيال و الصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة و اليبوسة بهذا الاعتبار إلا أنه يشبه أن يكون مرجع قبول الغمر و لا قبوله إلى الرطوبة و اليبوسة و الحق أن تعريف الرطوبة بكيفية تقتضى سهولة اللصوق و تركه أولى.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 75

و أما اليبوسة فربما يقال فى تحقيقه إن من الأجسام ما يتفرق أجزاؤه و يتعرک بسهولة إما لضعف تماسک الأجزاء بعضها ببعض و إما لتركبه من أجزاء صغار مع صلابة كل منهما فالأول هو اليابس و الثانى هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضى كون الجسم السريع التفرغ عسير الاجتماع.

فظهر الفرق بينها و بين الهشاشة كما بينها و بين الصلابة و أما بيان إنيتهما- فاعلم أنا قد أشرنا إلى أن تفسير الرطوبة بالكيفية التى معها يكون الجسم سهل الالتصاق و تركه أولى فإذا كانت كذلک فهى لا محالة صفة وجودية و هى من المحسوسات لا محالة و كذلک اليبوسة لما مر.

و أما إذا قلنا هى التى لأجله يسهل قبول الأشكال فهو كلام مجازى إن أريد به ظاهره فإن السهل و الصعب من باب المضاف و الرطوبة و اليبوسة ليستا منه.

بل التحقيق فيه أن الرطب هو الذى لا مانع له فى طباعه عن قبول الأشكال الغريبة- و عن رفضها و اليابس هو الذى فى طباعه مانع يمنع من ذلک مع إمكانه فعلى هذا يشبه أن يكون التقابل بينهما بالعدم و الملكة فلم يكن الرطوبة وجودية و لا أيضا محسوسة بالذات بل كان الإحساس بها عبارة عن عدم الإحساس بمانع عن التشكل و الذى يؤكد ما ادعيناه أنهما سواء فسرت بالقابلية أو بعلة القابلية و سواء كانت القابلية صفة عدمية أو وجودية فهى لا يلزم أن تكون صفة زائدة على الجسم أما على تقدير كونها قابلية و القابلية عدمية فظاهر و أما على تقدير كونها قابلية و القابلية وجودية فلأن هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع سائر القابليات لأن شأن الجسم قبول التشكلات- و لذلک كان هذا القبول حاصلا لليابس أيضا و أما على تقدير كونها علة للقابلية و القابلية وجودية فلأنه لما كانت قابلية الجسم للأشكال حكما ثابتا لذاته استحال أن يستدعى علة زائدة و أما على تقدير كونها علة للقابلية و هى عدمية فعدم الحاجة إليه أظهر فثبت أن الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فالأشبه أنها غير محسوسة و لهذا لا يقع الإحساس بالهواء عند كونها معتدلا لا حر فيه و لا برد و لا حركة و لو كانت رطوبتها وجودية كان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 76

الإحساس به دائما فلم يكن شک فى كون هذا الفضاء خلاء.[33] و اعلم أن الشيخ مال فى فصل الأسطقسات إلى أن الرطوبة غير محسوسة و ذكر فى كتاب النفس أنها محسوسة قال بعض العلماء لعله أراد بالغير

[33] (1) قال الإمام لو كان الهواء دائما محسوسا لكان الجمهور لا يشكون في وجوده و لا يظنون هذا الفضاء الذي بين السماء و الأرض خلاء صرفا، جلوه

المحسوسة هی التی بمعنی سهولة قبول الأشکال و لا بالمحسوسة هی التی بمعنی سهولة الالتصاق أعنی البلة و هذا حسن و الله أعلم بالصواب

فصل (4) فی اللطافة و الکثافة و اللزوجة و الهشاشة و البلة و الجفاف

اللطافة قد تطلق علی رقة القوام کما فی الماء و الهواء و علی سهولة قبول الانقسام إلی أجزاء صغیرة جدا و للغلظة معنیان مقابلان لهما قال فی طبیعیات الشفاء یشبه أن یکون التخلخل مشابها للطف بالمعنی الأول مع زیادة معنی فإنه یفید الرقة مع کبر فی الحجم و الرقة أیضا تستلزمه إلا أن التخلخل یدل علی الکبر بالتضمن و هی بالالتزام- و یقال التخلخل و یراد به تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض علی فرج یشغلها ما هو ألطف منها و هذا المعنی غیر مشتغل به هاهنا.

ثم قال لکن اللطیف و المتخلخل بالمعنی الأول غیر نافع فی الفعل و الانفعال إلا بالعرض و قال فی قاطیغوریاس یقال التخلخل الانتفاش کالصوف المنفوش و یقال لما إذا صار الجسم إلی قوام أقبل للتقطیع و التشکیل من انفعال یقع فیه و یقال لقبول المادة حجما أکبر فالأول من الوضع و الثانی من الکیف و الثالث من الإضافة فی الکم أو کم ذو إضافة و للتکاثف معان ثلاثة مقابلة لها.

و اعترض علیه بأن اللطیف و المتخلخل بالمعنی الأول هناک هو بعینه الرقة المفسر هاهنا بسهولة قبول التقطیع و التشکیل و قد حکم هناک بأنه غیر نافع فی الفعل و الانفعال إلا بالعرض مع أنه الذی فسر به الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الکیفیات النافعة فیهما مع أن إثبات ذلک مطلوب له فی ذلک الفصل من الطبیعی و الأولی أن یقال سهولة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 77

قبول الأشکال هی الرقة و اللطافة فأما سهولة الالتصاق بالغیر و الانفصال هی الرطوبة النافعة فی الفعل و الانفعال و الکثافة عبارة عن صعوبة قبول الأشکال.

و أما اللزوجة فکیفیة مزاجیه غیر بسیطة المعنی لأن اللزج ما یسهل تشکیله بأی شکل أرید و لکن یصعب تفریقه بل یمتد متصلا فهو مؤلف من رطب و یابس شدید الالتحام و الهش ما یخالفه فهو ما یصعب تشکیله و یسهل تفریقه لغلبة الیابس و قلة الرطب مع ضعف المزاج.

و أما البلة فاعلم أن هاهنا رطبا و مبتلا و منتقعا فالرطب هو الذى صورته النوعية- تقتضى الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق و الانفصال و المبتل ما يعرضه الرطوبة بمقارنة الرطب فإن نفذت الرطوبة فى باطنه فهو المنتقع و الجفاف مقابل البلة

فصل (5) فى الثقيل و الخفيف و فيه مباحث

أولها أن الشيخ قال فى الحدود الاعتماد و الميل كيفية

بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة فدل على أنه مبدأ المدافعة لا نفسها و هى غير الحركة كما فى الثقيل المسكن فى الجو و الزق المنفوخ المسكن تحت الماء فإنه يحس منهما الميل الهابط و الصاعد و غير الطبيعة لأنها قد تكون نفسانية و لعدمها عند كون الجسم فى حيزه الطبيعى و لأن المدافعة تشتد و تضعف و الطبيعة بحالها.

و ثانيها أن لمن أثبت الميل أمرا غير المدافعة

أن يقول الحلقة التى يجذبها الجذبان المتساويان حتى وقفت فى الوسط لا شك أن كلا منهما أثر فيها فعلا يمنع عن تحريک الآخر إياها غير المدافعة لعدم حصولها و ليس ذلک نفس الطبيعة لأن فعلها إلى جانبى العلو و السفل و فعلهما لو تم فإلى جانبين غيرهما فثبت أن لهذه المدافعة مبدأ غير الطبيعة و غير القوة النفسانية.

و ثالثها أن الخفة و الثقل قد عرفهما الشيخ فى الحدود

بقوله الثقل قوة طبيعية يتحرک بها الجسم إلى الوسط بالطبع و الخفة قوة طبيعية يتحرک بها الجسم عن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 78

الوسط بالطبع و ليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقيل- أو مركز ثقله على مركز العالم عند كونه فى ذلک الموضع و مركز الثقل عبارة عن نقطة- يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى أن ثقل كل جانب يساوى ثقل مقابله.

أقول قوله بالطبع ليس مكررا كما زعمه بعض و لا صفة للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجة المراكز لأن الثقيل لا يتحرک إليها بل إلى ما هو المركز بالطبع و هو مركز الجسم الأول الفاعل للجهات كما زعمه الرازى بل صفة للحركة احترازا عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من أن فاعلها هى الطبيعة التى فى

المقسور- ليخرج عن الثقيل الخفيف المتحرک إلى الوسط بالقسر و عن الخفيف الثقيل المرمى إلى الفوق ثم إن قوله قوة [طبيعة] يدل على أن الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة أو ما به المدافعة.

و رابعها أقسام الميل طبيعى و قسرى و نفسانى

و الطبيعى لا يكون إلا إلى جهة من الجهات و الجهة الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعى اثنان الثقل و هو الميل السافل و الخفة و هو الميل الصاعد و القسرى على خلاف الطبيعى و أما النفسانى فقد يكون مستديرا- و قد يكون مستقيما و قد يختلف باختلاف الإرادات.

و خامسها أن الميل الطبيعى لا يوجد فى الأجسام عند ما يكون فى أحيازها الطبيعية.

قال الإمام الرازى هذا مما نص عليه الشيخ فى كتاب السماء و العالم من الشفاء من غير حجة إقناعية فضلا عن البرهانية.

أقول هذا فى الوضوح بمنزلة لا يحتاج إلى البرهان بعد تصور الميل و مبدئه و لازمه عند عدم المانع.

و سادسها أن الميل قد يراد به نفس المدافعة

و قد يراد به السبب القريب لها- و هو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها إليه حين خروجها عن الموضع الطبيعى أو النفس عند الإرادة باستخدام الطبيعة و كما أن من الممتنع وجود حركتين مختلفتى الجهة من الجسم بالذات لأن الحركة الواحدة تقتضى قربا إلى موضع ما و يلزمه البعد عن خلاف

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 79

جهته فلو وجدت حركتان كذلک يلزم الجسم الواحد التوجه و عدمه إلى كل من المقصدين فكذلک من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان بالفعل فى جسم واحد سواء أريد بالميل نفس المدافعة أو سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذى أورده الإمام الرازى على كلامى الشيخ فى الموضعين من الشفاء.

أحدهما ما قال فى الفصل الذى تبين فيه أن بين كل حركتين سكونا بالفعل- و لا تصغ إلى قول من يقول إن الميلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون فى شىء بالفعل مدافعة إلى جهة و فيه بالفعل التنحى عنها و لا تظن أن الحجر المرمى إلى فوق- فيه ميل إلى أسفل البتة بل فيه مبدأ من شأنه أن يحدث ذلک الميل إليه إذا زال العائق- و الثانى ما قال فى الفصل الذى يتكلم فيه فى الحركة القسرية السبب فى الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرک من المحرک يثبت فيه مدة إلى أن يبطله مصاكات كانت يتصل عليه مما يماسه و ينحرق

به و كلما ضعف بذلک قوی علیه المیل الطبیعی- فقوله قوی علیه المیل الطبیعی یشعر بوجود المیل الطبیعی مع المیل القسری و لکن المراد منه مبدأ المدافعة أو قوتها بمعنی الإمکان الاستعدادی المقابل للفعل و أما الحلقة الساکنة مع أنها المجذوبة إلی جهتین فنحکم بوجود استعداد بعید للمدافعتین- لا وجودهما و لا وجود مبدئیهما القریبین.

و سابعها أن المیل کما یکون إلی الجهات المکانیة کذلک یکون إلی المقاصد الکیفیة و الکمیة و الوضعیة

بل الجوهریة کما مضی فی مباحث الحرکة بل المیل لما کان هو السبب القریب للحرکة ینقسم إلی انقسامها فمنها ما یحدث فیه من طباع المتحرک- فتنقسم إلی ما یحدثه الطبیعة کمیل الحجر عند هبوطه و إلی ما یحدثه النفس کمیل النبات إلی التزید فی الکم و إلی الاستحالة فی الکیف کمیل العنب من الحموضة بل من المرارة إلی الحلاوة و من الخضرة إلی الصفرة و میل الحیوان عند اندفاعه الإرادی إلی جهة و منه ما یحدث من تأثیر قاسر خارج من الجسم کمیل السهم عند انفصاله من القوس و الکل عندنا بسبب الطبیعة سواء کانت مستقلة أو مقهورة للنفس أو مقسورة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 80

بأمر خارج لکن المحسوس من هذه الأقسام لیس إلا المیل المکانی و القسری منه یختلف الأجسام فی قبوله و التعصی عنه بأمور ذاتیة أو عرضیة فالاختلاف الذاتی هو ما بحسب قوة المیل الطباعی و ضعفها فالأقوی بحسب الطبع أکثر تعصیا و امتناعا- من قبول المیل القسری و الأضعف أقل امتناعا و الاختلاف العرضی إما لعدم تمکن الفاسد منه کالرملة الصغیرة أو لعدم تمکنه من دفع الممانع کالتنبیه أو لتخلخله الذی لأجله یتطرق إلیه الموانع بسهوله کالریشة أو لغیر ذلک.

و ثامنها أنه کما یجوز اجتماع حرکتین متخالفتی الجهة فی جسم واحد

إحداهما بالذات و الأخری بالعرض کحرکة الشخص بنفسه فی سفینة متحرکة یحرکه بالعرض کذلک یجوز أن یوجد میلان مختلفان فی جسم واحد بالفعل أحدهما بالذات و الآخر بالعرض کحجر یحمله إنسان یمشی فإنه یحس بثقله و هو میله بالذات و یخرق الهواء منه و هو میله بالعرض الذی للإنسان بالذات لکن لا یجوز اجتماع میلین متخالفین أحدهما بالطبع و الآخر بالقسر کما لا یجوز اجتماع حرکتین مختلفتین کذلک نعم المیل یشتد و یضعف أما الطبیعی فبحسب اختلاف الجسم ذی الطبیعة فی الکم فالأکبر أشد میلا من الأصغر أو فی الکیف کالتکاثف و التخلخل فالأکثف أشد میلا للهبوط من الألطف و بالعکس للصعود و فی الوضع

كاندماج الأجزاء و انتفاشها- و قد يختلف أيضا بأسباب خارجة من رقة قوام المسافة و غلظه و أما القسرى فبحسب ما أشرنا إليه.

إذا تقرر ذلک فاعلم أنه إذا طرأ على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى- يتقاوم السببان أعنى القاسر و الطبيعة فإن غلب القاسر و صارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى و بطل الطبيعى ثم أخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة فى إفنائه قليلا قليلا- فيأخذ الميل القسرى فى الانتقاص و قوة الطبيعة فى الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها و يشتد بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوة الطبيعة و الميل القسرى قريبا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 81

من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى.

و قد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعى و القسرى كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده و هبوطه و كيفية التقاوم بينهما بحال الماء فى حدوث الحرارة- المنبعثة فيه من تأثير غيره حيث يبطل به البرودة المنبعثة من طباعه إلى أن تزول تلک الحرارة بأسباب خارجة شيئا فشيئا فيعود انبعاث البرودة من طباعه فإنه لا يجتمع فى الماء حرارة و برودة بل يكون أبدا مكيفا بكيفية واحدة متوسطة بين غايتى الحرارة الغريبة و البرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه فتسمى حرارة و تارة أميل إلى تلک فتسمى برودة و تارة متوسطا بينهما فلا تسمى باسميهما و ذلک بحسب تفاعل الحرارة العارضة و الطبيعة مع ما يعاونها من الأمور الخارجية كالهواء المبرد الحاوى لذلک الماء فكذلک لا يجتمع فى جسم ميلان- بل يكون دائما ذا ميل واحد شديد أو ضعيف قسرى أو طبيعى و عند تقاوم الميل القسرى و الطبيعة- كأنه ينعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعى و القسرى للحجر و بين البرودة الذاتية و الحرارة القسرى للماء أن خلو الجسم من الميل ممكن كما فى كونه عند حيزه الطبيعى و كما فى حالة سكونه بين الحركتين الصاعدة القسرية و الهابطة الطبيعية و كما فى الحلقة التى تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين و لكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة و البرودة غير ممكن لأن بعض الأضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها و بعضها لا يجوز خلوه عنها.

و تاسعها أنه هل يجوز اجتماع الميلين إلى جهة واحدة

أحدهما طبيعى و الآخر غريب أما الجسم الإبداعى الذى وجد على كماله الأتم من غير عائق عن ميلها الطباعى- كالأفلاک فى حركاتها الوضعية و كالعناصر الكلية فى حركاتها لو فرض فى العالم خلاء- و هى فى غير أحيازها كان ذلک ممتنعا لأن قاعدة الإمكان الأشرف دلت على أنها فى أقصى الممكن من قواها الطبيعية فميولها بالغة إلى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج- و أما فى غيرها حيث يكون الجسم معارضا بما

يدفعه مثل الحجر الهاوى فإن الهواء يقاومه فى ميله فلا يبعد أن يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعة حركته.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 82

و عاشرها أن المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا

و يقسمون الاعتماد إلى لازم كاعتماد الثقيل إلى السفل و الخفيف إلى فوق و غير الطبيعى مختلفا و منهم من جعل الاعتماد فى الجسم واحدا لكنه يسمى بأسماء مختلفة بحسب الاعتبار فيسمى اعتماد واحد بالنسبة إلى السفل ثقلا و إلى العلو خفة و إن لم يكن له بالنسبة إلى سائر الجهات اسم مخصوص.

و ذهب بعض آخر إلى أنها متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة إلى جهتين و منهم كالجبائى على أن الاعتماد لازما كان أو مختلفا غير باق.

و قال أبو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما فى الألوان و الطعوم و قال الجبائى إن الاعتماد لا يولد حركة و لا سكونا و إنما ولدهما الحركة- فإن من فتح بابا أو رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح و لا الحجر ثم الحركة فى المفتاح و الحجر تولد حركة بعد حركة و تولد سكونه فى المقصد و أبو هاشم على أن المولد للحركة و السكون هو الاعتماد.

و استدل أيضا بأن حركة الرامى متأخرة عن حركة الحجر المرمى لأنه ما لم يندفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامى إليه لاستحالة التداخل بين الجسمين و هو ضعيف لأنه إن أريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك- لجواز أن يكون اندفاع هذا و انتقال ذلك فى زمان واحد كما فى أجزاء الحلقة التى تدور على نفسها بل الأمر كذلك و إلا لزم الانفصال و إن أريد بالذات فالأمر بالعكس- إذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر و لهذا يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالأقرب لمن قال بالتوليد أن المولد للحركة و السكون قد يكون هو الحركة و قد يكون الاعتماد فإنه يولد أشياء مختلفة من الحركات و غيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة لأنه السبب القريب لها و بعضها بشرط كتوليده أوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته و كتوليد عود الجسم إلى حيزه الطبيعى بشرط خروجه عنه و كتوليده للألم بشرط توليده تفرق الاتصال و الأصوات بشرط توليده المصاكة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 83

هذا تقرير مذهبهم فی المیل و أما علی قوانین الحکماء فقد علمت أن المیل غیر باق فی المواضع التی ذکرناها و أنه مما یشتد و یضعف و الشدة و الضعف یوجبان تبدل الشیء لذاته فالمیل غیر ضروری البقاء فی کل جسم بشخصه و إنما الباقی فی کل جسم شخصی هو الطبیعة الجوهریة المقومة له و أما الذی استدل به بعض العلماء علی بقاء المیل فی حال الوصول إلی المطلوب من أنه یفعل الإیصال لأنه المحرک و المدافع إلیه- و المدافع هو بعینه الموصل إلیه و یمنع انفکاک المعلول عن علته فذلک صحیح یقتضی وجود المیل إلی آن الوصول و لا یقتضی بقاءه کما لا یقتضی بقاء الحرکة بل استحالتهما لأن المستدعی للمیل و الحرکة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعا کان أو قسرا أو إرادة و هو غیر باق فی زمان الوصول إلی المطلوب فلا یمکن المیل المحرک إلیه لاستلزامه تحصیل الحاصل.

و حادی عشرها أن المیل هیئة قارة

و إن وقع فی بعض أفرادها تدریج و لیس کالحرکة التی لا یتصور إلا تدریجا لشیء کالأین و الکم و غیرهما و ذلک لأن المیل لا بد من وجوده عند الوصولات إلی حدود مطالب غیر منقسمة فی الحدوث و الموجود فی حد غیر منقسم کان موجودا فی آن و إن استمر قبله أو بعده أیضا.

و ثانی عشرها أن لا تفاعل بین الثقل و الخفة

إذ الثقل یوجب حرکة الجسم إلی جانب المرکز و الخفة إلی جانب المحیط فکل منهما یوجب تباعد جسمه عن جسم الآخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمین إلی غایة التباعد یستحیل أن یجتمعا حتی یتفاعلا.

و قد علمت أن السکون الذی بین حرکتی الصاعدة و الهابطة إنما حصل من تفاعل بین الطبیعة و المیل القسری الصاعد لا بین المیلین لعدم اجتماعهما بل هما منعدمان جمیعا فی ذلک الزمان إلا فی الطرفین ففی آن أوله کان آخر زمان المیل القسری و قد قاومته الطبیعة حتی أزالته و فی آن آخره کان أول زمان المیل الطبیعی و قد أحدثته الطبیعة بعد فراغها عن آثار شواغل المیل القسری

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 84

فصل (6) فیما یظن دخوله فی الکیفیات اللمسیة و لیس منها

فمن ذلک الخشونة و الملاسة و الصلابة و اللین و إنما یقع الاشتباه فی مثل هذه الأمور لعدم الفرق بین ما بالذات و ما بالعرض فالخشونة اختلاف الأجزاء و الملاسة استواؤها و هما من باب الوضع علی أن

المحسوس ليس مجرد الوضع أيضا بل أمر آخر من صلابة أو لين أو حرارة أو برودة أو غيرهما فليسا من هذا الباب.

أما اللين فله صفتان الانغمار الحاصل فيه و هو من باب الحركة مع تقعير فی سطحه منها و هو من باب الكيفيات المختصة بالكميات و ليس اللين نفس هاتين الصفتين لأنه موجود مع عدمهما و لأن اللين غير محسوس بالبصر و هما محسوسان به- فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغمار و كذا الصلب فيه أمور بعضها عدمی و هو عدم الانغمار و بعضها وجودی فمنه المقاومة المحسوسة و منه بقاء الشكل و ليست الصلابة شيئا منها.

أما العدم فظاهر أما الشكل فقد علمت أما المقاومة فلو كانت صلابة كان الهواء الذی فی الزق المنفوخ صلبا و كذا الرياح الهابة بل الصلابة هی الاستعداد الطبيعی نحو اللاانفعال و الاستعداد و اللااستعداد ليسا مما يدرک بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة و اللين من باب الكيفيات الاستعدادية.

و أما سائر الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين أوائل الملموسات أعنی الأربع الفعليتين و الانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع آخر حين نشتغل بذكر مباحث الأجسام الطبيعية.

و أما الكيفيات المذوقة و إن ناسب أن تردف بهذا المقام لكون المذوق تلو الملموس- لكن أخرناها لكون البحث عنها مختصرا فحاولنا إرداف الكيفيات المبصرة بهذا الموضع- استمدادا من فاعل الخير و الجود و استجلابا لإفاضة العلم و إكمال الوجود

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 85

الباب الثالث فی الكيفيات المبصرة و فيه فصول

فصل (1) فی إثبات الألوان

ذهب بعض الناس إلى أن لا حقيقة للون أصلا

بل جميع الألوان من باب الخيالات كما فی قوس قزح و الهالة غيرهما فإن البياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء- للأجسام الشفافة المتصغرة جدا لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما فی الثلج فإنه لا سبب هناک إلا مخالطة الهواء و نفوذ الضوء فی أجزاء صغار جمدية و كثرة انعكاساته و كما فی زبد الماء و المسحوق من البلور و الزجاج الصافی- و أما السواد فمن عدم غور الضوء فی الجسم لكثافته و اندماج أجزائه.

و الحاصل أن البياض هو راجع إلى النور و السواد إلى الظلمة و باقى الألوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء و ربما يسند السواد إلى الماء نظرا إلى أنه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء إلى السطوح و لأجل هذا يميل الثوب المبلول إلى السواد- و المحققون على أنها كيفيات متحققة لا متخيلة و إن كانت متخيلة فى بعض المواضع أيضا- و ظهورها فى الصورة المذكورة بتلك الأسباب لا ينافى تحققها و حدوثها بأسباب أخرى- التى هى باستحالات المواد.

[كلام الشيخ فى ذلك]

و اعلم أن الشيخ ذكر فى فصل توابع المزاج من ثانية الفن الرابع من الطبيعيات أنه لم يعلم أنه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور أم لا و لكن فى المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال إنه لا شك فى أن اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون و لكنا ندعى أن البياض قد يحدث من غير هذا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 86

الوجه بوجوه- أحدها كما فى البيض المسلوق فإنه يصير أشد بياضا مع أن النار لم يحدث فيه تخلخلا و هوائية بل أخرجت الهوائية عنه و لهذا صار أثقل.

و ثانيها كما فى الدواء المسمى بلبن العذراء فإنه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل فى غاية الإشفاف ثم يطبخ المرداسنج فى ماء طبخ فيه القلى و يبالغ فى تصفيته ثم يختلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج و يصير فى غاية الإبياض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الإبياض فليس إبياضه لأنه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء و إلا لم يجف بعد الإبياض و كما فى الجص فإنه يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق و التصويک مع أن تفرق الأجزاء و مداخلة الهواء فيه أظهر.

و ثالثها اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكون تارة من البياض إلى الغبرة ثم العودية ثم السواد و تارة إلى الحمرة ثم القتمة ثم السواد و تارة إلى الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الألوان إذ لو لم يكن كذلک لم يكن فى تركيب السواد و البياض إلا الأخذ فى طريق واحد و لم يكن اختلاف إلا بالشدة و الضعف لهما.

و رابعها انعكاس الحمرة و الخضرة و نحوهما من الألوان إذ لو لم يكن اختلافها إلا لاختلاط المشف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر و الأخضر و غيرهما إلا البياض لأن السواد لا ينعكس بحكم التجربة.

هذا تلخيص ما أفاده فی الشفاء و دلالة هذين الوجهين على أن سبب اختلاف الألوان لا يجب أن يكون هو التركيب بين السواد و البياض أقوى من دلالتهما على أن سبب البياض لا يجب أن يكون مخالطة الهواء للأجزاء الشفافة مع أن فی كل منهما موضع نظر لجواز أن يقع تركب السواد و البياض على أنحاء مختلفة و أن يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد.

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 87

و العجب أن صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه أو سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول فی بيان سبب البياض فی الصورة المذكورة أن اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض و لرؤية لون البياض أنه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه إلى السفسطة حاشاه عن ذلک.

و منهم من نفی البياض و أثبت السواد تمسكا بأن البياض ينسلخ و السواد لا ينسلخ- و دفع بأن قولهم للأسود أنه غير قابل للبياض إن عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق- إذ كذبهم الشيب بعد الشباب و إن عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه أن الصبغ المسود لما فيه قوة قابضة فيخالط و ينفذ و المبيضات غير نافذة و نقل عن أصحاب الإكسير أنهم ينتقلون نحاسا كثيرا برصاص مكلس و زرنيخ مصعد و ذلک يبطل ما قالوه و ربما تمسكوا بأن مادة البياض تقبل الألوان و مادة السواد لا تقبلها فدل على أن مادة البياض عارية عن اللون.

و دفع بأنه يجوز أن يكون الحقيقی مفارقا و التخيلی لازما لزوال سبب الأول و لزم سبب الثانی.

أقول لا شبهة فی أن القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن أن يتصف بلون آخر و كذا فی السواد و سائر الألوان بلا فرق فإن فرق بأن انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا إلى الوجه الأول و انسلاخ الشیء و عدم انسلاخه من أضعف الدلائل على العدم و الوجود فرب وجودی ينسلخ و رب عدمی لا ينسلخ كالأعمى و البصر حيث ينسلخ الوجودی و لا ينسلخ العدمی.

و ربما احتج بأن محل البياض يقبل جميع الألوان و كل ما يقبل الشیء يجب أن يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب أن يعرى عن الألوان كلها.

و الجواب أن الصغرى كاذبة لأنه يقبل ما سوى اللون الأبيض الذى فيه فلا يلزم إلا عراؤه عن غير ذلک البياض و إن أريد بالقبول المجامع للفعلية منعنا الكبرى

و هو ظاهر.

و ربما قيل لو كان القابل للشىء واجب الانخلاع عنه لكان ممتنع الاتصاف به و اللازم باطل فكذا الملزوم و هو منفسخ بأن القضية مشروطة فلا يلزم إلا امتناع الاتصاف ما دام قابلا و ذلک حق.

تتمة-

اعلم أن كل ما يحدث من الألوان بسبب طبخ صناعى أو نضج طبيعى- و بالجملة باستحالة للمادة فهو لون طبيعى و كل ما يحدث دفعه فى محل و إن كان بعد حركة مكانية فهو لون غير طبيعى كالألوان و القزحية و الزجاجية و ألوان المسحوقات المشفة كالجمد المكسور بأجزاء صغيرة و كلا القسمين موجودان لكن أحدهما مادى حاصل بانفعال المادة و الآخر من تعينات النور الحاصل و اختلاف ظهوره على الأبصار حسب اختلاف المظاهر.

ثم إن القائلين بكون السواد و البياض كيفيتين حقيقيتين- منهم من زعم أنهما أصل الألوان و البواقى بالتركيب و ذكروا فى بيانه وجوها ضعيفة.

و منهم من ذهب إلى أن أصول الألوان و هى السواد و البياض و الحمرة و الصفرة و الخضرة و البواقى بالتركيب بحكم المشاهدة و لا يخفى أن المشاهدة إنما تفيد أن التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص و أما أن ذلک اللون لا يحصل إلا من هذا التركيب و لا يكون له حقيقة مفردة فلا

فصل (2) فى النور المحسوس

و اعلم أن النور إن أريد به الظاهر بذاته و المظهر لغيره فهو مساوق للوجود

بل

نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه و منه أنوار عقلية و نفسية و جسمية و الواجب تعالى نور الأنوار غير متناهى الشدة- و ما سواه أنوار متناهية الشدة بمعنى أن فوقها ما هو أشد منها و إن كان بعضها كالأنوار العقلية لا يقف آثارها عند حد و الكل من لمعات نوره حتى الأجسام الكثيفة فإنها أيضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الأعدام و الإمكانات كما بيناه فى شرحنا لحكمة الإشراق و إن أريد به هذا الذى يظهر به الأجسام على الأبصار فاختلفوا فى حقيقته فمنهم من زعم أنه عرض من الكيفيات المحسوسة.

و منهم من زعم أنه جوهر جسمانى

لكن ينبغى على من يرى أنه عرض أن يعلم أنه ليس من الأعراض التى تحصل بانفعال المادة و بالاستحالة بل يقع دفعة من المبدإ الفياض فى محل قابل إياه إما بمقابلة نير و إما بذاته و كذا ينبغى على من يزعم أنه جسم أن يذعن أنه ليس من الأجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية تنفعل بها عن تأثير فاعل غريب فهو على تقدير جسميته يكون خاليا عن الكيفيات الانفعالية- كالرطوبة و اليبوسة و الثقل و الخفة و اللين و الصلابة و أمثالها و كذا عن الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة إلى فوق و للتفريق و الجمع و ما شابهها و كالبرودة الموجبة للثقل و الكثافة و الجمود و أمثالها بل لا بد و أن يكون من الأجسام الكائنة دفعة بلا استحالة و انتقال لكن الزاعمين أنه جسم اشتهر بينهم أن النور أجسام صغار تنفعل عن المضىء و يتصل بالمستضىء و ذلک ممتنع لأن أكثر النيرات المضيئة أجرام كوكبية دائمة الإنارة لا ينفصل أجزاؤها عنها دائما و إلا يلزمها الذبول و الانتقاص و خلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار أجزائها- أو كونها دائمة التحليل مع إيراد البدل عما يتحلل عن جرمها فيكون أجسامها أجساما مستحيلة غذائية كائنة فاسدة و ذلک محال من الفلكيات و أما الذى ذكر فى كتب الفن لإبطال مذهب القائلين بكون الأنوار المبصرة أجساما فوجوه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 90

الأول أنه لو كان النور جسما متحركا لكانت حركة طبيعية و الحركة الطبيعية إلى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم فى كل جهة كانت له.

و الثانى أن النور إذا دخل من الكوة ثم سددناها دفعة فتلک الأجزاء النورانية إما أن يبقى أو لا يبقى فإن بقيت فهل بقيت فى البيت أو يخرج.

فإن قيل إنها خرجت عن الكوة قبل انسدادها فهو محال لأن السد كان سبب انقطاعها فلا بد أن يكون سابقا عليه بالذات أو بالزمان و إن بقيت فى البيت فيلزم أن يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد و ليس كذلک و إن لم يبق فيلزم أن يكون تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام أحدهما و هو معلوم الفساد.

و الثالث أن كونها أنوارا إما أن يكون عين كونها أجساما و إما أن يكون مغايرا لها و الأول باطل لأن المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية و لذلک يعقل جسم مظلم و لا يعقل نور مظلم و إما أن قيل إنها أجسام حاملة لتلک الكيفية تنفصل عن المضيء و تتصل بالمستضيء فهذا أيضا باطل لأن تلک الأجسام إما محسوسة أو غير محسوسة فإن لم تكن محسوسة كانت ساترة لما وراءها و يجب أنها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الأمر بالعكس فإن الضوء كلما ازداد قوة ازداد إظهارا.

و الرابع أن الشمس إذا طلعت من الأفق يستنير وجه الأرض كله دفعة و من البعيد أن ينتقل تلک الأجزاء من الفلک الرابع إلى وجه الأرض فى تلک اللحظة اللطيفة- لا سيما و الخرق على الأفلاک ممتنع.

أقول و هذه الوجوه فى غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمة الإشراق.

أما الوجه الأول فلأن كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا و لا كون حدوثه بالحركة بل مما يوجد دفعة بلا حركة.

و أما الوجه الثانى فلقائل أن يقول إن قيام المجعول بلا مادة إنما يكون بالفاعل الجاعل إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الإفاضة فإذا طرأ المانع لم يقع الإفاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عنه لأن وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 91

عدمه فعند انسداد الباب عن الإفاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة و لا فرق فى ذلک بين كونه عرضا أو جوهرا و السر فيهما جميعا أن النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة- و شركة الهيولى كسائر الجواهر و الأعراض الانفعاليات و لذلک لا ينعدم شيء منها دفعة- لو فرض حجاب بينها و بين مبدئه الفاعلى إلا بعد زمان و عقيب استحالة.

و أما الذى ذكروه ثالثا فجوابه أن المغايرة فى المفهوم لا تنافى الاتحاد و العينية فى الوجود كنفس الوجود فإن مفهومه غير مفهوم الجسم و لكن وجود الجسم حين جسميته- فما ذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم

الشيء و حقيقته و إلا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بأن يقال المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية- و لذلک يعقل جسم معدوم و لا يعقل وجود معدوم.

و الحل فيهما جميعا أن مفهوم النور و الوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة قد تكون فی الأعيان ذاتا واحدة من غير تعدد فی وجودها و أما المذكور رابعا- فلأن مبناه أيضا على الانفصال و القطع للمسافة لا على مجرد الجوهرية و الجسمية

فصل (3) فی حقيقة النور و أقسامه

النور غنی عن التعريف كسائر المحسوسات و تعريفه بأنه كيفية هی كمال أول للشفاف من حيث إنه شفاف أو بأنه كيفية لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر- تعريف بما هو أخفی و كأن المراد به التنبيه على بعض خواصه و المعترفون بأنه كيفية اختلفوا.

فمنهم من ذهب إلى أنه عبارة عن ظهور اللون فقط[٣٤] و قالوا إن الظهور المطلق هو الضوء و الخفاء المطلق هو الظلمة و المتوسط بينهما الظل و يختلف مراتبه بمراتب

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 92

القرب و البعد عن الطرفين فإذا ألف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الأول و ظن أن هناک بريقا و شعاعا و ليس الأمر كذلک بل ذلک بسبب ضعف الحس و الدليل عليه أن ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس فی الظلمة.

فزعم أنها كيفية زائدة و لذلک إذا قوی البصر بنور السراج لم يراها و كذا نسبة لمعان السراج إلى لمعان القمر و نسبة لمعانه إلى نور الشمس من حيث إن لمعان السراج يزول عند ظهور القمر و هو يزول عند ظهور الشمس و السبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس و من هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونها و ذلک يبهر البصر فحينئذ يخفی لونها لا لخفائه فی نفسه كما أنا نحس بالليل بلمعان اللوامع و لا نحس بألوانها لكون الحس لضعفه فی الليل يبهره ظهور تلک الألوان فلا جرم لا يحس بها.

ثم إذا قوی فی النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا لظهور تلک الألوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم.

أقول لا بد أولا من تحقيق محل الخلاف فی أن النور كيفية زائدة على اللون أو نفس الظهور.

---

[34] (1) اعلم أن القول السابق الذي في الفصل الأول كان لإنكار اللون و هذا القول لإنكار الضوء فافهم، جلوة

فنقول من قال بأنه نفس الظهور فهو لا يخلو إما أن يريد به الظهور أو مجرد هذه النسبة و الثانى باطل و إلا لكان الضوء أمرا عقليا واقعا تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوسا أصلا لكن الحس البصرى مما ينفعل عن الضوء و يتضرر بالشديد منه حتى يبطل و الأمور الذهنية لا يؤثر مثل هذا التأثير فثبت أن الضوء عبارة عما يوجب الظهور فيكون أمرا وجوديا لكن بقى الكلام فى أنه عين اللون أو غيره و قد تكلمنا فى ذلک فى تعاليقنا على ضوابط الإشراقيين عند مقاوماتنا للوجوه التى ذكرت هناک حتى استقر الرأى على أن النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس فى غير هذا العالم و أما الذى فى الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 93

اللون و الذى وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مقدوحة- الأول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صفة نسبية أو غير نسبية و الأول باطل لأن النور إما أن يجعل عبارة عن تجدد اللون أو اللون المتجدد- و الأول يقتضى أن لا يكون مستنيرا إلا فى آن تجدده و الثانى يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى و إن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون و سموه بالظهور فذلک نزاع لفظى و إن زعموا أن ذلک الظهور تجدد حال نسبية فهذا باطل لأن الضوء أمر غير نسبى فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية.

و الثانى أن البياض قد يكون مضيئا مشرقا و كذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضدا لبعضه و هو محال لأن ضد الضوء الظلمة.

الثالث أن اللون يوجد بدون الضوء كالسواد الذى لا يكون مضيئا و كذا سائر الألوان و كذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء و البلور إذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر.

الرابع أن الجسم الأحمر مثلا المضىء إذا انعكس منه إلى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه إلى جسم آخر و تارة ينعكس منه الضوء و اللون معا إذا قويا حتى يحمر المنعكس إليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال أن يفيد لغيره لمعانا ساذجا.

فإن قيل هذا البريق عبارة عن إظهار اللون فى ذلک القابل.

فنقول فلما ذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوؤه أخفى ضوء المنعكس إليه و أبطله و أعطاه لون نفسه.

أقول أما الوجه الأول فهو مقدوح بأن ظهور اللون عبارة عن وجوده و هو صفة حقيقية من شأنها أن ينسب و يضاف إلى القوة المدركة و بهذا الاعتبار يقع له التجدد.

و قوله يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم و لكنهما متغايران بالاعتبار كما أن الماهية و الوجود فى كل شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فإن الضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الأجسام و الظلمة عبارة عن عدم ذلک الوجود بالكلية و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 94

الظل عبارة عن عدمه فى الجملة و اللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النورى و حامل عدمه على أنحاء مختلفة و قد مرت الإشارة إلى ضعف الأدلة الموردة على إبطال كون الألوان غير زائدة على مراتب تراكيب الأنوار فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون و صح أيضا لو قال أحد إنه غير اللون لأن النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج و لا شوب مع عدم أو ظلمة و الألوان مختلفة.

و أما الوجه الثانى فهو أيضا مندفع بما مهدنا و بأن الألوان و إن لم يكن غير النور- إلا أن مراتب الأنوار مختلفة شدة و ضعفا و مع الاختلاف بالشدة و الضعف قد يختلف بوجوه أخرى بحسب تركيبات و تمزيجات كثيرة تقع بين أعداد من النور و إمكانها و فعليتها و قوتها و ضعفها و أصلها و عارضها و أعداد من الظلمة أعنى عدم ملكة النور و إمكانها و فعليتها و قوتها و ضعفها و أصلها و فرعها فإن هذه الألوان أمور مادية فى الأكثر أو متعلقة بها و المادة منبع الانقسام و التركيب بين الوجودات و الأعدام و الإمكانات- فليس بعجب أن يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الألوان التى نراها فيقع تلک الأقسام فى محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير و من قال بأن الضوء عين اللون لم يقل بأن كل ضوء عين كل لون كما أن من قال بأن الوجود عين الماهية لم يقل بأن كل وجود عين كل ماهية ليلزمه أن لا يطرأ وجود على وجود و لا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفة الأحكام و بعضها أمور متضادة لكن بما هى ألوان لا بما هى أنوار كما أن الموجودات متخالفة الأحكام و بعضها أشياء متضادة لكن بما هى ماهيات لا بما هى موجودات مع أن الوجود و الماهية واحد و كذلک النور و اللون واحد لا يخفى ذلک على من تتبع كلامنا مع قلب ذكى.

و أما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه و كذا الوجه الرابع بأدنى إعمال روية فإن عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شيء و قد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضيء الملون قد يكون ضوؤه فقط و ذلک

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 95

عند قصور[35] الضوء و اللون أو قصور استعداد القابل المقابل و قد يكون كلاهما لقوتهما و قوة استعداد المنعكس إليه على أن الكلام فى مباحث العكوس طويل و كون المنعكس من الجسم المضيء إلى جسم آخر ضوؤه دون لونه ربما كان لأجل صقالته- فإن الصقيل قد يكون ذا لون و ضوء لكن المنعكس منه إلى مقابله ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له إليهما لا اللون و الضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس فى ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس إليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما أو من أحدهما أيضا

فصل (4) فى الفرق بين الضوء و النور و الشعاع و البريق و الظل و الظلمة و فى أن الألوان إنما تحدث بالفعل عند حصول الضوء

ضوء المضيء إن كان من ذاته لا بأن يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمى ضياء و إلا فعرض كالقمر و يسمى نورا آخذا من قوله تعالى هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِياءً وَ الْقَمَرَ نُوراً أى ذات ضياء و ذا نور و اللمعان هو النور الذى به يستر لون الجسم و هو أيضا ذاتى و عرضى و الأول يسمى شعاعا و الثانى كما للمرآة يسمى بريقا و ربما يسمى العرضى الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر و نور وجه الأرض الضوء الأول- و إن كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس و كضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثانى و الثالث و هكذا على اختلاف الوسائط بينه و بين المضيء بالذات و يسمى ظلا أولا و ثانيا و هكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبة- إلى أن ينتهى الضوء بالكلية و ينعدم فيسمى ظلمة و هو عدمى لأنا إذا أغمضنا العين كان حالنا كما فتحناها فى الظلمة لا ندرك شيئا فوجب أن لا يكون كيفية من الجسم المظلم و لأنا لو قدرنا خلو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 96

الجسم عن النور من غير انضياف صفة أخرى و لا إضافة قوة إمكانية لم يكن حاله إلا هذه الظلمة و متى كان كذلك لم يكن أمرا وجوديا بل سلبيا محضا[36].

---

[35] (1) يعني أن القصور يوجب ضعف اللمعان الواقع على المقابل و هو يوجب عدم ظهور اللون فتأمل، إسماعيل

[36] (1) هذا الكلام يشعر بظاهره على أن تقابل الظلمة مع الضوء تقابل السلب و الإيجاب لا تقابل العدم و الملكة كما هو المذكور في كلام غيره فتبصر، إسماعيل

و اعلم أن الألوان غير موجودة بالفعل فی حال کونها مظلمة عند الشیخ و أتباعه- و الدلیل علیه أنا لا نراها فی الظلمة فهو إما لعدمها أو لوجود عائق عن الإبصار و الثانی باطل فإن الظلمة عدمیة و الهواء نفسه غیر مانع من الرؤیة کما إذا کنت فی غار مظلم و فیه هواء کله علی تلک الصفة فإذا صار المرئی مستنیرا رأیته و لا یمنعک الهواء الواقف بینه و بینک و ربما یقال هذا الترديد غیر حاصر لاحتمال شق آخر و هو عدم شرط الرؤیة.

و یدفع بأن اللون إذا کان فی نفسه من الکیفیات المبصرة فعند وجود الحس الصحیح یجب أن یکون مدرکا و إلا لم یکن فی نفسه مرئیا.

و لقائل أن یقول لا شک أن اللون له ماهیة فی نفسه و له إنه یصح أن یکون مرئیا- فلعل الموقوف علی وجود الضوء هو هذا الحکم.

و بالجملة للجسم مراتب ثلاث استعداد أن یکون له لون معین و وجود ذلک اللون و کونه بحیث یصح أن یری فلم لا یجوز أن یکون المتوقف علی وجود الضوء هذا الحکم الثالث لا أصل وجود اللون.

أقول و الأولی أن یجعل هذه المسألة متفرعة علی مسألة کون اللون عین الضوء أو غیره فإن کان من مراتب الضوء لم یکن موجودا حالة الظلمة و إن کان غیره أمکن أن یکون موجودا فی تلک الحالة و لا نراها لفقدان شرط الإبصار.

تذنیب-

ربما یظن أن الظلمة من شرائط رؤیة بعض الأجسام کالأشیاء التی تلمع باللیل و

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 97

نفی الشیخ ذلک و قال لا یمکن أن یکون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة و ذلک لأن المضیء مرئی سواء کان الرائی فی الظلمة أو فی الضوء کالنار نراها سواء کانت فی الضوء أو فی الظلمة و أما الشمس فإنما لا یمکننا أن نراها فی الظلمة لأنها متی طلعت لم تبق الظلمة و أما الکواکب و اللوامع فإنما تری فی الظلمة دون النهار لأن ضوء الشمس غالب علی ضوئها و إذا انفعل الحس عن الضوء القوی لا جرم لا ینفعل عن الضعیف و أما فی اللیل فلیس هناک ضوء غالب علی ضوئها فلا جرم تری.

و بالجملة فصيرورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلک على الظلمة بل لما ذكر فظهر أن الظلمة ليست من شرائط هذا الباب

الباب الرابع فى الكيفيات المسموعة و فيه فصول

فصل (1) فى علة حدوث الصوت

علته القريبة تموج[37] الهواء و سبب التموج إمساس عنيف أو تفريق عنيف كقرع النقارة و قلع الكرباس فيحصل من كلا الأمرين تموج من جهة انقلاب الهواء من القارع- أو انبساطه من القالع إلى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل و الموج الواقعين فى المتقارب و هكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون إلى أن ينتهى ذلک إلى الهواء الذى عند الصماخ و ليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 98

الناس و لا نفس القلع و القرع كما زعمه آخرون فإن التموج محسوس باللمس لأن الشديد منه ربما ضرب عن الصماخ فسده و القلع و القرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون و لا شيء من الأصوات يحس باللمس أو البصر فليس التموج بصوت و لا القلع و القرع و أيضا الشيء قد يعلم منه أنه تموج أو قلع أو قرع و يجهل كونه صوتا و قد يعلم الصوت عند ما يكون الأمور الثلاثة مجهولة فهى غير الصوت

فصل (2) فى إثبات وجود الصوت فى الخارج

لأحد أن يقول إن الصوت لا وجود له فى الخارج بل إنما يحدث فى الحس من ملامسة الهواء المتموج و استدلوا على ذلک بأنا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلک جهته أيضا و معلوم أن أثر الجهة لا يبقى فى المتموج الذى عند الصماخ فكان يجب أن لا يدرک جهاتها كما أن اليد تلمس ما تلقاه و لا يشعر به إلا حيث تلمس من غير أن يدرک الفرق بين وروده من اليمين أو من الشمال لأنها لا تدرک إلا حين انتهى إليها و لا التمييز بين الجهات و لما كان بالسمع يقع التميز بين الجهات و كذا بين القريب و البعيد من الأصوات علمنا أنا ندرک الأصوات الخارجية حيث هى فيكون موجودا خارج الصماخ.

---

[37] (1) و إنما جعل التموج سببا قريبا للصوت لكونه دائرا معه وجودا و عدما 97 و قال الإمام- الدوران لا يفيد إلا الظن و المسألة مما يطلب فيه اليقين و أجيب بأن استقراء الجزئيات مع الحدس القوي يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص فتدبر، إسماعيل

و اعترض بأنا إنما ندرک الجهة لأن الهواء القارع للصماخ إنما توجه من تلک الجهة و إنما تميز بين القريب و البعيد لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى و عن البعيد أضعف.

و دفع الأول بأن ذا الصوت قد يكون على يمين السامع و يسمع بالإذن الأيسر لانسداد فی الإذن الأيمن و له شعور بالجهة و الثانی بأنه باطل و إلا لما كنا ندرک التفرقة بين البعيد القوی و القريب الضعيف و لكنا إذا سمعنا صوتين متساويين فی البعد مختلفين بالقوة و الضعف وجب أن يظن اختلافهما بالقرب و البعد.

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 99

أقول لكن الإشكال باق بأن المدرک و المحسوس لا بد و أن يكون أمرا موجودا- عند المدرک حالة إدراكه و الموجود عند الجوهر الحاس لا بد و إن يكون ملاصقا له- و هيئة الصوت و شكل التموج[38] و إن كانا موجودين عند السامعة لكن صفتی القرب و البعد غير موجودتين عندها.

و التحقيق أن يقال إن تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنهما شیء واحد تعلقت به النفس تعلقا و لو بالعرض فكلما حدث فيه شیء مما يمكن للنفس إدراكه بشیء من الحواس من الهيئات و مقادير الأبعاد بينها و الجهة التی لها و غيرها فأدركت النفس له كما هو عليه

فصل (3) فی سبب ثقل الصوت و حدته و معنی الصداء و الطنين و الحرف

سبب الحدة صلابة المقروع و ملاسته فی بعض الأجسام و قصره و شدة انحرافه فی بعضها و ضيق منفذ الهواء و قربه من المنفخ فی بعضها فيحدث عن هذه الأسباب هيئة- يتأدى إلى السمع على هذه الصورة و هی الزيرية و سبب الثقل أضداد هذه الأسباب و هی البمية و كلتاهما محتملة للزيادة و النقصان فإن زادت الأسباب زادت المسببات على نسبتها و بالعكس.

و أما الصداء فحصوله لأن الهواء إذا تموج و قاوم ذلک التموج جسم صليب كجبل أو جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد و ينصرف إلى جانب الخلاف و يكون

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 100

[38] (1) أقول ما ذكره من التحقيق يقتضي أن لا يتوقف سماع الصوت على وصول حامله إلى الصماخ لأن الصوت إذا حصل في الهواء بسبب التموج المخصوص و النفس متعلقة بالهواء المتصل بالبدن و لو تعلقا بالعرض يجب أن تدرك النفس بحاسة السمع الصوت و لأن المفروض أن كون هذا التعلق كاف لإدراك النفس بشيء من الحواس ما أحدث في ذلك الهواء مما يمكن إدراكه للنفس بشيء من الحواس- و الصوت كذلك إلا أن يقال إن الصوت ليس مما يمكن دركه للنفس إلا بعد وصول حامله إلى الصماخ فتدبر، إسماعيل ره

شكله شكل الأول و على هيئته كما يلزم الكرة المرمى بها إلى الحائط أن يرجع القهقرى- فحينئذ يحدث من ذلک صوت هو الصداء و إذا تكرر ذلک من الجانبين لوجود ما يوجب ذلک الانصراف فى الطرفين يسمى طنينا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع و أما الحرف فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله فى الحدة و الثقل تميزا فى المسموع فتلک الكيفية العارضة هى الحرف فى عبارة الشيخ و معروضها فى عبارة جمع من العلماء و مجموع العارض و المفروض فى عبارة بعضهم.

أقول و الكل صحيح وجهه أن نسبة تلک الهيئة إلى أصل الصوت كنسبة الفصل إلى الجنس لا كنسبة العرض إلى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد و إنما العروض فى ظرف التحليل العقلى لا فى الخارج بأن يمكن و قيد المماثلة بالحدة و الثقل أى الزيرية و البمية احتراز عنهما فإن كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا فى المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة و الثقل ضرورة و قيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول و القصر و الطيب و غيره فإن التميز بها لا يكون تميزا فى المسموع لأنها ليست بمسموعة لكن فى كونها من الكيفيات نظر فالأولى به أن يكون احترازا عن مثل الغنة و البحوحة.

بقى الكلام فى دلالة قولنا تميزا فى المسموع على أن يكون ما به التميز مسموعا- و فى أن الحدة و الثقل من المسموعات دون الغنة و البحوحة.

قال بعض العلماء و الحق أن معنى التميز فى المسموع ليس أن يكون ما به التميز مسموعا بل أن يحصل به التميز فى نفس المسموع بأن يختلف باختلافه و يتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة و البحوحة و غيرها فإنها قد تختلف مع اتحاد المسموع و بالعكس و لا خفاء فى أن هذا التعريف و أمثاله التى للمحسوسات تعريف بالأخفى- بل المقصود مزيد توضيح للماهية الواضحة عند العقل و تنبيه على خواصها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 101

فصل (4) فى تقسيم الحروف إلى صامت و مصوت و إلى آنى و زمانى

الحركات الثلاث تعد عندهم فى الحروف و يسمى المصوتة المقصورة و الألف و الواو و الياء إذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها أعنى الألف من الفتحة- و الواو من الضمة و الياء من الكسرة يسمى المصوتة الممدودة و هى المسماة فى العربية بحروف المد و اللين لأنها كانت مدات للحركات و ما سوى المصوتة يسمى صامتة و يندرج فيها الواو و الياء المتحركتان أو الساكنتان إذا لم يكن قبل الواو ضمة و قبل الياء كسرة.

و ليست الألف إلا مصوتا و إطلاقها على الهمزة بالاشتراك الاسمى و ليس المراد بالحركة و السكون هاهنا ما هى من خواص الأجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة فى الحرف الصامت من إمالة مخرجة إلى مخرج إحدى المدات فإلى الألف فتحة و إلى الواو ضمة و إلى الياء كسرة و لا خلاف فى امتناع الابتداء بالمصوت.

إنما الخلاف فى أن ذلک بسکونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضا أو لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من إشباع حركة تجانسها فلا يتصور إلا حيث قبلها صامت متحرک و هذا هو الحق لأن كل سليم الحس يجد من نفسه إمكان الابتداء بالساكن و إن كان مرفوضا فى لغة العرب و ينقسم الحرف باعتبار آخر إلى آنى و زمانى لأنه إن أمكن تمديده كالفاء فزمانى و إن لم يكن كالطاء فآنى.

و إنما يوجد فى أول زمان إرسال النفس كما فى طلع أو فى آخر زمانه كما فى غلط و ما وقع فى وسط الكلمة يحتمل الأمرين و عروض الآنى الصوت يكون بمعنى أنه طرف له كالنقطة للخط و من الآنى ما يشبه الزمانى كالحاء و الخاء و نحوهما- مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها إفراد متماثلة و لا يشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفا واحدا.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 102

و اعلم أن الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا و مع الصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا.

الأول مثل ل بالفتح أو الضم أو الكسر.

و الثانى مثل لا و لو و لى و قد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل و قل و بع لمماثلته المقطوع الممدود فى الوزن.

و اعلم أن الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة و عشرين فى لغة العرب و ما سواها فى بعض اللغات اختلاف بالنوع فهى أنواع متخالفة يختلف أفراد كل منها بعوارض مصنفة أو مشخصة أما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكنا أو متحركا مضموما أو مفتوحا- أو مدغما أو مدغما فيه و غير ذلک و أما التشخيص فككون هذا الباء الذى يتلفظ به زيد الآن أو فى وقت آخر و يتلفظ به عمرو فى وقت مخصوص و وضع مخصوص و إيراد هذه المسائل أليق بالعلوم الطبيعية

الباب الخامس فى الكيفية المذوقة و المشمومات و فى إثبات عرضيتهما و فيه فصول

فصل (1) فى الطعوم الأجسام إما أن تكون عديمة الطعم أو ذوات طعوم

و الأول هو التفه المسيخ و هو إما عادم الطعم حقيقة و إما عادمه حسا فقط- فإن النحاس و الحديد و أمثالهما مما لا يتحلل منه شيء يغوص فى اللسان فيدركه و لكن إذا احتيل فى تحليليه و تلطيفه ينفصل منه أجزاء صغار يظهر له طعم قوى و أما الذى له طعم فبسائط الطعوم الحاصلة فى أفراده تسعة أقسام- الحرافة و الملاحة و المرارة و الدسومة و الحلاوة و التفه و العفوصة و القبض و الحموضة- و ذلک لأن ذا الطعم إما لطيف الجسم القابل أو كثيفة أو معتدلة و الفاعل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 103

فى الثلاثة إما حرارة أو برودة أو قوة معتدلة بينهما فالحار إن فعل فى الكثيف حدثت المرارة و إن فعل فى اللطيف حدثت الحرافة و إن فعل فى المعتدل حدثت الملوحة- و البارد إن فعل فى الكثيف فالعفوصة و فى اللطيف فالحموضة و فى المعتدل فالقبض و المعتدل إن فعل فى اللطيف حدثت الدسومة و فى الكثيف الحلاوة و فى المعتدل التفه- فالحرافه أسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبة باردة لأن سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته أجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فإنها إن كثرت أمرت.

و مما يدل على أن المالح دون المر فى السخونة أن البورق و الملح المر أسخن من الملح المأكول و العفص أبرد ثم القابض ثم الحامض و لذلک يكون الفواكه الحلوة- أولا فيها عفوصة شديدة التبريد فإذا اعتدلت قليلا بإسخان الشمس المنضج لها مالت إلى الحموضة مثل الحصرم و فيما بين ذلک يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصة ثم ينتقل إلى الحلاوة و العفص و القابض متقاربان فى الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان و العفص باطنه أيضا.

و قد يتركب طعمان فى جرم واحد مثل اجتماع المرارة و القبض فى الحضض و يسمى البشاعة و كاجتماع الحلاوة و الحرافة فى العسل المطبوخ و كاجتماع المرارة و الحرافة و القبض فى الباذنجان و كاجتماع المرارة و التفه فى الهندباء و يشبه أن يكون هذه الطعوم إنما يكون بسبب أنها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا أيضا فيتركب من الكيفية الطعمية و من التأثير اللمسى واحد لا يتميز فى الحس فيصير ذلک كطعم واحد متميز.

فمن الطعوم المتوسطة بين الأطراف ما يصحبه تفريق و إسخان و يسمى الجملة حرافة و آخر يصحبه تفريق من غير إسخان و هو الحموضة و آخر يصحبه تكثيف و تجفيف و هو العفوصة و على هذا القياس هذا ما يليق بالحكمة من أحكام الطعوم و أما الزائد على هذا القدر فاللائق بإيرادها فيه علم الطب

فصل (2) فى الروائح المشمومة ليس لأنواع الروائح عندنا أسماء إلا من جهات ثلاثة

أحدها جهة الإضافة إلى موضوعاتها كرائحة المسک و رائحة العنبر و رائحة السرجين.

و ثانيها من جهة الموافقة و المخالفة كما يقال طيبة و منتنة من غير تحصيل معنى فصلى فيهما.

و ثالثها أن يشتق لها اسم من شاكلتها للطعم فيقال رائحة حلوة و رائحة حامضة- كان الروايح التى اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب إليها و يعرف فهذا آخر الكلام فى أحوال الكيفيات المحسوسة تبعا لما ذكر فى كتب القوم كالشفاء و غيره.

و أما الكلام فى كيفية الإحساس بها فسيأتى فى القسم الثانى لهذا الفن و هو البحث عن الكيفيات النفسانية و لنا فى هذه الكيفيات المحسوسة كلام أرفع من هذا النمط سنعود إلى ذكره و تحقيق وجود آخر لها و لغيرها و إثبات أن لها كينونة صورية بلا مادة فى عالم آخر غير عالم الأضداد و الاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد- و موطن النفوس الإنسانية عند المفارقة عن هذه الأجساد

القسم الثانى من الأقسام الأربعة التى للكيف القوة و اللاقوة و فيه فصول

فصل (1) فى أنواعه أنواع هذا القسم من الكيفية ثلاثة

الأول استعداد شديد على أن ينفعل كالممراضية و اللين و يسمى باللاقوة.

و الثانى استعداد شديد على أن لا ينفعل كالمصحاحية و الصلابة.

و الثالث استعداد شديد على أن يفعل كالمصارعية و هذان القسمان يسميان بالقوة أما المعنى المحصل الذى يشترک فيه هذه الثلاثة و يكون تمام الأمر المشترک الذاتى لها حتى يكون نوعا لمطلق الكيف و جنسا لهذه الثلاثة فقد ذكر أمران- أحدهما أنه استعداد جسمانى كامل نحو شىء من خارج.

و ثانيهما أنه المبدأ الجسمانى الذى به يتم حدوث أمر خارج بمعنى أن حدوثه مترجح به و الثانى أولى من الأول لأن الاستعداد من باب المضاف إذ لا يعقل إلا بين شيئين مستعد و مستعد له فكيف يكون نوعا من

الكيف و هذا الرسم متناول للأقسام الثلاثة لأن الفاعل و المنفعل يشتركان فى أن حدوث الحادث إنما يتم بها.

ثم إن القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلک الانفعال و كذا القوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة و القوة على الفعل كذلک و الأقسام الثلاثة المشتركة فى كونها مبادى جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها.

قال الشيخ فى قاطيقورياس و أما الجنس الآخر من أجناس الكيفيات التى هى أنواع الكيفية العامة فيجب أن يتصور على أنه استعداد جسمانى كامل نحو أمر خارج بجهة من الجهات لا القوة التى هى فى المادة الأولى و لا قوة الجواز فإن كل إنسان بالقوة صحيح و مريض لكن يتمه الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعى- وافرة من جهة أحد طرفى النقيض فلا يكون فى قوة الشىء أن يقبل المرض أو أن يصرع غيره فقط كيف كان بل أن يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة أو يرجح- لا قبول الصرع على قبول الصرع و المصحاحية و الممراضية و الهيئة الصارعية و الهيئة الانصراعية و الصلابة المترجح فيها أن لا ينغمر و اللين المترجح فيها أن ينغمر من هذا الباب انتهى.

ثم اعلم أنه لا خلاف فى أن القوة على الانفعال و القوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع و أما أن القوة على الفعل هل هى داخلة تحت هذا النوع فالمشهور أنها منه و الشيخ أخرجها منه و هو الحق كما سيظهر لک وجهه فإذا أريد تلخيص معنى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 106

جامع للقسمين دون الأمر الثالث فيقال إنه كيفية بها يترجح أحد جانبى القبول و اللاقبول لقابلها.

و أما بيان أن القوة على الفعل لا تصلح أن تكون داخلة تحت هذا النوع كما ذهب إليه الشيخ فيحتاج أولا إلى أن يعرف أصلا كليا و هو أن جهات الفعل دائما يكون من لوازم الذات لأن كل ذات لها حقيقة فلها اقتضاء أثر إذا خلى و طبعه و لم يكن مانع يفعل ذلک الأثر فلا يحتاج فى فعلها إلى قوة زائدة عليها و إذا فرض إضافة قوة أخرى لها لم يكن تلک الذات بالقياس إليها فاعلة لها بل قابلة إياها و إذا اعتبرت الذات و القوة معا كان المجموع شيئا آخر إن كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخى استعداد له لحصول ذلک الفعل و لو فرض ذلک الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه أولا قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلا فذلک الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعلية أولا و بالذات و للفاعلية بالعرض- فثبت مما بينا بالبرهان أن لا قوة و لا استعداد بالذات لكون الشىء فاعلا بل إنما القوة و الاستعداد للانفعال و لصيرورة الشىء قابلا لشىء بعد أن لم يكن

فصل (2) فی تحقیق ما ذکرناه بوجه تفصیلی

قال الشیخ فی قاطیقوریاس لمشکک أن یتشکک فی أنه هل المصارعة فی هذا الباب داخلة من حیث إن لا ینصرع أو من حیث یصرع فإن کانت من حیث لا ینصرع یکون المئونة فی دفع الشک خفیفة و یکون هذا الجنس هو تأکد أحد طرفی ما علیه القوة الانفعالیة فی أن ینفعل و أن لا ینفعل لکنه یعرض أن یضیع استعداده من حیث یحرک غیره من الأقسام- إذ لا یصلح أن یوجد فی الأجناس الأخری أو یصعب و إن کان من حیث یصرع فإن الشبهة الأولی تتأکد و کأنک قد فهمتها و لسنا نعنی بالقوة المصراعیة القوة الأولی المحرکة النفسانیة التی هی جوهر لا یقبل الأشد و الأضعف بل هذه ککمال لتلک من جهة مواتاة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 107

الأعضاء نسبتها إلیه نسبة شدة الذکاء و الفهم إلی النفس الناطقة.

فنقول الآن المصارعة یجب أن یعلم أنها متعلقة بأمور ثلاثة أمر فی البدن و أمر فی القوة المحرکة و أمر فی القوة الدراکة أما ما یتعلق فی القوة الدراکة فهی معرفة ما صناعیة بحبل المصارعة کمعرفه صناعة الرقص و الضرب بالعود.

و بالجملة فهو من أصناف المعرفة بکیفیة أفعال تتعلق بالحرکة کصناعة البناء و الکتابة و أما ما یتعلق بالقوة المحرکة فهو ملکة یحسن بها تصریف العضل علی إدراک الغرض فی المصارعة فهاتان إما حالتان إن ضعفتا و إما ملکتان إن قویتا و تمکنتا و لیسا من الأمور البدنیة الصرفة.

و أما الثالث و هو الباقی فهو أمر بدنی یقوی و هو کون الأعضاء بحیث یعسر عطفها و نقلها فهذا من هذا الباب فقد زالت الشبهة و تقرر أن هذا الجنس هو استکمال استعداد أحد طرفی ما علیه القوة بمعنی الجواز حتی یکون شدید الاستعداد لوجود ما إذا وجد کان انفعالا بالفعل کالممراضیة أو شدید الاستعداد لأن لا یوجد فیه و هذا کالمصحاحیة.

و بالجملة فإن هذه القوة إما أن یستکمل آخذه نحو التغیر عن الحالة الطبیعیة الملائمة و هو اللاقوة و إما أن لا یتغیر عنها و هی القوة الطبیعیة انتهی.

و ربما قیل إن القدرة علی تلک الأفعال لها اعتبار من حیث إنها قدرة و اعتبار من حیث إنها قدرة شدیدة و من حیث إنها فاعلة بسهولة فهی من حیث إنها قدرة فهی من الحال أو الملکة و من حیث إنها شدیدة أو فاعلة بسهولة فهی من هذا النوع.

فأجيب كما فى الشفاء بأن الذى فيه قوة أن ينصرع أشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة و الذى فيه قوة الصرع أشد ففيه قوة الانصراع حاصلة لكنها ضعيفة ففى كل منهما قوة الأمرين حاصلة و لكنها فى أحدهما أقوى و فى الآخر أضعف فهذا الاختلاف إما أن يكون فى الماهية أو فى العوارض فإن كان فى الماهية وجب أن لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فإن الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم إليه من الخارج و إذا لم يكن الشدة موجودا آخر بل القوة القوية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 108

موجود واحد و هو بماهيته الوحدانية مخالفة للقوة الضعيفة فإذا كانت تلك الحقيقة داخلة فى أحد الجنسين امتنع دخولها فى الجنس الآخر و إن كان الاختلاف بينهما فى العوارض فذلک باطل و مع بطلانه يفيد المقصود.

و أما وجه بطلانه فلأنه يلزم أن يكون قوة واحدة باقية يعرض له الشدة لا لقوة أخرى انضافت إليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فيصير بها أشد تأثيرا و فعالة و هذا محال و أما بيان أنه مع بطلانه يفيد المقصود فلأن القوة القوية إذا كانت من نوع القوة الضعيفة و القوة الضعيفة غير داخلة فى هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخلة فإن مثل الشيء إذ لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء أيضا تحت ذلک الجنس.

و مما يحتج به أيضا على بطلان مذهبهم أن الحرارة لها قوة شديدة على الإحراق- فلو كانت داخلة فى هذا الباب مع دخولها فى الجنس المسمى بالانفعاليات و الانفعالات لزم تقومهما بجنسين و هو محال فثبت بهذا أن القوة الشديدة غير داخلة فى هذا الجنس

فصل (3) فى تحقيق أن اللين و الصلابة من أى جنس من أجناس الكيف

قد مرت الإشارة فى قسم الكيفيات اللمسية إلى أن أحدهما أعنى الصلابة استعداد طبيعى نحو اللاانفعال و الآخر أعنى اللين استعداد طبيعى نحو الانفعال فليس أحدهما بأن يجعل عدما للآخر أولى من العكس فإذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة- فهما إذن كيفيتان وجوديتان و لكن لأحد أن يقول ذلک الاستعداد الطبيعى يلزمه ثلاثة أشياء أحدهما عدمى و الآخران وجوديان أما العدمى فهو اللاانغمار و أما الوجوديان فأحدهما المقاومة المحسوسة و الثانى بقاء شكله على ما كان عليه و ذلک الاستعداد لا يجوز أن يكون عدميا لأنه علة الأمرين الوجوديين و علة الوجودى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 109

وجودی فذلک الاستعداد أمر وجودی.

و أیضا فالانغمار کما سبق عبارة عن حرکة فی سطح الجسم مقارنة لحدوث شکل مخصوص فیه و استعداده لقبول الحرکة لأنه جسم طبیعی و استعداده لقبول ذلک الشکل لأنه متکمم و إذا کان کونه جسما طبیعیا ذا کمیة هو العلة لهذه القابلیة امتنع أن یکون هناک کیفیة أخری تفید هذه القابلیة لأن ما ثبت لذات الشیء لا یکون بعلة أخری و إذا ثبت إن استعداد الانفعال لیس بکیفیة زائدة وجب أن یکون الاستعداد نحو اللاانفعال لعله وجودیة أو یستحیل أن یکون سببه نفس المادة التی هی علة للاستعداد و لا أیضا زوال وصف عن المادة إذ لیس الاستعداد للاانفعال علة وجودیة حتی یکون زوالها علة الاستعداد للاانفعال فاللااستعداد للاانفعال أمر وجودی فمن هذه المعانی یغلب علی الظن أن التقابل بینهما تقابل العدم و الملکة.

أقول یمکن حل هذا الإشکال بأن تعریف الأشیاء الواقعة تحت الأجناس المحصلة- قد یکون بأمور عدمیة أو نسبیة أو بشیء یکون تحت جنس آخر و ما نحن فیه أی کون الصلب بحیث لا ینغمر تعریف لأمر وجودی بصفة عدمیة و کون اللین بحیث ینغمر تعریف له بنوع من مقولة أخری و هی بمقولة أن ینفعل فکون اللین و الصلابة وجودیتین تحت هذا النوع من الکیفیة أعنی القوة و اللاقوة لا ینافی تعریف أحدهما بعدمی و الآخر بوجودی من مقولة أخری.

و أما قول القائل أن علة قابلیة الجسم اللین لقبول الانغمار هی کونه جسما متکمما فممنوع إذ لا نسلم أن مجرد الجسمیة الطبیعیة مع المقداریة یکفی لقبول هذا النحو من الحرکة علی هذا الشکل و هی الانغمار و إن کفیا لقبول مطلق الحرکة و مطلق الشکل فإذا لم یکف الجسمیة مع المادة الأولی و الکمیة للانغمار فلا بد هاهنا من حالة وجودیة أخری هذا ما سنح لی فی دفع الإشکال.

لکن بقی شیء آخر و هو أن الاستعداد و اللااستعداد أمور عقلیة کالإمکان و الامتناع و الوجوب و نظیرها فهی إما عدمیة أو إضافیة و الإعدام لیست تحت مقولة و الإضافات تحت

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 110

مقولة الإضافة.

فبقی الکلام فی أمور هی مقتضیة لعدم أو إضافة لکن نعلم بالضرورة أنه إذا حصلت الجسمیة مع بعض الکیفیات الجسمیة کالحرارة و البرودة و الرطوبة و الیبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات و إن لم یکن کیفیة وجودیة أخری یسمی الاستعدادیة و لیس المخلص عن هذا إلا بأن یقال إن کون المادة بحیث یکون الإمکان الذی فیه نحو القبول أو اللاقبول قریبا من الفعل بسبب کیفیة أو شدة کیفیة حصلت فیها حالة غیر الإمکان و

الجواز العقلی لأن ذلک غیر قابل للقرب و البعد و لا الرجحان لأحد الطرفین بخلاف هذا الإمکان و غیر نفس الکیفیة و لا داخلة فی باقی المقولات

القسم الثالث فی الکیفیات التی توجد فی ذوات الأنفس

و هی علی الجملة منقسمة إلی الحال إن لم تکن راسخة و إن کانت راسخة سمیت بالملکة- قیل الافتراق بینهما افتراق بالعوارض لا بالفصول إذ لا یجب تغایرهما بالذات فإن الأمر النفسانی فی ابتداء تکونه قبل صیرورته مستحکما یسمی حالا فإذا صار هو بعینه مستحکما سمی ملکة فیکون الشخص الواحد قد کان حالا ثم تصیر ملکة کما أن الشخص الواحد قد کان صبیا ثم یصیر رجلا.

أقول من أراد أن یعرف فساد هذا القول فینبغی أن ینظر فی أمر الحال و الملکة فی باب العلم فإن الحال هو الصورة الحاصلة و هی من الأعراض التی موضوعها النفس.

و أما إذا صار العلم ملکة فلا بد أن یتحد النفس بجوهر عقلی و به یصیر جوهرا فعالا لمثل تلک الصور و أمثالها و الفاعل کیف یکون متحد الهویة مع المفعول کیف و هذا الاستحکام کمالیة لما کان أولا حالا غیر مستحکم و عندهم أن الأشد و الأضعف مختلفان نوعا فهما بأن یختلفا شخصا کان أولی.

و اعلم أنه إذا کان مفهوم الملکة یدخل فیه قوة ما أو قدرة ما فحصول الصورة العلمیة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 111

الثابتة لنفوس الأفلاک و غیرها من الصفات کالقدرة و الإرادة التی لها و کذا علوم العقول- کما اشتهر عند متأخری الحکماء و قوم ممن قبلهم أنها صور زائدة فیها یخرج عن الحال و الملکة لأنها لیست سریعة الزوال و لا بطیئة الزوال و لیست قوة قریبة و لا بعیدة بل فعل مجرد لصور حاصلة و لیست أیضا داخلة فی سائر الکیفیات الاستعدادیة و لا المحسوسة و لا التی فی الکمیات فیشکل الأمر فیها علی قانونهم فی تقسیم الکیف إلی أنواع محصورة فی الأربعة فإذا أرید تعمیم التقسیم بدلت النفسانیة بکمال غیر محسوس- و لا یؤخذ فی حد الملکة القوة و القدرة بل هیئة ثابتة لا یحسن جنسها أو یؤخذ لها قسم آخر.

فیقال إما حال أو ملکة أو أمر آخر غیرهما لتدخل فیها الإرادة الکلیة لنفوس الأفلاک و صورها الثابتة العلمیة فیکون کمالا غیر استعدادی یوجب ثابت لا یزول و یکون قسیم الحال و الملکة.

و اعلم أنه يندرج تحت هذا النوع أعنى الحال و الملكة[39] أنواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها فى كتب هذا الفن عدد قليل و أما فى كتب الصوفية فعد من منازل السائرين و مقامات العارفين مبلغ كثير كسبعماءة و نحوها فلنذكر من الأنواع التى جرت العادة بذكرها هاهنا كلا فى مقالة إلا العلم فإنه لشرفه و غموض مسائله أفردنا للبحث عن أحكامه و أحواله بابا على حدة و أما سائر الكيفيات كالقوى و الأخلاق فها نذكرها فى فصول

فصل (1) فى القدرة

قد مر تحقيق القدرة فى البحث عن معنى القوة من أنها حالة نفسانية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 112

للحيوان بها يصح أن يصدر عنه الفعل إذا شاء و لا يصدر عنه إذا لم يشأ و ضد ذلک هو العجز و كل منهما قد يختلف بالقياس إلى بعض الأفعال دون بعض إذ ليس معنى القادر مطلقا أن يصح منه صدور كل ما يشاء و إلا لم يصح إطلاق القادر على غير البارى[40] جل اسمه من الحيوانات و غيرها فرب قادر لم يصح منه إلا صدور بعض قليل من الأشياء و لا صدوره و هذه القدرة التى فى الحيوان صفة إمكانية- متساو نسبتها إلى وجود الفعل و عدمه و صدوره و تركه لكن إذا ضمنت المشية أى الإرادة[41] إليها خرجت نسبتها عن صرف الإمكان إلى أحد الجانبين فصار تعلقها بأحد الجانبين إما واجبا إن بلغت الإرادة إلى حد الإجماع أو راجحا إن بقى التردد.

و أما القدرة التى هى عين المشية التى هى عين العلم بوجه الخير و النظام الأتم- فهى خارجة عن حدود الإمكان بالغة إلى حد الوجوب كما فى البارى جل ذكره فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التى إذا قيست إلى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها- و لا عدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية و المسببية بينها و ليست نسبة قدرة الله تعالى إلى الموجودات كلها هذه النسبة أى الإمكان فقط لأنها كلها بقدرة الله وجدت و

---

[39] (1) الفرق بين المنزل و المقام هو الفرق بين الحال و الملكة-

أز در دوست تا بكعبه دل — عاشقانرا هزار و يك منزل

فتأمل، إسماعيل

[40] (1) و لا على الباري لأنه كما هو واجب بالذات كذلك واجب من جميع الجهات فينتهي عنه إلا أن تؤخذ بمعنى الإمكان العام و يكون تحققه في ضمن الباري الوجوب الذاتي و من الممكن في ضمن الإمكان الذاتي فتدبر، إسماعيل

[41] (2) و الحق أن الإرادة لها حقيقة واحدة لها درجات متفاوتة و مراتب مختلفة و لها بحسب كل درجة و مرتبة معنى يعبر به عنها و على هذا يكون جميع ما قيل فيها من التعريفات صحيحا بوجه- و سيأتي تحقيق ذلك في فن الربوبيات إن شاء الله فليفهم، إسماعيل

وجبت- فقدرته تامة الفعل لأنها عين العلم و الإرادة و قدرة الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان عين إدراكه و إرادته لفعل أو ترک لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكانت حينئذ فعلا لا قوة و كان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت أن نسبة القدرة التى هى فى الحيوان إلى القدرة التى معها العلم و الإرادة نسبة النقص إلى الكمال و كل ما يوجد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 113

فى الناقص يوجد فى التام إلا ما يرجع إلى القصور و الفتور من الأمور العدمية و الإمكانية.

فلهذا يصح إطلاق القدرة على ذات البارى جل اسمه بمعنى أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و إن كانت المشية عين قدرته و كذا العلم الأتم الأحكم بمعنى أن وجودا واحدا علم و إرادة و قدرة و كلها موجودة بوجود وحدانى صمدى و لو كان الشرط فى القدرة أن لا يكون عين الإرادة و لا مستلزمة إياها حتى يلزم أن يوجد زمان كان القدرة و لم يكن فيه المشية لمقدور لا لوجود و لا لعدم أو لا بد أن يكون وقت كانت المشية غير المشية التى لوجود هذا المقدور و لم يكن هناک هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجا بتمامه أو بعضه من المعنى الذى وقع التعريف به للقدرة فإن التعريف المشهور شامل للقدرة التامة و الناقصة جميعا و إذا شرط فيها كونها مع عدم الإرادة أو إرادة العدم لزم كونها ناقصة فإن القدرة إذا كملت جهات مؤثريته و مبدئيته وجب أن يقترن بالإرادة و وجب أن يوجد معها صدور الأثر بلا تراخ فهذه هى القدرة التامة

فصل (2) فى الإرادة

و هى فى الحيوان من الكيفيات النفسانية و يشبه أن يكون معناها واضحا عند الفعل [العقل] غير ملتبس بغيرها إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة و هى تغاير الشهوة كما أن مقابلها و هى الكراهة تغاير النفرة و لذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريهة ينفعه و قد يشتهى ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضره و فسرها المتكلمون بأنها صفة مخصصة لأحد طرفى المقدور و قيل هى فى الحيوان شوق متأكد إلى حصول المراد و قيل إنها مغايرة للشوق المتأكد فإن الإرادة هى الإجماع و تصميم العزم إذ قد يشتهى الإنسان ما لا يريده و قد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا و الفرق بينهما بأن الإرادة ميل اختيارى و الشوق ميل طبيعى.

قيل و لهذا يعاقب الإنسان المكلف بإرادة المعاصى و لا يعاقب باشتهائها و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 114

هؤلاء جعلوا مبادی الأفعال الاختیاریة التی للحیوان خمسة التصور و اعتقاد النفع أو دفع التضرر و الشوق و الإجماع المسمی بالإرادة و القوة المحرکة.

و الأولون إنما أسقطوا الإجماع و جعلوه نفس الشوق المتأکد و فی جعل القصد و الإرادة من الأفعال الاختیاریة نظر إذ لو کان الأمر کذلک لاحتاج إلی قصد آخر و یلزم التسلسل و القول بأن البعض اختیاری دون البعض تحکم لا یساعده الوجدان- بل الظاهر أنه إذا غلب الشوق تحقق الإجماع بالضرورة و مبادی الأفعال الاختیاریة ینتهی إلی الأمور الاضطراریة التی تصدر من الحیوان بالإیجاب فإن اعتقاد اللذة أو النفع یحصل من غیر اختیار فیتبعه الشوق فیطیعه القوة المحرکة اضطرارا فهذه أمور مترتبة بالضرورة و الاختیار فی الحیوان عبارة عن علمه و الشوق التابع له سببا للفعل و قدرته عبارة عن ذلک السبب للفعل کالقوة المحرکة التی للأعضاء و أما إرادة الله فعند الحکماء- هو عبارة عن علمه بنظام العالم علی الوجه الأتم الأکمل.

فإن هذا العلم من حیث إنه کاف فی وجود النظام الأتم و مرجح لطرف وجودها علی عدمها إرادة و العلم فینا أیضا إذا تأکد یصیر سببا للوجود الخارجی کالماشی علی شاهق جدار ضیق العرض إذا غلبه توهم السقوط یصیر سببا لسقوطه و من هذا القبیل تأثیر بعض النفوس بالهمة و العین الذی علم تأثیره بالتجارب و أخبار المخبر الصادق فلا یستبعد أن یکون العلم الأزلی سببا لوجود الکائنات

فصل (3) فی حد الخلق و أقسامه

الخلق ملکة یصدر بها عن النفس أفعال بالسهولة من غیر تقدم رویة و لیس الخلق عبارة عن القدرة علی الأفعال لأن القدرة نسبتها إلی الضدین واحدة کما سبق- و لیس أیضا عبارة عن نفس الفعل لأنه عبارة عن کون النفس بحال یصدر عنها الصناعة- من غیر رویة کمن یکتب شیئا و لا یروی فی کتبة حرف حرف أو یضرب بالعود و لا یروی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 115

فی کل نقرة نقرة بل ربما یتبلد فی فعله إذا روی لأن مبدأ فعله هذا بعد أحکام الملکة لیس رویة بل شیء نسبته إلی الرویة کنسبة الطبیعة إلی الفکر و الطبیعة شیء مخالف للرویة و إن لم یکن یخالف العلم فی کثیر من الطبائع کالطبائع الفلکیة إذ طبیعتها عین العلم و الشعور بلا رویة و الخلق کأنه شیء متوسط بین الطبیعة و هذه الإرادة الفکریة و کأنه أمر حاصل عقیب تعمل و اکتساب فلیس للأفلاک و المبادی خلق بل مبادی أفاعیلها کلها طبیعة أو عقل و لیس الخلق أیضا یلزمه المبدئیة للفعل بل کونه بحیث إذا أرید الفعل یصدر بلا

صعوبة و روية و كذلک ملكة العلم للعالم ليس أن يحضر المعلومات بل أن يكون مقتدرا على إحضار معلوماته من غير روية.

و اعلم أن كل حال و ملكة فهو صفة وجودية لا محالة و كل صفة وجودية فهى من حيث إنها صفة وجودية كمال سواء سميت فضيلة فى العرف أو الاصطلاح أو الشرع أو رذيلة لكن بعض تلک الصفات مما يوجب زوال كمالات أخرى مخصوصة بنفوس شريفة و بعضها ليست كذلک بل يزيد بها تلک النفوس شرفا و بهاء فهذه هى الفضائل للقوة العاقلة التى للإنسان و أضدادها هى الرذائل لها و ما من رذيلة للنفوس الإنسانية كالشره و الفجور و التهور و الجربزة إلا و هى فضيلة لبعض النفوس السافلة فإن إفراط الشهوة كمال للبهائم رذيلة للإنسان لمكان نفسه الناطقة.

و اعلم أن الحكمة بمعنى إدراک الكليات و العقليات الثابتة الوجود كمال للإنسان بما هو إنسان كلما زاد كان أفضل.

و أما غيرها من الملكات فلها طرفا إفراط و تفريط و متوسط بينهما و الفضيلة فى المتوسط لا فى الطرفين.

أما الإفراط فلأن حصولها ضار لغيرها أعنى ملكة العلم الذى هو أصل الفضائل- و أما تفريطها فلأن عدمها بالكلية أو نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف عليها من تحصيل الخير الباقى و هو الكمال العقلى.

و اعلم أن رءوس الفضائل النفسانية و الأخلاق الإنسانية التى هى مبادى الأعمال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 116

الحسنة ثلاثة الشجاعة و العفة و الحكمة و مجموعها العدالة و هذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الأول التى إفراطها أفضل و لكل واحد من هذه الثلاث طرفان هما رذيلتان.

أما الشجاعة فهى الخلق الذى يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال التهور و الجبن- و هذان الطرفان رذيلتان.

و أما العفة فهى الخلق الذى يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الفجور و الخمود و هذان الطرفان رذيلتان.

و أما الحكمة فهى الخلق الذى يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجربزة و الغباوة و هذان الطرفان رذيلتان و اشتبه على بعض الناس و ظن أن الحكمة العملية المذكورة هاهنا هى بعينها ما هو قسيم الحكمة

النظرية حيث يقال إن الحكمة إما نظرية و إما عملية و ذلک الظن فاسد كما أشرنا إليه فإن هذه الحكمة العملية خلق نفسانى يصدر منه الأفعال المتوسط بين أفعال الجربزة و الغباوة.

و أما إذا قالوا الحكمة منها ما هو نظرى و منها ما هو عملى لم يريدوا به الخلق لأن ذلک ليس جزأ من الفلسفة بل التى هى إحدى الفلسفتين أرادوا بها معرفة الإنسان بالملكات الخلقية أنها كم هى و ما هى و ما الفاضل منها و ما الردى منها و معرفة كيفية تحصيلها و اكتسابها للنفس أو إزالتها و إخراجها عن النفس و معرفة السياسات المنزلية و المدنية- و بالجملة معرفة الأمور التى لنا مدخلية فى إدخالها فى الوجود و إخراجها عن الوجود بوجه و هذه المعرفة ليست غريزية بل متى حصلنا كانت حاصلة لنا من حيث هى معرفة و إن لم نفعل فعلا و لم نتخلق بخلق فلا يكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة لنا من حيث هى معرفة.

و بالجملة إن الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق و قد يراد بها العلم بالخلق- و قد يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق فالحكمة العملية التى جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هى العلم بالخلق مطلقا و ما يصدر منه و إفراطه أيضا فضيلة كما مر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 117

و الحكمة العملية التى جعلت إحدى الفضائل الثلاث هى نفس الخلق المخصوص المباين لسائر الأخلاق و إفراطه كتفريطه رذيلة.

فظهر الفرق بين البابين و إذا عرفت ذلک فمجموع الأخلاق الثلاثة المتوسطة- بل هيئة اجتماعها عدالة و مقابلة الجور فى أى جانب كان من الأطراف و هى المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم أو ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم

فصل (4) فى حقيقة الألم و اللذة

الموجود من كلام الحكماء فى تعريف اللذة و الألم هو إدراک الملائم و إدراک المنافى.

و زعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء الرازى أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية و الألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن لشىء من اللذات و الآلام وجود دائمى و التجربة أيضا يقوى هذا الظن فإنا نشاهد أن جميع ما يعد من أقسام ما يقع به اللذة فى هذا العالم إنما غاية اللذة بها

عند أوائل حدوثها و إذا استقرت زالت اللذة[42] فكم من صاحب ثروة أو جاه أو مشتهى لطيف لا يكون لذته كلذة فقير بشيء نزر حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته و كذلك قياس الآلام فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت و لم يتجدد شيء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات و المصائب و الأمراض أفراح في كثير من أوقات اتصافهم بها فلا بد لحل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 118

هذا الإشكال.

فنقول إما سبب هذا الظن فذلك من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات- و ذلك لأن اللذة لا تحصل إلا بإدراك فهذه اللذات الحسية لا تتم إلا بإدراكات حسية- و الإدراك الحسي سيما اللمسي منه لا يكون إلا بانفعال الآلة عن ورود الضد و إذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلا تحصل لذة لمسية و غيرها- إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فلأجل ذلك ظن أن اللذة نفسها هي ذلك الانفعال- و أما بيان بطلان هذا الظن فلأن الإنسان قد يستلذ من النظر إلى الصور الحسنة- التي لم يكن عالما بوجودها مشتاقا إليها سابقا حتى يقال بأن النظر إليها يدفع ضرر الاشتياق و ألم الفراق و كذلك ربما يدرك مسألة علمية من غير طلب و شوق إليها و لا تعب فكري في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهات المشكلة التي قد تعب في حلها حتى يقال بأن الاستلذاذ لها لأجل زوال أذى الانزعاج الفكري و كذلك إذا أعطي له مال عظيم أو منصب جليل لم يكن متوقعا له و لا طالبا لحصوله حتى يقال بأن حصول هذه الأمور يدفع ألم الطلب و الشوق مع أن كل هذه الأمور لذيذة فبطل هذا المذهب.

قال الشيخ في رسالة في الأدوية القلبية الفرح لذة ما و كل لذة هي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الإحساس بالحلو للحاسة الذوقية و بالعرف الطيب للحاسة الشمية و الشعور بالانتقام للقوة الغضبية و الشعور[43] بالمتوقع النافع- و هو الأمل للقوة الظانة أو المتوهمة و كل كمال فهو أمر طبيعي و ينعكس و كل شعور بأمر طبيعي للقوة فهو التذاذها له و ربما يتفق في بعض القوى أن لا يلتذ إلا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذيذا و إنما وقع هذا السهو بسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و قد عرف في كتاب سوفسطيقا أن هذا أحد المغالطات.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 119

---

[42] (1) مع أن إدراكها حاصل موجود فلو كانت اللذة عبارة عن إدراك الملائم لما زالت اللذة عند الاستقرار و أما إذا كانت عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعي فعند الاستقرار زال الخروج فلهذا زالت اللذة، إسماعيل ره

[43] (1) لما كان الشعور بأمر طبيعي مساويا للذة انعكست الموجبة الكلية أعني قولنا كل لذة هي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة لنفسها أعني قولنا و كل شعور بأمر طبيعي للقوة فهو التذاذها له فلا تغفل، إسماعيل ره

أما بيان هذا فی مسألتنا هذه فهو أن من المدركات ما لا يدرک إلا عند الاستحالة- و هو مثل الملموسات فإن الكيفية إنما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادا لها فی الكيفية و ينفعل عنها فإذا انفعل و استقر صارت الكيفية مزاج العضو فلم يحس به إذ كل حس فهو باستحالة ما و الشیء لا يستحيل عن نفسه و لهذا لا يتأذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التی هی أشد من حرارة الحمی المحرقة و يتأذى صاحب الحمی المحرقة بما هو دون ذلک و ذلک لأن حرارة الدق متمكنة من الأعضاء كالمزاج لها و مزاج الأعضاء يخالفها و حرارة الحمی المحرقة طارية عليها و الأطباء يخصون ما يجری مجری الدق- باسم سوء المزاج المستوی و ما يجری مجری المحرقة باسم سوء المزاج المختلف- و قد تبين أن السبب فی عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسية هو عدم الإدراک- و سبب اللذة عند ابتداء الخروج إلی الحالة الطبيعية هو حصول الإدراک و لما عرض أن كان حصول الإدراک مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض أن كان اللذة مع الخروج عنها فظن أن ذلک سببها و ليس الأمر كذلک بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذة انتهی.

و ذكر فی القانون أن الوجع الإحساس بالمنافی.

و قال فی الفصل الأخير من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء أن اللذة ليست إلا إدراک الملائم من جهة ما هو ملائم.

و قال فی فصل المعاد من المقالة التاسعة إن القوی تشترک فی أن شعورها بموافقها و ملائمها هو الخير و اللذة الخاصة بها و موافق كل واحد منها بالذات و الحقيقة- هو حصول الكمال الذی هو بالقياس إليه كمال بالفعل قال فخر المناظرين اللذة و الألم حقيقتان غنيتان عن التعريف.

إذ كما أن التصديقات المكتسبة يجب أن تنتهی إلی تصديق غنی عن البرهان- و كذلک التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها إلی تصورات غنية عن التعريف و كما أن القضايا الحسية لا يحتاج صحتها إلی البرهان كعلم الإنسان بألمه و لذته فتصور هذه

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 120

الأمور المتقدمة علی التصديق بها أولی بأن يكون غنيا عن التعريف بل هاهنا بحث لا بد منه و هو أن معرفة الحال التی نجدها من النفس التی سميناها باللذة أ هی نفس إدراک الملائم أو أمر مغاير لذلک الإدراک و بتقدير كونه مغايرا لذلک الإدراک أ هو معلول له- أو لشیء آخر و إن لم يوجد إلا مع ذلک الإدراک.

فهذه أمور لا بد من البحث عنها و إلى الآن لم يتضح عندى شىء من هذه الأقسام بالبرهان و لكن الأقرب أن الألم ليس هو نفس إدراک المنافى لأن التجارب الطبية شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه محسوس و لو كان الأمر الغير الطبيعى هو نفس الألم لاستحال أن يوجد مع عدم الألم و به ثبت أيضا أن إدراک المنافى وحده لا يكفى فى اقتضاء الألم انتهى أقول دعواه أولا بأن اللذة و الألم و العلم أمور غنية عن التعريف كما أن علمنا بأن لنا لذة أو ألما غنى عن البرهان بل هما أولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان ينافى اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز كل منهما عن العلم بالمنافى و الملائم أو اتحادهما مع ذلک العلم.

ثم استدلاله ثالثا على أن الألم ليس نفس الإدراک بالمنافى و لا مستلزما له أيضا- فهذا عجيب من مثله فى الفضل و البراعة.

و أما البرهان على أن اللذة هى عين الإدراک بوجود الكمال و كذا الألم عين الإدراک بما يضاد الكمال ففى غاية الوضوح و الإنارة بعد تحقيق الإدراک و الوجود و الكمال أما الوجود فليس الأمر فيه كما توهمه هو و من فى طبقته و أتباعه من المتأخرين- من أنه أمر عقلى انتزاعى كالشيئية و الممكنية و أمثالهما بل هو أمر عينى حقيقى يطرد به العدم فهو نفس هوية الشىء و به يتشخص كل ذى ماهية و الوجود مختلف فى الأشياء ذوات الماهيات لأن وجود الإنسان مثلا غير وجود الفرس و وجود السماء غير وجود الأرض و الوجود بهذا المعنى كما أنه متفاوت فى أنواع الماهيات كذلک مما يشتد و يضعف و يكمل و ينقص و وجود كل شىء هو خير له و كمال ذلک الوجود كمال الخير له و زوال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 121

ذلک الوجود منه شر له و وبال و زوال كماله أيضا شر دون ذلک الشر سواء أدرک وجوده أو كمال وجوده أو لم يدرک أو أدرک عدمه أو عدم كماله أو لم يدرک كما فى الجمادات و غيرها فإن الوجود أو الكمال شىء و إدراک ذلک الوجود أو الكمال شىء آخر.

و أما العلم و الإدراک مطلقا فليس كما زعمه هذا التحرير عبارة عن إضافة محضة بين العالم و معلومه من غير حاجة إلى وجود صورة و إلا فلم يكن منقسما إلى التصور و التصديق و لا أيضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه و لا أيضا حصل علم الشىء بنفسه إذ لا إضافة بين الشىء و المعدوم و لا بينه و بين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضربا من التجرد للذات المجردة أيضا ضربا من التجرد من حيث تجرده و مراتب التجريد متفاوتة فللمحسوسة عن أصل المادة و للمتخيلة عنها و عن الوضع و للمعقولة عنهما و عن المقدار أيضا.

و هذه الصورة مماثلة للمعلوم و هی قد تکون مماثلة للعالم کعلم الإنسان بذاته إذا کان بصورة زائدة علیها و قد یکون عینه کوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها فإن تلک الصورة علم و معلوم و عالم أیضا لصدق مفهوماتها الثلاثة علیها و قد یکون مماثلا لبعض قوی العالم کعلم الإنسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها کالألوان الملمعة و الأصوات الطیبة و الروائح البهیة و المطاعم الشهیة و الملابس الناعمة- و قد یکون الصورة مضادة للعالم أو لبعض قواه فالأول کشعور الإنسان بصورة جهله و حمقه و رذائله.

و أما الثانی فکإحساسه بالألوان الکدرة المظلمة و الأصوات الکریهة و الروائح المنتنة و المذوقات المرة العفصة و الملابس الخشنة.

فإذا تقررت هذه المعانی فعلم أن الوجود فی نفسه خیر و بهاء کما أن العدم فی نفسه شر علی ما حکم به الفطرة و إذا حصل الوجود لشیء کان خیرا و بهاء لذلک الشیء و العلم عبارة عن ضرب من وجود شیء لشیء فیکون أیضا کمالا له إلا أن یکون مضرا و مضادا لکمال آخر له فإن وجود الحرارة لو أمکن اجتماعه مع البرودة و حصوله لها

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 122

لکان کمالا لها لکن لما کان وجودها للبرودة یوجب زوال وجودها الذاتی الذی کان لها فیکون عائدا إلیها بالعدم لذاتها و کل صفة یکون وجودها لشیء مستلزما لعدم ذات ذلک الشیء لم یکن کمالا له بل شر و آفة لکن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر بالذات هو العدم.

فکل علم بما هو غیر مضاد لوجود العالم به فهو خیر له و ذلک الخیر لا محالة لذة- لما مر أن الوجود خیر سواء أدرک أو لم یدرک لکن متی کان ذلک الخیر نفس الإدراک- کان إدراکا هو محض الخیر کان لذة و بهجة إذ کل أحد یعلم أنه إذا کان لشیء کمال و قوة کما یتصور فی حقه من الوجود و کان مدرکا لذلک الکمال الشدید بلا آفة کان ملتذا و متی لم یکن له شعور بذلک الکمال لم یکن له لذة فاللذة إذن عین الشعور بالکمال.

و قولنا و متی لم یکن له شعور بکماله لم یکن له لذة لیس غرضنا إثبات هذا الحکم بالدوران بل ندعی بعد ما قدمنا من المقدمات أن الوجود خیر و إدراک حصول الخیر للمدرک خیر آخر لذلک المدرک و کل إدراک یکون ذلک الإدراک بعینه خیرا و بهاء للمدرک أو لبعض قواه و أجزائه فهو عین اللذة و البهجة له لذاته أو لأجل بعض قواه و لذلک إذا حصل للشیء أمر وجودی یؤدی إلی زواله أو زوال شیء من کماله أو کمال قواه و کان ذلک الأمر صورة إدراکیة له فإدراکه عین وجود ذلک المزیل المضاد و کل وجود مزیل مضاد

لشيء إذا حصل كان ضارا له و الإدراک الضار بالشيء ألم له لا محالة و لو لم يكن ذلک الضار إدراکا لم يكن بعينه ألما كما إذا فرق بين أجزاء جسم و زالت وحدته الاتصالية كان ذلک شرا و خيرا له و ليس بألم.

و أما إذا وقع تفرق اتصال فی العضو اللامس و حصلت فی الحس صورته كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذی هو الاتصال و كانت تلک الصورة الإدراكية عين التفرق كانت بعينها شرا و ألما.

و اعلم أن صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه و عينه بوجه إذ لو كانت نفس التفرق

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 123

لم يكن ألما إذ لا ألم للهيولی و لا للعدم و لو لم يكن صورة مساوية له فی المعنی[44] لم يكن منافيا للاتصال الذی هو الكمال و لا أيضا علما بل معلوما و المعلوم الخارج عن المدرک لا يكون ألما له و لا لذة لأن ما خرج عن الشيء ليس كمالا له و لا ضد كمال له.

و بالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرک بما هو إدراک لذلک الكمال و الألم ضد كمال خاص بالمدرک بما هو إدراک لذلک الضد.

فثبت بالبرهان أن اللذة نفس الإدراک بالملائم و الألم نفس الإدراک بالمنافی.

و أما استدلاله علی أن الألم غير الإدراک بالمنافی بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه مناف.

فجوابه بعد تسليم أنه غير مؤلم أنا لا نسلم أن إدراكه حاصل لما هو مناف له- فإن الألم إدراک المنافی لذلک المدرک لا لغيره ففی الإنسان قوی متعددة ربما كان منافی بعضها مدركا للآخر من غير أن يكون منافيا له و مدرک بعضها منافيا للآخر من غير أن يكون مدركا له فلم يحصل فيه ألم و لأن سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسی و إذا لم يكن حس لم يكن ألم له و إن كان مدركا لحس آخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل أو التعقل فإن تخيل سوء المزاج و تعقله ليس مولما للخيال و العقل بل إنما المؤلم هو الإدراک الذی لحامل ذلک المزاج اعنی القوة اللمسية التی له إن كانت موجودة غير متبلدة و لا متخدرة كما فی نحو الفالج و غيره فصاحب الفالج ليس متألما ذا وجع لعدم الحس اللمسی الذی له هذه الآفة.

و بما ذكرنا ظهر اندفاع إشكال آخر و هو أن المريض قد يلتذ بالحلاوة و هی مما لا يلائمه بل يمرضه و يتنفر عن الأدوية و هی مما يلائمه و ينفعه فدل علی أن اللذة

---

[44] (1) بأن يكون إما غيرا له من كل وجه و إما عينا له من كل وجه فعلی الأول لا يكون مساويا للاتصال الذي هو الكمال فلا يكون ألما و علی الثاني لا يكون علما بل معلوما خارجا عن المدرك فلا يكون ألما أيضا فتدبر، إسماعيل ره

غير إدراک الملائم و الألم غير إدراک المنافى.

و وجه الدفع أن الحلو ملائم لقوته الذوقية و ليس آفة لها بالفعل بل قوة و كمالا لها و كذا الأدوية البشعة ليست ملائمة و لا نافعة للقوة الذوقية و إنما عدم ملائمة الحلو و وجود ملائمة البشع لأن ذلک يوجب زيادة الخلط الردى المنافى لمزاج البدن و هذا يوجب دفع ذلک الخلط الردى فيعود ذلک وبالا و هذا نفعا لا لأجل إدراكيهما و لو فرض الإدراک للحلو حاصلا و لم يعرض أمر آخر كان خيرا محضا و لذة.

و لو أدرک البشاعة و المرارة و لم يعرض أمر آخر كان شرا محضا و ألما و الأمر العارض هو الذى يخرج الدواء خلطا موذيا أو يحيله إلى خلط جيد يتغذى به أو يقوى البدن فلهذين الأمرين يحصل الضرر و الانتفاع لا بمجرد الإدراكين الأولين

فصل (5) فى إبطال القول بأن المؤلم الموجع فى الجميع هو تفرق الاتصال

قال إمام الأطباء جالينوس إن السبب الذاتى للوجع و هو الألم الحسى

هو تفرق الاتصال فإن الحار إنما يوجع لأنه تفرق الاتصال و البارد إنما يوجع أيضا إذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع و التكثيف و الأسود فى المبصرات يؤلم لشدة جمعه و الأبيض لشدة تفريقه و المر و الحامض يؤلم لفرط تفريقه و العفص لفرط تقبيضه فيتبعه تفرق الاتصال و كذا الأصوات القوية يؤلم بالتفرقة بعنف من الحركة الهوائية عند ملاصقته للصماخ.

و بالجملة فالأطباء اتفقوا على أن تفرق الاتصال سبب ذاتى للوجع.

أقول لا شک أن لفظه اللذة و الألم عند العامة لا يطلقان إلا للحسى فقط بناء على عدم تفطنهم بنحو آخر من الوجود و لا شبهة فى أن موضوع كل حس جسم لطيف- متفاوت فى اللطافة له صورة اتصالية و له أيضا كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الألم إما زوال اتصاله بورود الانفصال أو زوال مزاجه بورود ضد المزاج.

فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس و أكثر الأطباء على أن السبب الذاتى هو تفرق الاتصال و سوء المزاج المختلف[45] سبب بالعرض و غيرهم كجماعة من المتأخرين- منهم الإمام الرازى على العكس و الشيخ على أن كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض و على كل منها احتجاجات و استدلالات أعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل و تفاصيلها موجودة فى شرح العلامة الشيرازى للقانون.

و استدل فى المباحث المشرقية على بطلان مذهب الأطباء بوجوه

الأول أن تفرق الاتصال يرادف الانفصال

و هو عدمى فلا يصلح علة للوجع لأنه وجودى.

الثانى أنه لو كان سببا للوجع لكان الإنسان دائم الوجع

لأنه دائما فى تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء و التحلل لأن الاغتذاء و النمو إنما يكونان بنفوذ الغذاء فى الأعضاء و التحلل إنما يكون بانفصال شىء من الأعضاء.

لا يقال هذا التفرق لكونه فى غاية الصغر لا يؤلم إذ لا يحس بألمه سيما و قد صار مألوفا بدوامه.

لأنا نقول كل تفرق و إن كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا لأن التغذى و النمو شىء غير مختص بجزء دون جزء و إذا كان كذلك فلو كان تفرق أجزاء البدن غير مؤلم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لأن حكم الأمثال واحد و لما لم يكن كذلك علمنا أن التفرق غير مؤلم لذاته بل إذا كان معه سوء مزاج.

الثالث أن التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الأثر متأخرا عنه بحسب الزمان و اللازم باطل

لأن قطع العضو متى حصل بآلة فى غاية الحدة و بأسرع زمان لا يحس بالألم إلا بعد لحظة ربما يحصل فيها سوء المزاج.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 126

الرابع أن تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة أشد إيلاما من لسعة العقرب

لكون التفرق فى الجراحة أكثر.

---

[45] (1) يعني أنه قد يكون سوء المزاج المختلف سببا بالذات للألم و حينئذ يكون تفرق الاتصال اللازم له سببا للألم بالعرض و قد يكون على عكس ذلك و أما سوء المزاج المستوي فقد مر أنه غير مؤلم أصلا لا بالذات و لا بالعرض لعدم الإحساس به فتذكر، إسماعيل ره

و الجواب

أما عن الأول فبأن الانفصال و نظائره من الأمور التى تحدث- فى المواد القابلة عقيب استعداداتها بأسباب و شرائط ليست أعداما صرفة لا حظ لها من الوجود- بل لها قسط من الوجود و لماهياتها تحصل فى الخارج كسائر الماهيات الضعيفة الوجود و وجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها و مفهوماتها السلبية- من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص و قصورات و استصحابها إياها لا لذواتها فهى من العوارض لا من الذاتيات فهى بأنفسها من الشرور[٤٦] بالذات و كذا العلم بها- لأن كل علم متحد مع المعلوم به و لأجل ذلك صح عد الألم من الشرور بالذات.

و من هاهنا يندفع الشبهة التى أوردها بعض المتأخرين على الحكماء- حيث حكموا بأن الشرور بالذات هى الأعدام لا غير مع أنا نعلم بالضرورة أن الألم و هو إدراك المنافى شر بالذات و الإدراك أمر وجودى و ذلك لأن الإدراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء إن ذهنا فذهنا و إن خارجا فخارجا فكما أن وجود الإنسان هو عين معنى الإنسان فى الخارج و كذلك وجودات الأعدام فى الخارج كالتفرق و العمى و الصمم و الجهل هى نفس تلك الأعدام فكذا إدراكات تلك الأعدام اعنى حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور و الإدراك من أفراد العدم بالذات- و لهذا يكون الألم شرابا لذات و إن كان من أفراد الوجود.

و الحاصل أن حقيقة الوجود فى هذه الأمور العدمية التى هى أعدام الملكات هى بعينها حيثية العدم فى الخارج كسائر الوجودات مع ماهياتها فى الخارج و كذا حكم شرية الآلام التى هى بعينها حضورها للمشاعر و خيريتها فى كونهما متحدتين بالذات- متغايرتين بحسب المفهوم كالماهية و الوجود فافهم ذلك و اغتنم به فإنه كسائر نظائره

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 127

لا يوجد فى غير هذا الكتاب و ربما يجاب عما ذكره بأن الانفصال و كذا التفرق له معنيان عدمى هو زوال الاتصال- و وجودى هو حدوث كثرة الاتصالات و المتصلات و هذا هو المؤلم دون ذلك العدم.

أو نقول المراد من التفرق حركة بعض الأجزاء عن بعض و هو غير مرادف للانفصال الذى هو بمعنى عدم الاتصال و لو سلم ذلك فيلزمه لا محالة كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به و أمكن إدراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى أنه ليس بتوسط سوء المزاج و إن كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية

[46] (1) الموجودة فإن شر الشيء يوصف بالوجود له و بالعدم عنه إن كان في نفسه عدما فلا يلزم من كونها شرا بالذات أن لا يكون موجودة فافهم، إسماعيل ره

عن كمالها و لو سلم فالمراد بالسبب هاهنا المعد أى الفاعل لإعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد و لا امتناع فى كون التفرق العدمى بحيث متى حصل اقتضى الألم كسوء المزاج و هذا أجوبة جدلية.

و التحقيق ما ذكرناه أولا و أما عن الثانى و الثالث فبأنا لا نعنى بكون تفرق الاتصال مؤلما أن نفسه مؤلم أو هو تمام علة الألم بحيث لا يتخلف عنه الوجع بل نعنى أن الصورة الحسية من التفرق إن كانت فى عضو حساس مع التفات النفس إليه و الشعور به من غير أن يصير تلك الصورة مستمرة مألوفة لما مر من أن الوجود بما هو وجود مألوف مطبوع- و كون التفرق أليما بشرط أن يدرک من جهة كونه منافيا لكيفية العضو أو اتصاله فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو أو مادته كماله اللائق به و حينئذ يجوز أن لا يكون للتفرق الواقع فى الاغتذاء- و التحلل صورة مدركية للحس أو يكون قدر ما يدركه من الصورة مألوفا لا يضر و لا يؤلم- أو يكون إدراكه لا من جهة كونه منافيا و تفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقية الصحة و القوة و تنقية البدن عن الفضول.

و ما ذكره من لزوم استواء التفرقات فى الأحكام ظاهر الاندفاع كيف و التفرق الغذائى طبيعى دائم فى أجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة و قطع العضو ليس كذلک على أن التحقيق عندنا أن التغذية و التنمية ليستا مستلزمتين لمداخلة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 128

أجزاء الغذاء بين أجزاء المغتذى و النامى كما سيجىء فى مباحث إثبات القوى النفسانية فى علم النفس.

و أقول أيضا إن الإنسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته إلى هذا الحد الذى بلغ إليه عمره إلا هذا الوجود التحليلى فيمكن أن يكون دائم الألم لكن لما لم يدرک نحوا آخر من الوجود الذى ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن أن لا ألم له و لذلک لو فرض إنسان قد أدرک ما لأهل النشأة الباقية من الوجود الذى لا يشوبه هذه الأعدام و التفرقات ثم كلف بالبقاء فى هذا العالم لمات وجعا و تألما.

و بالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التى أثبتناها للطبائع التى نحو وجودها وجود تبدلى حدوثه فى كل آن يوجب زوال الحادث فى الآن السابق و مع ذلک لا يقع الإحساس بألم التفرقة فى هذا الوجود لما بينا من أن القوة الدراكة وجودها هذا الوجود و وجود الشىء غير مؤلم له كما أن سوء المزاج لأحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مؤلما لهذا ملذا لذاک و أما الذى ذكر من عدم تألم مقطوع العضو دفعه إلا بعد لحظة فهذا لا يقتضى عدم كون صورة القطع مؤلمة فإن القطع إن كان مع شعور به و التفات إليه كان مؤلما البتة و إن كان مع عدم الشعور و الالتفات فلا يدل على ما ادعاه أ لا ترى أن من صرف فكره إلى أمر أهم شريف كالخائض فى مسألة علمية أو إلى أمر خسيس أيضا كاللعب بالشطرنج أو متوسط

كالابتلاء بوجع أقوى أو الوقوع فی معركة أو الاهتمام بمهم دنيوی ربما لا يدرک ألم الجوع و العطش و كثير من الموذيات و كذا حكم المستلذات.

و أما الجواب عن الرابع فبأن ذلک إنما يلزم لو كان ألم لسع العقرب أيضا لتفرق الاتصال فقط و هو ليس بلازم لجواز أن يكون لما يحصل بواسطة الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون أقوى تأثيرا من الجراحة العظيمة.

و ما ذكره إنما يرد نقضا على من لم يجعل التأثير إلا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس و أتباعه على أنه يمكن الجواب من قبلهم بأن

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 129

سبب الإيلام الشديد فی السموم ربما كان لأجل تقطيعات كثيرة فی العضو مع وجود القوة الحسية و أما قطع العضو ففيه تفريق واحد و مع ذلک لم يبق القوة اللمسية- التی للعضو المفصول بل للباقی كان المحل الباقی الذی وصل أثر القطع إليه أو قبل ذلک القطع أقل قدرا من العضو الذی سری فيه أثر التفرق الحاصل من ذلک السم.

و اعلم أن لكل من هذه المذاهب وجه صحيح- أما الذی ذكره الأطباء فيمكن تصحيحه بأن المؤلم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لأن هذه الموجودات جسمانية الوجود و الوجود كما مر عين الوحدة فوجودها يتقوم بوحدة الاتصال و التفرق ضده و ضد الوجود سبب ذاتی للألم لأن إدراكه كما مر هو الألم.

و أما مذهب مخالفيهم و هو أن المؤلم هو سوء المزاج فلأن نسبة الكيفية المزاجية إلى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة إلى المادة و الشیء شیء بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده إلا بالعرض حتى لو أمكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية بلا مادة لكان حيوانا فضد كل حيوان بما هو ذلک الحيوان من حيث الصورة مزاج آخر يخالف مزاجه و من حيث المادة اتصال آخر يخالف اتصاله و جانب الصورة هو الأصل فالمضاد المؤلم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله.

و أما مذهب الشيخ و من تبعه و هو الأصح الأحق فلأن التركيب بين المادة و الصورة اتحادی فصلاح كل منهما صلاح الآخر و فساده فساده

فصل (6) فی أن المؤلم أی نوع من سوء المزاج

اشترط الشيخ فی سوء المزاج المؤلم أن یکون حارا أو باردا لا رطبا و یابسا

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 130

و أن یکون مختلفا لا متفقا.

أما الأول فلأن الرطوبة و الیبوسة من الکیفیات الانفعالیة

دون الفعلیة و أورد علیه بأنه إن أرید أنهما لیستا فاعلتین و المؤلم بالذات فاعل فیشکل بجعل الیبوسة سببا لتفرق الاتصال أو کلیهما لکثیر من الأمراض فلیکونا سببین للوجع بهذا المعنی من غیر توسط تفرق الاتصال فلا ینحصر السبب فیه و فی سوء المزاج الحار أو البارد و أما السبب بالذات بمعنی المؤثر بالطبع فلا دلیل علی کون الحار و البارد و تفرق الاتصال کذلک و إن أرید أن الوجع إحساس ما و الإحساس انفعال و الانفعال لا یکون إلا عن فاعل و هما لیسا من الکیفیات فیشکل بتصریح الشیخ فی مواضع من کتبه بل إطلاق القوم علی أنهما من الکیفیات المحسوسة بل أوائل الملموسات- و عند خروجهما عن الاعتدال یکونا متنافیین فإدراکهما من حیث هما کذلک یکون ألما.

ثم ذکر الشیخ أن سوء المزاج الیابس قد یکون مؤلما بالعرض لأنه قد یتبعه لشدة القبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات و اعترض بأن الرطب أیضا قد یستتبعه بواسطة التحدید [التمدید] اللازم لکثرة الرطوبة المحوجة إلی مکان أوسع.

و أجیب بأن ذلک إنما یکون فی الرطوبة التی مع المادة فیکون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها.

و أما الثانی فلأن سوء المزاج المتفق غیر مؤلم

و لذلک سمی بالمتفق و المستوی حیث شابه المزاج الأصلی فی عدم الإیلام و ذلک لأنه عبارة عن الذی استقر فی جوهر العضو و أبطل المقاومة و صار فی حکم المزاج الأصلی فلا انفعال فیه للحاسة فلا إحساس فلا ألم و أیضا المنافات إنما یتحقق بین شیئین فلا بد من بقاء المزاج الأصلی عند ورود الغریب لتحقق إدراک کیفیة متنافیة لکیفیة العضو فیتحقق الألم.

و أیضا الدق أشد حرارة من الغب لأن الجسم الصلب لا یتسخن إلا عن حرارة قویة و لأنها تستعمل فیه مبردات أقوی مما یستعمل فی الغب و لأنها تؤدی إلی ذوبان مفرط

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 131

من الأعضاء حتى الصلبة منها و صاحب الدق لا يجد من التهاب ما يجده صاحب الغب- و ما ذلک إلا لکون سوء المزاج المتفق لا يحس به و أيضا المستحم فی الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر و يتأذی به ثم إنه بعد ذلک يستلذه و يستطيبه ثم إذا استعمل ماء حارا تأذی به ثم بعده يستلذه ثم إذا استعمل الماء الأول استبرده و تألم به و ذلک لما ذکرنا.

و توضيح ذلک أن المنافاة وصف لا يتحقق إلا عند ثبوت أمرين ليکون أحدهما منافيا للآخر فإذا کان لعضو کيفية فورد عليه ما يضاد کيفيته فلا يخلو إما أن يکون الوارد عليه قد أبطل کيفية ذلک العضو أو لم يبطل فإن أبطل فلم يکن هناک کيفيتان بل هناک کيفية واحدة فلم يکن المنافات حاصلة فلا يکون الألم حاصلا و أما إذا کان الوارد لا يقوی علی إبطال کيفية العضو فحينئذ يکون المنافاة حاصلة بين کيفية العضو و کيفية الوارد عليه فحصل الشعور بتلک المنافات حينئذ فلا جرم يتحقق الألم فهذا هو السبب فی أن سوء المزاج المتفق لا يؤلم و سوء المزاج المختلف يؤلم هذا ما قيل.

أقول فيه شک و تحقيق.

أما الشک فهو أن قوام العضو الشخصی بالکيفية الشخصية المزاجية فإذا ورد شخص آخر مناف لها فی التشخص مساو لها فی النوع وجب أن يبطل الأولی- و إلا لزم اجتماع المثلين بل المتنافيين فی محل واحد فإذا بطلت الأولی فبأی قوة أدرکت الثانية.

و أما التحقيق فهو أن الأولی و إن بطلت فصورته[47] المحسوسة حاضرة عند النفس و کانت مألوفة للنفس فيتأدی بورود الثانية الموجب لزوال المألوفة و قوام العضو فی کل وقت بکيفية أخری من عوض المزاج و حافظ الجميع هو النفس لا العضو.

و اعلم أن سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرک أصلا و ذلک إذا کان

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 132

حدوثه بالتدريج فإن الحادث منه أولا يکون قليلا جدا فلا يشعر به و بمنافاته و فی الزمان الثانی يکون الزيادة علی تلک الحالة غير مشعور بها و کذا فی کل زمان و هذا بخلاف ما يحدث دفعه فإنه لکثرته يکون مدرکا ثم يستمر إدراکه ما دام مختلفا

[47] (1) لا يخفی أن الصورة المحسوسة الحاضرة عند النفس متحدة مع الجوهر الحاس کما هو مذهب المصنف قدس سره فإذا بطلت الأولی فکيف يکون الصورة المحسوسة حاضرة عند النفس- و يمکن الدفع بأن البطلان بحسب الزمان و الحضور بحسب الدهر فتدبر، إسماعيل ره

فصل (7) فی تفصیل اللذات و تفضیل بعضها علی بعض

کل من اللذة و الألم ینقسم بحسب القوة المدرکة إلی العقلی و الوهمی و الخیالی و الحسی و ینحصر فی هذه الأربعة عند البحث و التحقیق أما الحسی فظاهر کتکیف العضو اللامس بالکیفیة الملموسة الشهیة و الذائق بالحلاوة.

و أما الخیالی فکتخیل اللذات الحاصلة و المرجوة الحصول للظفر و الانتقام.

و أما الوهمی فکالظنون النافعة و الأمانی المرغوبة کما قیل

أمانی إن تحصل تکن غایة المنی و إلا فقد عشنا بها زمنا رغدا

و أما العقلی فلأن للجوهر العاقل أیضا کمالا و أن یتمثل فیه ما یتعقله من الواجب تحصیله بقدر الاستطاعة ثم ما یتعقله من صور معلوماته الثابتة المترتبة أعنی نظام الوجود کله تمثلا مطابقا خالیا عن شوائب الظنون و الأوهام بحیث یصیر عقلا مستفادا و عند من تصیر النفس بعینها متحدة بالعقل الذی هو کل هذه الموجودات فیصیر حینئذ لاذا و لذة و ملتذا فی باب اللذة العقلیة لا ذا لذة فقط.

و بالجملة لا شک أن هذا الکمال خیر للجوهر العاقل و هو مدرک لهذا الکمال عند ذلک فإذن هو ملتذ بذلک فهذه هی اللذة العقلیة و أما الألم العقلی فهو أن یحصل لما من شأنه ذلک الکمال ضده و یدرک صورة ضده من حیث هو ضده و أما من لیس من شأنه أن یحصل له ذلک فهو فارغ عن هذا الألم.

ثم إذا قایسنا بین هذه اللذة العقلیة و التی لسائر القوی سیما الحس فالعقلیة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 133

أکثر کمیة و أقوی کیفیة.

أما الأول فلأن عدد تفاصیل المعقولات أکثر بل یکاد أن لا یتناهی و وجودها أدوم فلا ینقطع.

و أما الثانی فلأن العقل یصل إلی کنه الموجود المعقول و الحس لا یدرک إلا ما یتعلق بالظواهر و القشور فیکون الکمالات العقلیة أکثر و أدوم و أتم و إدراکاتها کذلک فاللذات التابعة لهما علی قیاسهما و بحسب هذا یعرف حال الآلام عند التنبه لفقد تلک الکمالات.

و اعلم أن اللذة العقلیة إذا کملت فهی خارجة عن جنس الکیفیات النفسانیة- لأنها حینئذ جوهر عقلی لا کیفیة نفسانیة.

فإن قیل الحسی من اللذة و الألم أیضا ینبغی عدهما من الکیفیات المحسوسة- دون الکیفیات النفسانیة.

أجیب بأن المدرک بآلة الحس هو الکیفیة التی یلتذ بها أو یتألم منها کالحلاوة و المرارة و أما نفس اللذة و الألم التی هی الإدراک و النیل فلا سبیل للحواس الظاهرة إلی إدراکها.

أقول هذا مما ذکره بعض الفضلاء و هو لیس بسدید لأن المراد باللذة و الألم لیس المعنی العقلی النسبی و إلا لکانا من مقولة المضاف بل المراد ما یستلذه النفس أو یتألم به و هما من جنس الإدراک و الإدراک کما هو التحقیق هو الصورة لا النسبة.

فالتحقیق أن یقال إن ما یعد من جنس الکیفیات المحسوسة هی الموجودة فی مواد الأجسام لا الموجودة فی آلات الإدراک من حیث هی آلات الإدراک و هذه الموجودة فی الحواس إنما یطلق علیها اسم الحرارة و البرودة و الحلاوة و المرارة من باب إطلاق ماهیة المعلوم علی العلم کما یقال فی العلم بالجوهر إنه جوهر معناه أنه معقول من ماهیة جوهریة مع أنه من الکیفیات النفسانیة فالعلم بالجوهر جوهر ذهنی عرض خارجی نفسانی کما سنبین فی باب العقل و المعقول فکذلک إطلاق

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 134

المحسوس علی الحس أی الصورة الموجودة فی آلة النفس فتلک الصور کلها کیفیات نفسانیة عندنا و لیس شیء منها محسوسا لأحد بإحدی الحواس و لا یمکن إدراکها إلا بالنفس لا بالحس إذ لا توسط للحس فی الحس بل فی المحسوس الخارج عنه.

فإن قلت فما قولک فی اللذة البصریة فإن المحسوس بالبصر هو الأمر الخارجی- إذ لو کان الإبصار بانطباع صورة المرئی فی العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظیم فی الصغیر و غیر ذلک من المفاسد.

قلت مذهبنا فی الإبصار أمر آخر غیر المذاهب المشهورة فإنه بتمثل الصورة المبصرة للنفس فی غیر هذا العالم و تلک الصورة أیضا لیست من جنس هذه الکیفیات- المسماة بالحسیات بل لونها و شکلها من جنس الکیفیات النفسانیة و هی قائمة بالنفس لا بآلة البصر قیام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فلیدرک غور هذا التحقیق فإنه شریف جدا نافع فی علم المعاد و موعد بیانه غیر هذا الموضع.

و مما ینبغی أن یعلم هاهنا أنه نقل عن جالینوس أنه قال إن اللذة و الألم یحدثان فی الحواس کلها و کلما کان الحس أکثف کانت مقاومته مع الوارد[48] أکثر فکان الألم و اللذة أقوی و ألطف الحواس البصر لأنه یتم بالنور الذی یشبه النار التی هی ألطف العناصر فلا جرم لا یکون اللذة و الأذی فی البصر إلا قلیلا و السمع أقل لطافة من البصر لأن آلته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة و الأذی فی هذه الحاسة أکثر منها فی البصر ثم الشم أقل لطافة من السمع لأن محسوسه البخار و هو أغلظ من الهواء- فلا جرم اللذة و الأذی فی الشم أکثر منها فی البصر و السمع و الذوق أغلظ من الشم لأن آلته الرطوبة العذبة فی درجة الماء فلا جرم اللذة و الأذی فی الذوق أکثر و اللمس أغلظ من جمیع الحواس لأنه فی قیاس الأرض فکانت مقاومته مع الوارد أقوی و أبطأ

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 135

فلا جرم صارت اللذة و الأذی فیه أقوی.

أقول إن جالینوس لم یکن حکیم النفس و لا لطیف القلب ذکیا فما ذکره یلزم منه أن یکون لذة الخیال أضعف من اللذات الحسیة کلها إذ لا یتصور هناک مقاومة- و کذا اللذة العقلیة و کأنه لم یدرکها.

ثم المقاومة و عدمها مما لا مدخل لها فی أصل اللذة و الألم بل لو کان ففی دوامها- إذ لذة کل قوة بإدراک صورة ملائمة لها و ألمها بصورة ضدها نعم لکل قوة حد من حدود الوجود بعضها أقوی و بعضها أضعف و بعضها ألطف و بعضها أکثف و أقوی الوجودات أقواها لذة.

و لا نسلم أن ما هو أکثف فهو أقوی و ما هو ألطف فهو أضعف و لا نسلم أیضا أن النار أضعف العناصر و الأرض أقوی بل العکس فی الجمیع أولی و أحق عند التحقیق- فإن وجود الجن و الشیاطین أقوی من وجود الحیوان و الإنسان و لهما أفاعیل شاقة و أعمال قویة لا یقدر علی عشر من أعشارها البشر کما هو متواتر الصدق إجمالا و إن کانت الخصوصیات آحادیا و أیضا الفلک و ما فیه لا شبهة فی أنها ألطف من العناصر- و

[48] (1) أقول لا یخفی علی ذي بصیرة ناقدة أنه کلما کانت المقاومة أکثر کان الانفعال أقل- فکان الإدراك و الإحساس أضعف فکانت اللذة و الألم أضعف فبمقتضی هذا یکون الأمر في باب اللذة و الألم في الحواس عکس ما ذکره هذا الطبیب فافهم، إسماعیل ره

هی مع ذلک أقوی و أقوم منها من غیر شبهة فإدراکها أقوی فیکون ألذ فعلم أن الألطف أقوی إدراکا فیکون أشد إلذاذا.

و أما حال هذه الحواس فالوجه فی تفاوت إدراکاتها لمدرکاتها أن المزاج الحیوانی حاصل من هذه المواد العنصریة و نفسه منبعثة من مزاجه.

ثم الغالب علی بدنه الأرض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار و بعدها ابتدئ الأرواح و الأفلاک و الأملاک فلهذا الغالب علی أکثر الأفراد بحکم المناسبة الجنسیة إدراک الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات و المبصرات ثم المتخیلات و المظنونات ثم العقلیات و الیقینیات و هکذا قیاس لذاتهم و آلامهم التابعة لمدرکاتهم

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 136

فصل (8) فی تعقیب ما قاله الشیخ فی لذة الحواس و حل ما یشکل فیه

قال فی الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبیعیات الشفاء

الحواس منها ما لا لذة لفعلها فی محسوساتها و لا ألم.

و منها ما یلتذ و یتألم بتوسط المحسوسات فأما التی لا لذة لها و لا ألم فمثل البصر- فإنه لا یلتذ بالألوان و لا یتألم بذلک بل النفس یتألم بذلک و یلتذ و کذا الحال فی الأذن- فإن تألمت الأذن من صوت شدید و العین من لون مفرط کالضوء فلیس تألمها من حیث یسمع أو یبصر بل من حیث یلمس فإنه یحدث فیه ألم لمسی و کذلک یحدث فیه بزوال ذلک لذة لمسیة.

و أما الشم و الذوق فإنهما یتألمان و یلتذان إذا تکیفا بکیفیة منافرة أو ملائمة.

و أما اللمس فإنه قد یتألم بالکیفیة الملموسة و قد یلتذ بها و قد تلتذ و یتألم بغیر توسط کیفیة من المحسوس الأول بل بتفرق الاتصال و التیامه انتهی ما قال الشیخ و اعترض علیه بعض شارحی القانون و هو المسیحی بقوله هذا فی غایة الإشکال.

أما أولا فإنه کان یری و یعتقد أن المدرک للمحسوسات الجزئیة هی الحواس- فمذهبه فی هذا الموضع إما أن یکون هو ذاک أو لا یکون فإن کان الأول فیکون ناقض کلامه فی البصر و السمع و إن کان الثانی فیکون قوله فی غیر السمع و البصر قولا فاسدا.

و أما ثانيا فلأن كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل أن يدركه غيره و بديهة العقل حاكمة بهذا و حينئذ نقول كيف يتصور أن يقال إن القوة اللامسة الحاصلة فى الأذن و العين هى المدركة للصوت المفرط و اللون الموذى.

و أما ثالثا فلأن ذلک مناقض لحدة اللذة و الألم فإنه حد اللذة على ما عرفت- بأنها إدراک الملائم من حيث هو ملائم و الملائم للقوة الباصرة إدراک المبصرات الحسية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 137

لا اللمسية.

و أما رابعا فلأن إدراک هذه المحسوسات إما أن يكون لذة و ألما للحواس أو لا يكون فإن قال بالأول يكون إدراک البصر للألوان الحسنة لذة و إدراكه للألوان الموذية ألما و إن قال بالثانى فلا يكون للمس لذة و لا ألم و لا للشم و الذوق و إن كان لذة و ألما للبعض دون بعض كان ذلک ترجيحا من غير مرجح و هو محال لأن هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس فى إدراک المحسوسات الجزئية.

ثم قال المسيحى و الحق عندى فى هذه المسألة أن يقال الملائم للقوة الباصرة الألوان الحسنة و القوة السامعة الأصوات الطيبة و كذلک فى باقى الحواس و إن إدراكها لهذه الأمور لذة بناء على أن الإدراک حضور صورة المدرک للمدرک- و إذا كان كذلک فيكون كل من الحواس الظاهرة له اللذة إذ لا معنى للذة إلا إدراک الملائم من حيث هو ملائم و كذا الألم و قال الإمام الرازى فى كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ و هو الحق.

فإن قيل لا شک أن الملائم للبصر هو الإبصار فكيف زعم الشيخ أن العين لا تلتذ بذلک مع أنه حد اللذة بأنها إدراک الملائم.

فنقول أما نحن فلا نساعد على أن فى العين قوة مدركة بل المبصر و السامع هو النفس و هذه الأعضاء آلات لها فى هذه الإدراكات فاندفع عنا هذا الإشكال.

و أما على مذهب الشيخ فالعذر أن الألوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فإنه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالألوان بل إدراک الألوان أمر يلائم للقوة الباصرة- و الشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل إدراكه لذة و الباصرة إذا أبصرت حصل لها الملائم الذى هو إدراک الألوان و لم يحصل له إدراک هذه الملائم فإنها لم يدرک كونها مدركة بل النفس تدرک الأشياء و تدرک أنها أدركت تلک الأشياء فلا جرم يحصل لها اللذة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 138

ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من أن المدرک هى النفس لا الحواس- و فى هذا التوجيه الذى ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه معه أنه ادعى أولا حقية كلام الشيخ فقال ما حاصله أن هذه المحسوسات إما أن يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الإحساس لا المحسوس فإن سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان إدراكها إدراكا للملائم.

فقوله بعد ذلک البصر لا يلتذ بالألوان يناقض قوله اللذة هى إدراک الملائم و أما أن منع من ذلک و زعم أن الملائم لها هو الإحساس لا المحسوس فلا يخلو إما أن نقول بأن حصول الملائم هو اللذة أو إدراکه هو اللذة فإن قال بالأول لزمه تسليم لذة البصر و إن قال بالثانى لزمه أن لا يثبت اللذة فى حاسة اللمس لأنه ليس الملائم لها الملموسات بل الإحساس بها و ليس لها إدراک لذلک الإحساس فهذا وجه الإشكال انتهى كلامه

و قال العلامة الشيرازى فى شرح الكليات للقانون

بعد ما نقل كلام المسيحى و فيه نظر.

أما فيما ذكره أولا فبأنا لا نسلم أن مذهب الشيخ أن المدرک للمحسوسات هى الحواس بل لا مدرک و لا حاكم و لا ملتذ و لا متألم عند الشيخ و غيره من الراسخين فى الحكمة غير النفس و إطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز و إسناد معانيها إلى الحواس من أغلاط المتأخرين كالإمام الرازى و من اقتفى أثره إلا أن إدراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات.

و منها ما يدركها بواسطة الآلات و هى الجزئيات و ذلک بأن يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس و ذلک لأن الإدراک حضور صورة المدرک فيما به يدرک و لأنها تدرک الكليات بذاتها و الجزئيات بآلاتها يكون حضور الكليات فى ذاتها و حضور الجزئيات المحسوسة فى آلات الحواس لكن لما كان الإحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 139

الخاص بها و تكيفها بذلک المحسوس إلا أن انفعال بعض آلات الحواس و تكيفها بمحسوسها- يكون بحيث إن النفس يدركها حيث ينفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة و الشامة و اللامسة.

و منها ما لا يكون كذلک كالباصرة و السامعة و لهذا فإن الإنسان يدرک لذة الحلو فی الفم و لذة الرائحة الطيبة فی الشم و لذة النعومة فی آلة اللمس- و لا يدرک لذة الصور الحسنة فی الجليدية و لا فی ملتقی العصبتين و لا لذة الصوت فی العصبة المستفرشة و إن كانت آلتا السمع و البصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة و المبصرة لا لما قيل إن انفعال بعض آلات الحواس و تكيفها بمحسوسها زمانی و انفعال آلات البعض آنی فالأول كاللامسة و الذائقة و الشامة و أما الثانی فكالسامعة و الباصرة اللهم إلا علی طريق الندرة كما إذا نظرنا إلی ضوء قوی أو خضرة شديدة و حدقنا النظر فيه ثم حولناه إلی غيره فيبقی الضوء و الخضرة فی الجليدية- و كذا فی آلة السمع قد يبقی تكيفها زمانا يسيرا كما يقال الصوت بعد فی أذنی.

فمراد الشيخ أن آلة الثلاث الأول تنفعل عن محسوسها زمانا له قدر بحيث يدركها النفس و تلتذ أو تتألم و آلة الأخيرين لا تنفعل عن محسوسها و لا يتكيف بها زمانا له قدر بحيث يدركه النفس فتلتذ أو تتألم.

هذا ما قالوه و هو كلام رخو سخيف لاشتراک الحواس فی كون إدراكها آنيا- و أما أن بعضها آنی و بعضها زمانی فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل.

ثم إن الشيخ لم يذهب إلی أن آلتی السمع و البصر لا يتكيفان بمحسوسها بل يتكيفان به كتكيف الثلاث البواقی بمحسوساتها إلا أن السمع و البصر لا يلتذان بالمسموعات و المبصرات من حيث يسمع و يبصر بخلاف البواقی فإن الذائقة تلتذ من حيث تذوق و الشامة من حيث تشم و اللامسة من حيث تلمس و السبب فيه ما ذكرنا من أن النفس تدرک لذة الثلاث من حيث يتكيف آلاتها بمحسوساتها و لا يدرک لذة الأخيرين حيث يتكيف آلتاهما بمحسوسيهما.

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 140

و علی هذا فالجواب الحق أن يقال لا نسلم أن مذهبه ذلک و سنده ما ذكرناه.

و أما فيما ذكره ثانيا فلأن الشيخ لا يقول إن المدرک للصوت العظيم و اللون المفرط لامسة الأذن و العين بل المدرک لهما هو السامعة و الباصرة و المتألم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط فی لامسة الأذن و اللون الموذی فی لامسة العين.

و أما آلة السمع و البصر فلا يتألم منهما لا لأن إدراكهما آنی لا زمانی علی ما قيل لبطلان ذلک بل لأنهما لا يتألمان من حيث يسمع و يبصر.

و أما فيما ذكره ثالثا فلأنهٔ مبنى على أن الملائم للقوهٔ الباصرهٔ إدراک المبصرات- و على أن الشيخ ذهب إلى أن مدرک المبصرات لامسهٔ العين و هما ممنوعان لأن الملائم و الموافق إنما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى و لأنه ذهب إلى أن المتألم من اللون الموذى هو لامسهٔ العين لا باصرهٔ العين و المدرک باصرتها لا اللامسهٔ و هو كلام حق.

و أما فيما ذكره رابعا فلأنا لا نسلم أنه إن كان ألما و لذهٔ فى البعض دون البعض- كان ذلک ترجيحا من غير مرجح و هو إدراک النفس لذهٔ الحواس حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها.

و أما الحق الذى اختاره فباطل لأن الملائم و الموافق إنما يكونان للنفس لا للقوى- و أن القوهٔ لا تدرک شيئا ليقال إن إدراكها لهذه الأمور هى اللذهٔ فهذا ما عندى فى هذا المقام انتهى كلام العلامهٔ الشيرازى

أقول و فيه أبحاث

أما أولا فلأن ما ذكره من أن لا ملتذ و لا متألم إلا النفس فليس على إطلاقه بصحيح فإن النفس ذات نشئات متفاوتهٔ فقد يتحد بالعقل و قد يتحد بالحواس و إذا اتحدت بالعقل الفعال يفعل فعله و إذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها و معلوم أن فعل الحواس يناسب الحواس و فعل كل حاسهٔ يناسب تلک الحاسهٔ و إدراک المناسب لذهٔ

الحكمهٔ المتعاليهٔ فى الأسفار العقليهٔ الأربعهٔ، ج4، ص: 141

فيجب أن يكون لذهٔ السمع و البصر بإدراک المسموع و المبصر كما أن لذهٔ الثلاث البواقى بإدراک محسوساتها من غير فرق.

و أما ثانيا فلأن الفرق الذى ذكره من أن إدراک النفس للمحسوسين الأولين- لا يكون حيث ينفعل الآلهٔ و إدراكها للمحسوسات الثلاثهٔ الباقيهٔ يكون حيث ينفعل الآلهٔ على تقدير تسليمه لا مدخل له فى الفرق بين الموضعين فى إثبات اللذهٔ لبعض الحواس و عدمها للبعض الآخر فإن كلام الشيخ ناص فى وجود اللذهٔ و عدمها للاثنين و كون محل الإدراک غير موضع الانفعال فى بعضها و عينه فى بعض آخر لو فرض تسليمه و صحته فأى مدخليهٔ لهما فى كون أحدهما منشأ لذهٔ الحواس دون النفس و الثانى منشأ لذهٔ النفس دون الحواس.

و أما ثالثا فلأن إدراک الحواس ليس إلا تكيفها بصور محسوساتها و هو قد اعترف بأن آلتى السمع و البصر قد تكيفا بمحسوسيهما و لا شبهة فى أن التكيف بصورهٔ المدرک الملائم إذا كان إدراكا كان لذهٔ لا محالهٔ لأنه

إدراک الکمال و إدراک کل کمال لشیء کان لذة لذلک الشیء به فیلزم من ذلک أن یکون إدراکهما لمحسوسیهما الذی هو تکیفهما بکیفیتی ذینک المحسوسین لذة لهما فما السبب فیما حکم بأن السمع و البصر لا یلتذان بالمسموع و المبصر من حیث یسمع و یبصر- بخلاف البواقی.

فإن قال السبب أن النفس تدرک لذة هذه الثلاث من حیث یتکیف الآلة و لا یدرک لذة الآخرین حیث یتکیف الآلة.

قلنا لا نسلم ذلک و علی فرض تسلیمه لا یوجب هذا الفرق فرقا فی اللذة و عدمها فإن حیث و حیث لا مدخل له فیما نحن بصدده إذ اللذة تابع الإدراک فالإدراک إن کان للنفس کانت اللذة لها و إن کان للحس کانت اللذة له.[49]

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة ؛ ج4 ؛ ص141

و أما رابعا فلأن منعه لکون الملائم لقوة الباصرة إدراک المبصرات غیر وارد فإن الملائم لکل قوة إدراک ما یناسبها و لا شبهة فی أن اللون و الضوء کمال للمشف

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 142

و اللطیفة الجلیدیة مشفة و إدراکها کمال ملائم لها.

فالصواب فی جواب المسیحی عما أورده ثالثا علی الشیخ أن یقال للعین قوة لمسیة و قوة بصریة لأن فی جرمها ما یکون من باب الملموسات و فیه أیضا ما یکون من باب الألوان و الأضواء و ما یدرک بالعین کذا اللون المفرط و کذا الضوء الشدید أیضا فیه جهتان جهة مبصرة و جهة ملموسة فالإبصار بالباصرة و اللمس باللامسة فلا تناقض لاختلاف الموضوعین و الإدراکین و المدرکین.

و أما خامسا فالذی ذکره أخیرا فی إبطال الحق الذی اختاره المسیحی لیس بحق بل الحق حقه و الباطل إبطال ذلک الحق و کلام الشیخ أیضا حق لکن المسیحی لم یقدر علی فهمه و حل الإشکال الوارد علیه و إنی لقضیت العجب من هؤلاء النحاریر الثلاثة أعنی المسیحی و الرازی و الشیرازی و غیرهم من شراح القانون و سائر العلماء بعدهم حیث لم یقدر أحد منهم علی حل ما ذکره الشیخ و تحقیقه مع اعتنائهم بالتفتیش له و البحث عنه و الحمد لله علی ما من علینا من فضله و حکمته.

---

[49] 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.

فنقول لتحقيق هذا المقام إن الحيوان بما هو حيوان حاصل الهوية من جوهر جسمانى تكيف بكيفية مزاجية من باب أوائل الملموسات و لكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالى من حدود تلك اللمسية و صلاحه و فساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعا أو شخصا و بعدمه و له فى هذه الكيفية كمال و نفس و له قوة مدركة لهذه الكيفية يسمى باللامسة و هى سارية فى كل بدنه و أجزائه إلا ما شد و الأعضاء الحسية كالعين و الأذن و اللسان و الخيشوم أيضا داخلة فيما يسرى فيه قوة اللمس كما هى داخلة فيما يسرى تلك الكيفية اللمسية.

و لا شک أن اللذة هى إدراک الملائم من حيث هو ملائم و الألم إدراک ضده من حيث هو ضده و قد مر أن الملائم لكل شىء ما يكون كمالا و قوة له و كمال الشىء يجب أن يكون من نوعه و ضده من نوع جنسه القريب فإدراک الملموسات الملائمة كمال للقوة اللمسية التى فى سائر الأعضاء فيكون لذة لها بالذات و للنفس بواسطتها و إدراک ضدها يكون ألما لها بالذات و للنفس بالواسطة فالملائم و المنافى للحيوان بما هو حيوان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 143

إنما هما من جنس الملموسات و إدراكهما لذة ألم للقوة الحيوانية اللمسية التى لا يخلو منها و من مدركها حيوان.

ثم بعد هذه الكيفية اللمسية و قوة إدراكها اللمسى فى قوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية التى بها و بقوة إدراكها ينحفظ بدنه و يبقى إلى غاية نشوه و كما أن بدنه من جنس الملموسات و كماله منوط بكمالها كذلک من جنس المذوقات التى يغتذى بها- فللقوة الذوقية كمال ذوقى و بإزائه لذة ذوقية و لها مناف من هذا الباب و لأجله ألم- و بعد هاتين الكيفيتين درجة كمالية من مدركات الشامة لم يحتج إليها أعضاؤه الكثيفة كثير احتياج فى القوام إلا أنها مما يتغذى بها لطائف أعضائه كالأرواح البخارية فلأن الروح كمال الروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التى فى الخيشوم لذة فى إدراک الروائح الطيبة و ألم فى إدراک الشمائم المنتنة الكريهة و كل هذه الكيفيات الثلاث- مما يتصف به البدن الحيوانى و أعضاؤه.

و أما مدركات الباصرة و السامعة فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منها و لا شىء من أعضائه متقوم بالنور أو الصوت لأن كيفية الضوء من الهيئات البعيدة عن أعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لأنه جسم كثيف ظلمانى و إنما يعرض الضوء و اللون التابع له لسطوحه و أطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر و ماهيته.

و كذا الصوت الذى هو أبعد الأعراض عن حقيقة جسم ذى الصوت فليس الجسم الحيوانى و لا عضو من أعضائه ذا كيفية مبصرة أو مسموعة حتى يكون حصول شىء منهما كمالا له فيكون إدراكه إدراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة و إدراك ضده إدراكا للمنافى نعم إدراك المبصرات النورية لذة و كمال للقوة النفسانية الباصرة لا للعين و إدراك الأصوات الحسنة لذة و ملائم للقوة النفسانية السمعية لا للأذن فالملائم و المنافى لهذين العضوين غير الملائم و المنافى لهاتين القوتين بخلاف الملائم و المنافى للقوى الثلاثة الشمية و الذوقية و اللمسية فإنهما بينهما ملائم و مناف للأعضاء.

و بالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس و المطعوم و المشموم و ليس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 144

الحيوان بما هو حيوان من جنس الأصوات و الألوان و لهذا إذا قطع عنه الملموس ساعة يهلك- و المطعوم يوما أو يومين يموت و المشموم زمانا قصيرا أو طويلا يتضرر به و لا كذلك إذا بقى فى غار مظلم قطع عنه الأنوار و الألوان و الأصوات إذ لا يتفاوت حاله اللهم إلا الحيوان الإنسانى لمكان نفسه التى هى من عالم الأنوار و عالم النسب الشريفة العددية فيلتذ عن رؤية الأنوار و استماع النغمات الموزونة و يتألم عن الظلمات و الألوان الكدرة الموحشة و أما تضرر العين عن الضوء الشديد أو اللون المفرط- فمن جهة لامسة العين إذ لا يخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفية حر شديد- أو برد شديد فى الصورتين يتضرر بها العين و كذا كضرر الصماخ عن الصوت الشديد- فلأجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما لوح إليه الشيخ لا أن اللامسة أدركت الضوء و الصوت و لا أن الباصرة و أدركت الهواء الملموس أو السامعة لمست القارع من الهواء- فالملخص أن الملائم و المنافى للحواس التى هى قوى جسمانية و لآلاتها و محالها التى هى أجسام مركبة كثيفة هو من مدركات اللامسة و الذائقة و الشامة.

و أما مدركات الباصرة و السامعة فليست ملائمة و لا منافية لمواضع إدراكاتهما- و لا لهما من حيث هما حالتان للعين و الأذن بل من حيث هما قوتان للنفس فلا جرم ثبت للثلاث الأول لذات و آلام و لا تثبت لهاتين لذة و لا ألم بل للنفس بواسطتهما فهذا ما عندى فى هذا المقام و الله ولى الفضل و الإنعام

فصل (9) فى الصحة و المرض و هما من الكيفيات النفسانية

أما الصحة فعرفها الشيخ فى أول القانون بأنها ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة و ليست كلمة أو للترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت

راسخة أو غير راسخة فلا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال الشيخ فى الشفاء إنها ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لأجلها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 145

أفعاله الطبيعية و غيرها سليمة غير مئوفة لخروج ما هو صحة بالاتفاق فليس هناك شک لا فى ذاتى و لا فى عرضى على ما قاله صاحب المباحث إنه لا يلزم من الشک فى اندراج الصحة تحت الحال أو الملكة شک فى شىء من مقومات الصحة بل فى عوارضها لأن المخالفة بين الحال و الملكة إنما هى بعارض الرسوخ و عدمه على أنک قد عرفت ما فيه و هذا التعريف شامل لصحة الإنسان و غيره من الحيوانات و ما ذكره صاحب المباحث بأنه يتناول صحة النبات أيضا و هو ما إذا كانت أفعاله من الجذب و الهضم و الدفع سليمة غير سديد لأن الحال و الملكة إنما يكونان من الكيفيات النفسانية أى المختصة بذوات الأنفس الحيوانية على ما صرحوا به و على هذا يلزم فى تعريف الشفاء تكرار.

اللهم أن يراد بالملكة و الحال الراسخ و غير الراسخ من مطلق الكيفية- أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانية و النباتية و كلاهما خلاف الاصطلاح.

و أما ما ذكر فى موضع آخر من القانون أن الصحة هيئة بها يكون بدن الإنسان فى مزاجه و تركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة فمبنى على أن الصحة المبحوث عنها فى الطب هى صحة الإنسان و المراد بصحة الأفعال و سلامتها خلوصها عن الآفة بكونها على المجرى الطبيعى على ما يناسب المعنى اللغوى- فلا يكون تعريف صحة البدن و العضو بها تعريف الشىء بنفسه.

و لهذا ذكر بعضهم أن الصحة فى الأفعال أمر محسوس و فى البدن غير محسوس- و تعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز.

و اعترض بأن قوله تصدر عنه الأفعال مشعر بأن المبدأ تلک الملكة أو الحال- و قوله من الموضوع مشعر بأن الموضوع أعنى البدن أو العضو هو المبدأ و أجيب بوجهين- أحدهما أن الصحة مبدأ فاعلى و الموضوع قابلى و المعنى كيفية يصدر عنها الأفعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة.

و ثانيهما أن الموضوع فاعل واسطة بمنزله آلة العلة الفاعلية و المعنى ما يصدر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 146

لأجلها و بواسطتها الأفعال من الموضوع و لكن جعل البدن فاعلا و القوة النفسانية آلة غير مرضى فإن البدن بما هو بدن قابل و القابل لا يكون فاعلا.

و التحقيق أن القوى الجسمانية لا يصدر عنها أفعالها إلا بشركة موضوعاتها- لأن أفعالها كذواتها متقومة بالموضوع و المادة فالمسخن مثلا هو النار و النارية علة لكون النار مسخنة لغيرها فالمراد أن الصحة علة لكون البدن مصدر الفعل السليم- و هذا المعنى مفهوم واضح فى عبارة القانون فى التعريف الثانى و أوضح منه فى عبارة الشفاء لأن اللام فى التعليل أوضح من الباء و هى من عن فاندفاع الاعتراض عنها فى غاية الوضوح.

و أما المرض فقد عرفه الشيخ بأنه هيئة مضادة للصحة أى ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمة و ذكر فى موضع من الشفاء أن المرض من حيث هو مرض بالحقيقة و هو عدم لست أعنى من حيث هو مزاج أو ألمو هذا مشعر بأن بينهما تقابل العدم و الملكة و وجه التوفيق بين كلاميه على ما أشار إليه بعض الفضلاء.

و هو أن الحصة عنده هيئة هى مبدأ سلامة الأفعال و عند المرض تزول تلك الهيئة و تحدث هيئة هى مبدأ الآفة فى الأفعال فإن جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الأولى و زوالها فبينهما تقابل العدم و الملكة و إن جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد و كأنه يريد أن لفظ المرض مشترک بين الأمرين أو حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر و إلا فالإشكال باق.

و قيل المراد أن بينهما تقابل العدم و الملكة بحسب التحقيق و هو العرف الخاص على ما مر و تقابل التضاد بحسب الشهرة و هو العرف العامى لأن المشهور أن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد و لا يمكن أن يجتمعا كالزوجية و الفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما فى غاية التخالف تحت جنس قريب و قد عرفت فى مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 147

و أن الشيخ قد صرح بذلک حيث قال إن أحد الضدين فى التضاد المشهورى قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة و المرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة- ربما يشعر بأن المرض أيضا وجودى كالصحة و لا خفاء فى أن بينهما غاية الخلاف- فجاز أن يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية و اعترض صاحب المباحث بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض المفردة ثلاثة- سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال و لا شىء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال و الملكة.

أما سوء المزاج فلأنه إما نفس الكيفية الغريبة التى بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا و كذا و هى من الكيفيات المحسوسة- و إما اتصاف البدن بها فهو من مقولة أن ينفعل.

و أما سوء التركيب فلأنه عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى مخل بالأفعال و ليس شيء منها داخلا تحت الحال و الملكة و كذا اتصاف البدن بها و ذلك لأن المقدار و العدد من الكميات و الوضع مقولة برأسها و الشكل من الكيفيات المختصة بالكميات و الاتصاف من مقولة أن ينفعل.

و أما تفرق الاتصال فلأنه عدمى لا يدخل تحت مقولة و إذا لم يدخل المرض تحت الحال و الملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقريره لا ما ذكره فى المواقف- من أن سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال إما من المحسوسات أو الوضع أو عدمه [أو العدم] فإنه اختصار مخل كما قيل و العذر بأنه لم يعتد بباقى المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لأن قولنا سوء التركيب إما مقدار مخل بالأفعال أو عدد أو وضع أو انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للأقسام كما لا يخفى.

و أما الجواب عن الاعتراض المذكور ففى غاية السهولة و هو أن تقسيمهم المرض بكذا و كذا فيه مسامحة و المراد منه منشأ المرض إما سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فالمقصود أنه كيفية نفسانية تحصل عند أحد هذه الأمور

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 148

و تنقسم باعتبارها و هذا معنى ما قيل إنها منوعات أطلق عليها اسم الأنواع و ذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج أو المزاج المعتدل فيقال مزاج صحيح مع أن المزاج من الكيفيات المحسوسة

فصل (10) فى الواسطة بين الصحة و المرض

ثم وقع الاختلاف بينهم فى ثبوت الواسطة بين الصحة و المرض و ليس الخلاف فى ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة و لا المرض كالعلم و القدرة و الحيوة إلى غير ذلك مما لا يحصى بل فى ثبوت حالة و صفة لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض- بل يصدق أنه ليس بصحيح و لا مريض فأثبتها جالينوس كما للناقهين و المشايخ و الأطفال و من ببعض أعضائه آفة دون البعض.

و رد عليه الشيخ أن الذى رأى أن بين الصحة و المرض وسطا هو حال لا صحته و لا مرضه فإنما ظن ذلك لأنه نسى الشرائط التى ينبغى أن تراعى فى حال ما له وسط و ما ليس له وسط و تلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحد بعينه فى زمان واحد بعينه و أن يكون الجزء واحدا بعينه و الجهة و الاعتبار واحدة بعينها فإذا

فرض كذلک و جاز أن يخلو الموضوع عن الأمرين كان هناک واسطة فإن فرض إنسان واحد و اعتبر منه عضو واحد أو أعضاء معينة فی زمان واحد و جاز أن يكون معتدل المزاج سوی التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوی التركيب بحيث يصدر عنه جميع الأفعال- التی يتم بذلک العضو و الأعضاء سليمة و أن لا يكون كذلک فهناک واسطة و إن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوی التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوی التركيب- إما لأنه أحدهما دون الآخر أو لأنه ليس و لا واحد بينهما واسطة انتهی كلامه و هو قد اعتبر فی المرض أن لا يكون جميع أفعال العضو سليمة إما لكونه عبارة عن عدم الصحة التی هی مبدأ سلامة جميع الأفعال أو عن هيئة لها يكون شیء من الأفعال

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 149

مئوفا و لا خفاء فی انتفاء الواسطة حينئذ.

و أما إذا اعتبر فی المرض أن يكون جميع الأفعال غير سليمة بأن يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع أفعال العضو أعنی الطبيعية و الحيوانية و النفسانية مئوفة فلا خفاء فی ثبوت الواسطة بأن يكون بعض أفعال العضو سليما دون البعض و إن اعتبرت آفة جميع الأعضاء فثبوت الواسطة أظهر و علی هذا يكون الاختلاف مبنيا علی الاختلاف فی تفسير المرض.

و لأجل ذلک قال صاحب المباحثات و يشبه أن يكون النزاع لفظيا فمن نفی الواسطة أراد بالصحة كون العضو الواحد أو الأعضاء الكثيرة فی وقت واحد أو أوقات كثيرة- بحيث يصدر عنها الأفعال سليمة و بالمرض أن لا يكون كذلک و من أثبتها أراد بالصحة كون كل الأعضاء بحيث يصدر عنها الأفعال سليمة و بالمرض كون كل الأعضاء بحيث يكون أفعاله مئوفة و فی كلام الشيخ ما يشعر بابتنائه علی الاختلاف فی تفسير الصحة حيث ذكر فی أول القانون أنه لا يثبت الحالة الثانية إلا لأن يحدوا الصحة كما يشتهون و يشترطوا شروطا ما بهم إليها حاجة و ذلک مثل اشتراط سلامة جميع الأفعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الأفعال سليمة دون البعض و من كل عضو ليخرج صحة من بعض أعضائه صحيح دون البعض و فی كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء و يمرض صيفا و من غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ و الأطفال و الناقهين

فصل (11) فی الفرح و الغم و غيرهما

قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم فی بعض قواها من الأمور النافعة و الضارة.

فمنها الفرح و الغم

فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى خارج البدن طلبا للوصول إلى الملذ و الغم و هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى داخل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 150

البدن خوفا من موذ واقع عليها [عليه].

و منها الشهوة

و هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ.

و منها الغضب

و هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام.

و منها الفزع

و هو ما يتبعها حركة الروح[50] إلى الداخل خوفا من الموذى واقعا كان أو متخيلا.

و الحزن

و هو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلا قليلا.

و منها الهم

و هو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل و الخارج بحدوث أمر يتصور منه خير يقع أو شر ينتظر و هو مركب من خوف و رجاء فأيهما غلب على الفكر تحركت النفس إلى جهته فللخير المتوقع إلى جهة الظاهر و للشر المنتظر إلى جهة الداخل- فلذلک قيل إنه جهاد فكرى.

و منها الخجل

و هو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل و الخارج لأنه كالمركب من فزع و فرح حيث ينقبض الروح إلى الباطن ثم يخطر بباله أنه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا و هذه كلها إشارة إلى ما لكل واحد منها من

---

[50] (1) هذا الروح إن كان تكونه في الكبد سمي روحا طبيعيا و إن كان من القلب سمي روحا حيوانيا- و إن كان من الدماغ سمي روحا نفسانيا و الأول مطية للقوى الطبيعية و الثاني للقوى الحيوانية و الثالث للقوى النفسانية، إسماعيل ره

الخواص و اللوازم- و إلا فمعانيها واضحة عند العقل و كثيرا ما يتسامح فيسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب و الغم انقباضه و الغضب غليان دم القلب و الغم انحصار القلب و انقباض الدم الذى فيه و السرور انبساط القلب و الدم و ذلک باطل لأن كلا منها كيفية نفسانية إذا عرضت يلزمه هذه الانفعالات فى الجوهر المنفعل عن النفس و هى لطيفة بخارية.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 151

و منها الحقد

و هو كيفية نفسانية لا يوجد إلا عند غضب ثابت و أن لا يكون الانتقام فى غاية السهولة و لا فى غاية العسر أما أن الغضب يجب أن يكون ثابتا فلأنه لو كان سريع الزوال لم يتقرر صورة الموذى فى الخيال فلا يجتذب النفس إلى طلب الانتقام- و أما أنه يجب أن لا يكون الانتقام فى غاية السهولة فلوجهين أحدهما أن الانتقام إذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام و اشتغال النفس بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورة أخرى.

و ثانيهما أن الشوق إلى الانتقام إذا اشتد و لم يكن منه خوف بلغ تأكده و سهولة حصوله أن صار عند الخيال كالحاصل و الحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق إلى تحصيله و لذلک فإن الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا سقط التشوق إليه و الدليل على أن حال الخيال فى الرغبة و الرهبة مبنى على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن العسل إذا شبه بمرة مقيئة و عن سائر المطاعم و المشارب إذا كانت صورها شبيهة بصور أجسام مستقذرة و كذلک الشىء الذى يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى شوق إلى تحصيله و أما أنه يجب أن لا يكون الانتقام فى غاية العسر بل يكون فى محل الطبع فلأن الموذى إذا كان عظيما مثل الملوک فإن اليأس عن الانتقام منه و الخوف يمنع ثبات صورة الشوق إلى الانتقام فى النفس فثبت بهذا أن الحقد إنما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة و الفتور

فصل (12) فى أسباب الفرح و الغم

اعلم أن الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الأجسام الكثيفة الظلمانية و هو على طبقات متفاوتة فى اللطافة كطبقات السماوات و هو المسمى بالروح النفسانى و الحيوانى و الطبيعى بحسب درجاته الثلاث فى اللطافة و جعله للطافته و توسطه بين العقول و الأجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسرى بها فى الأعضاء الجسدانية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 152

و جعل التعلق الأول من القوى النفسانية مختصا بهذا الروح و فائضا ثانيا بتوسطه فى الأعضاء البدنية و مادة الروح لطيف الأخلاط و بخاريتها كما أن مادة خلقة الجسد من كثيف الأخلاط و أرضيتها فنسبة الروح إلى صفوة الأخلاط كنسبة الجسد إلى كدرها و كما أن الأخلاط إنما يتجوهر منها الأعضاء لامتزاج بينها يؤدى إلى صورة واحدة مزاجية يستعد بها لقبول الأحوال التى لم يستفد من العناصر كذلک الصفوة من الأخلاط إنما يتجوهر منها الأرواح لقبول القوى النفسانية التى لم يستفد من البسائط.

ثم إنک ستعلم أن المبدأ الإلهى عام الفيض دائم الجود لا لتخصيص فيضه و جوده من قبله بواحد دون واحد و لا بوقت دون سائر الأوقات بل إنما يقع التخصيص بواحد أو وقت دون واحد و وقت آخرين من جهة تخصيص المواد و الأسباب الناشئة من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا أن نعرف الأسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية- لأن لا يعترينا شک فى عدم تغير واجب الوجود و صفاته الأولية أعاذنا الله من ذلک- فاتفق الحكماء و الأطباء على أن الفرح و الغم و الخوف و الغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذى ينبعث عن التجويف الأيسر من القلب و يسرى صاعدا لطيفه إلى الدماغ و هابطا كثيفه إلى الكبد و سائر الأعضاء.

ثم إن كلا من هذه الانفعالات يشتد و يضعف لا بسبب الفاعل فإنما يتبع فى اشتداده و ضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل و ضعفه.

و الفرق بين القوة و الاستعداد كما وقعت الإشارة إليه فى مباحث القوة و الفعل و فى غيرها أن القوة تكون بعيدة و الاستعداد قريبا و أن القوة على الضدين سواء و الاستعداد على الضدين لا يكون سواء فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح و يحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح فقط و منهم من هو مستعد للغم فقط و الاستعداد استكمال القوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح.

فنقول إن الذى يعد النفس للفرح أمور ثلاثة

كما ذكره الشيخ فى رسالته فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 153

الأدوية القلبية.

الأول كون الروح على أفضل أحواله فى الكم و الكيف

أما فی الکم فهو أن یکون کثیر المقدار و ذلک لأمرین.

أحدهما أن زیادة الجوهر فی الکم یوجب زیادة القوة فی الشدة کما تبین فی الأصول الطبیعیة.

و الثانی أنه إذا کان کثیرا فیبقی منه قسط واف منه

فی المبدإ و یبقی قسط واف للانبساط الذی یکون عند الفرح لأن القلیل ینحل به الطبیعة و تضبطه عند المبدإ أو لا یمکنه من الانبساط و أما فی الکیف فأن یکون معتدلا فی اللطافة و الغلظ و أن یکون شدید النورانیة وافرة جدا فیکون مشابهتها لجوهر السماء شدیدة فهذه هی أسباب الاستعداد للذة و الفرح و اللذة کالجنس للفرح الذی هو کالنوع فالروح التی فی القلب إذا کانت کثیرة المقدار معتدلة فی المزاج ساطعة النورانیة کانت شدیدة الاستعداد للفرح و إذا عرفت ذلک ظهر أن المعد للغم إما قلة الروح کما للناقهین- و المنهوکین بالأمراض و المشایخ و أما غلظته کما للسوداویین و المشایخ فلا یبسط لکثافتها و أما رقته کما للنساء و المنهوکین فلا یفی بالانبساط و أما ظلمته کما للسوداویین.

الثانی أمور خارجیة و هی کثیرة- قال الشیخ فمنها قویة و منها ضعیفة و أیضا منها معروفة و منها غیر معروفة و مما لا یعرف ما قد اعتید کثیرا و کل ما اعتید کثیرا سقط الشعور به و الأسباب المفرحة و الغامة ما کان منها قویا و ظاهرا فلا حاجة إلی ذکره و أما الأخری فمثل تصرف الحس فی ضیاء العالم و الدلیل علی إلذاذه إیحاش ضده و هو الإقامة فی الظلمة و مثل مشاهدة الشکل و الدلیل علی تفریحه غم الوحدة.

و فی هذا الاستدلال نظر إذ لا یلزم من کون الشیء علی صفة کون ضده علی ضد تلک الصفة فإن الشیخ نفسه قد بین فی کتاب الجدل أن هذه قضیة مشهورة و هی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 154

باطلة فی نفسها فعلی هذا لا یلزم من کون الظلمة موحشة أن یکون تصرف الحس فی ضیاء العالم لذیذا و مثل التمکن من المراد فی الوقت و الاستمرار علی توقف مقتضی القصد من غیر شاغل و کذا العزائم و الآمال و ذکر ما سلف و رجاء ما یستقبل و تحدث النفس بالأمانی و المحادثة و الاستغراب و الاغتراب و التعجب و الإعجاب و مصادفة حسن الإصغاء من المجاور و المساعدة و الخدیعة و التلبیس و الغلبة فی أدنی شیء و غیر ذلک.

و أما الأسباب العامة الخارجة فمقابلات هذه الأمور المذکورة و هی مثل تذکر الأخطار التی عرضت و الآلام التی قوسیت و الأحقاد و ما غاظ من المعاملات و المعاشرات و مثل توهم المخاوف فی المستقبل و

خصوصا من الواجب عن مفارقة هذه الدار الدنيا التى تصرف عنها قناعة العاقل بما لا بد منه و الفكر فى غيره من المهمات الأخروية التى يجب السعى فيها و مثل الانقطاع عن الشغل و الفكر العارض و القصور عن المراد و غير ذلک مما لا يحصى فهذه و أمثالها ترد على نفس المستعد للغم فتغمه- ثم التخيل بفوته فى السوداوى مما يعين ذلک بإيراد الأشباه و المحاكيات لما يوحش و يغم و إنما يقوى التخيل فى السوداوى ليبس مزاج الروح الموضوعة فتخف حركتها و لإعراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التى فيها و اختصاص حركاتها على مقتضى ما يعد له ذلک المزاج و الكيفية الردية المظلمة.

الثالث أن تكرر الفرح يعد النفس للفرح

و تكرر الغم بعد النفس للغم لما ذكره الشيخ أن كل فعل ذى ضد إذا تكرر فإن القوة عليه تشتد و كل قوة تشتد يصير استعداده أشد.

و بيانه بوجهين أحدهما الاستقراء فإن الجسم إذا سخن مرارا متوالية استعد لسرعة التسخن و كذا إذا أبرد و كذا إذا تخلخل و كذا إذا تكثف و القوى الباطنة تصير لها عند تكرر أفعالها و انفعالاتها ملكة قوية ما كان حالا و بمثل هذا تكتسب الأخلاق.

و ثانيهما القياس المأخوذ عن المشهودات فإن كل انفعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره و المناسب للشيء معاند لضده و المعاند للضد إذا تمكن مرارا نقص من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 155

استعداد القوة عليه للقابل له فيزاد فى استعداد ضده الذى هو مناسبه.

فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء و القياس المقبولى.

و أما التحقيق البرهانى فالكلام فيه أرفع من هذا النمط إذ المقصد أيضا ليس فى الجلالة بحيث لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللمى الدائمى و إن كان ذلک أيضا مقدورا بل يصح القناعة فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ فقال على طريقة البحث الطبيعى و هو أن الفرح يلزمه أمران- أحدهما تقوية القوة الطبيعية.

و الثانى تخلخل الروح لما يكلفها الفرح لأنه كيفية نفسانية و النفس متصرفة فى الروح التى هى مطية قواها من الانبساط و يتبع [منبع] تقوى القوة الطبيعية أمور ثلاثة.

أحدها اعتدال مزاج الروح.

و ثانيها كثرة توليدها بدل ما يتحلل.

و ثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه أما تخلخل الروح فيتبعه أمران- أحدهما الاستعداد للحركة و الانبساط للطف القوام و الثانى انجذاب المادة العادية إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهة الغذاء و من شأن كل حركة بهذه الصفة أن تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الأجرام و امتناع الخلاء.

و بالجملة انجذاب المتأخر عند سيلان المتقدم كما فى الرياح و كذلک المياه- فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح و أما الغم إذا تكرر اشتدت القوة عليه لأن الغم يتبعه أمران مقابلان للوصفين التابعين للفرح.

أحدهما ضعف القوة الطبيعية.

و الثانى تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض و الاحتقان من الروح و يتبع ذلک أضداد ما ذكرنا فثبت أن تواتر الفرح بعد الفرح يعد الروح للفرح و تواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 156

الغامات إلا القوى و يعمل فيه المفرحات الضعيفة و الممنو بالغم حاله بالضد مما ذكر

فصل (13) فى ضعف القلب و قوته و الفرق بين الأول و بين التوحش و كذا بين الثانى و بين النشاط

و اعلم أن هاهنا حالة هى ضعف القلب و أخرى هى التوحش و ضيق الصدر و هما متشابهان و بينهما فرق و كذلک هاهنا حالة هى قوة القلب و أخرى هى النشاط و انشراح الصدر و هما أيضا متشابهان و بينهما فرق و يشكل الفرق بينهما لتلازمهما فى أكثر الأمر- و لأن الأولين يظن بهما حالتان انفعاليتان و الثانيتين يظن بهما حالتان فعليتان و بين طرفى كل واحد من القسمين فرق ظاهر من وجوه-

أما الأول

فليسا بمتلازمين لأنه ليس كل ضعيف محزانا و لا بالعكس و أيضا ليس كل قوى القلب مفراحا و بالعكس.

و أما الثانى

فلأن الحدود متخالفة و ذلک لأن ضعف القلب حال بالقياس إلى الأمر المخوف من جهة قلة احتماله و ضيق الصدر حال بالقياس إلى الأمر الموحش من جهة قلة احتماله و المخوف هو الموذى البدنى و الموحش هو الموذى النفسانى.

و أما الثالث

فلأن اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرک إلى الهرب و التوحش و ضيق الصدر قد يحرک إلى الدفع و المقاومة و يرغب كثيرا فى ضد الهرب و هو البطش و لذلک فإن القوة كثيرا ما يفتر عند ضعف القلب مع أنها كثيرا ما تهيج عند التوحش و أيضا أن فى ضعف القلب انفعالين انفعال بالتأذى و انفعال بالتشوق إلى حركة المباعدة و فى ضيق الصدر انفعال واحد و هو بالتأذى فقط و ليس يلزم من ذلک التشوق إلى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلک شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا و ربما اختار المقاومة و البطش.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 157

و أما الرابع

فلأن اللوازم البدنية متخالفة لأن ضعف القلب يلزمه عند حصول الموذى الذى يخصه خمود من الحرارة الغريزية و استيلاء من البرودة و ضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول الموذى الذى يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية.

و أما الخامس

فلأن الأسباب الاستعدادية متخالفة فإن ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقة الروح بإفراط و برد المزاج و ضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح و سخونة مزاجه

فصل (14) فى سبب عروض هذه العوارض البدنية لأجل تكيف النفس بتلک الكيفيات النفسانية

اعلم أن العوالم متطابقة و النشأة متحاكية كل ما يعرض فى أحد العوالم ينشأ منه ما يوازنه[51] و يحاكيه فى عالم آخر و هكذا الإنسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب أعلاها النفس و أدناها البدن بما فيه من الخلط الصالح و هو الدم و أوسطها الروح فكما سنح فى النفس كيفية نفسانية يتعدى أثر منه إلى الروح و

---

[51] (1) و السر فيه أن الوجود حقيقة واحدة ذات نشئات متفاوتة بالكمال و النقص فالكامل حكاية للناقص بنحو الكمال و الناقص حكاية للكامل بنحو النقصان لأجل ذلك قيل إن العلة حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعلة فافهم إسماعيل ره

بواسطته ينزل فى البدن و كلما يسنح حالة جسمانية للبدن يرتقى أثر منه بواسطة الروح إلى النفس فالنفس و البدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية و المسببية بينهما بوجه- و كما أن جوهر أحدهما يحاكى جوهر الآخر فكيفه لكيفها و انفعاله لانفعالها و استحالته لاستحالتها و هكذا حكم الروح الذى هو برزخ بينهما فإذا طرأت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية أو خيالية مثلا و هو كما علمت صورة كمالية علمية أو خيالية يطرأ بسببها انبساط فى الروح الدماغى المعتدل و بتوسطه للبدن اهتزاز

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 158

و ظهور للدم الصافى و احمرار للوجه.

و إذا طرأ على النفس خوف أو ألم ينقبض الروح إلى الداخل و بتوسطه يحدث فى البدن انقباض فى الوجه و اصفرار فى الوجه و هكذا القياس فى سائر الكيفيات النفسانية و العوارض البدنية و كما أن الروح مطية للقوى النفسانية فالدم أيضا مركب لهذه الروح يتحرک بحركتها تارة إلى الخارج و تارة إلى الداخل و ذلک إما دفعة و إما قليلا قليلا و الحركة إلى الخارج قد يكون للذة و النشاط و قد يكون للغضب و قد يكون للرجاء و التوقع و ما يجرى مجراه و الحركة إلى الداخل قد يكون للألم و الحزن و قد يكون للخوف و الهرب و الفكر و ما يجرى مجراه.

ثم الحركات الخارجية و الداخلية متفاوتة فى الزمان كالسرعة و البطء و فى الكم كالانبساط و الانقباض و فى الكيف كاشتداد الحرارة و الحمرة فى الدم و مقابلاهما و كذا يتفاوت الحركة فى هذه المعانى بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة إياها و ضعفها ففى الغضب الشديد يتحرک الروح مع مركبه الذى هو الدم إلى الخارج دفعة.

و ربما ينقطع مدده أو ينطفى بسبب الاحتقان فيموت صاحبه و فى الفرح يتحرک يسيرا يسيرا إذا كان الفرح معتدلا و فى الفرح المفرط و إن كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما فربما يؤدى إفراطه إلى زوال الروح بالكلية و كذا الحال فى الحركة إلى الداخل ففى الفزع الشديد دفعة و فى الحزن قليلا قليلا و فيهما أيضا قياس ما ذكرنا على العكس و قد يتفق أن يتحرک إلى الجهتين فى وقت واحد إذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فإنه قد يعرض معه غضب و حزن فيختلف الحركتان و مثل الخجل فإنه ينقبض أولا إلى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور إلى الخارج و يحمر اللون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 159

فصل (15) فی مناسبة ما بین شیء من تلک الکیفیات النفسانیة و بین الدم الذی هو حامل الروح الحامل لآثار تلک الکیفیات

قال الشیخ الدم الکثیر الصافی إن کان معتدل القوام و المزاج أعد للفرح- لکثرة ما یتولد منه من الروح الساطع و أما إن کان کثیرا و صافیا و معتدل القوام- لکنه زائد فی السخونة أعد للغضب لکثرة اشتعاله و سرعة حرکته فأما إن کان الدم کثیرا و صافیا لکنه رقیق القوام بارد مائی أعد للجبن و لضعف القلب لأن الروح المتولد منه یکون ثقیل الحرکة إلی الخارج قلیل الاشتعال لبرده و رطوبته فیقل فیه الاستعداد للفرح و الغضب و یکون لرقته سهل التحلل و لبرده قلیل التولید و الدم الکدر الغلیظ الزائد فی الحرارة یعد للغم و الغضب الثابت الذی لا ینحل أما الغم فلما یتولد من الروح الکدر و أما الغضب فلسرعة اشتعاله لحرارته و أما ثبات الغضب فلأنة کثیف إذا تسخن لم یبرد بسرعة.

و أما غضب الدم الصفراوی الرقیق فیکون أسرع هیجانا و أسرع انحلالا لأن الروح المتولدة عن ذلک الدم أشد حرارة و هو مع ذلک غیر کثیف و إذا کان دمه صافیا مشرقا کان مع ذلک مفراحا و الدم الغلیظ الغیر الکدر إذا کان زائدا فی الحرارة و هو فی النوادر کان صاحبه غیر محزان و یکون شجاعا قوی القلب و یکون غضبه أقل لأن المفراحیة تکسر من الغضب و المحزانیة تعد للغضب لأن الغضب حرکة إلی الدفع و المفراحیة مناسبة للذة و اللذة یکون الحرکة فیها نحو الجذب- و هذا الإنسان یکون غضبه فی الأمور عظیما و یکون شدیدا لتسخن روحه و لذلک بعینه قلیل الخوف و الدم الغلیظ الغیر الکدر الزائد فی البرودة یکون صاحبه لا محزانا و لا مفراحا و لا یشتد غضبه و یکون جبنه إلی حد و یکون بلیدا فی کل أمر سالما لأن روحه یکون شبیه دمه و الدم الغلیظ الکدر و الزائد فی البرودة یکون صاحبه متوحشا

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 160

محزانا ساکن الغضب إلا فی أمر عظیم و ثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذی یشاکله فی سائر الأوصاف و فوق ثبات الرقیق القوام و یکون حقودا.

قال الشیخ فی سبب شدة الفرح فی شارب الخمر و شدة الغم فی السوداوی

أما الأول

فلأن الخمر إذا شربت باعتدال ولدت روحا کثیرة معتدلة فی الرقة و الغلظ شدیدة النورانیة و ذلک هو السبب الأول و سببیته للفرح أن الروح إذا کانت کثیرة معتدلة ساطعة یستعد للانفعال من أدنی سبب من المفرحات

فإن المستعد للشیء یکفیه أضعف أسبابه مثل الکبریت فی الاشتعال فإنه یشتعل بأدنی نار لا یشتعل الحطب بأضعافها و لهذا یکثر فرح شارب الخمر حتی یظن به أنه یفرح لذاته- و لیس کذلک لأن حدوث أثر لا عن مؤثر محال.

و السبب الثانی

أن تلک الأرواح یکون الدماغیة منها شدیدة الرطب و شدید التموج لما یتصعد إلیها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا یذعن للتحریک اللطیف الروحانی و لاضطرابها لا یذعن للتشکیل الروحانی و حینئذ یصعب علی العقل- أن یستعمله فی الحرکات الفکریة فیعرض القوة العقلیة عنها إعراضا بقدر مقتضی حالها ریثما یعتدل مزاجها و یسکن تموجها.

و إذا قل استعمال العقل لتلک الأرواح صارت تلک الأرواح مشغولة بما یرد علیها- من الأسباب الخارجة و لذلک تأثرها من الأسباب النافعة فی اللذة أکثر من تأثرها من الأسباب النافعة فی الجمیل و من النافعة فی الحال أکثر من النافعة فی المستقبل و من الذی بحسب الظن أکثر من الذی بحسب العقل.

و السبب الثالث

أن الحس الظاهر أقدر علی تحریک الروح الباطن من العقل علی تحریکه و لذلک فإن العقل إذا استصعت الروح الباطن علیه استعان بالحس فیمکن منه کما فی العلوم الهندسیة و إذا کان کذلک قل تأثیر المفرحات المستقبلة- و الجمیلة و العقلیة فی نفس الشارب و استولی علیه تأثر المفرحات اللذیذة و العاجلة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 161

و الحسیة و لأن استعداده شدید فیکفیه منها أدنی سبب کما للصبی فیظن أنه یفرح بلا سبب و ذلک محال فقد اجتمع لشارب الخمر أمور ثلاثة.

أحدها استکمال جوهر روحه فی الکم و الکیف.

و ثانیها اندفاع الأفکار العقلیة عنه التی ربما یکون أسبابا للغم.

و ثالثها استعمال تخیله و تفکره فی المحسوسات الخارجة التی هی أسباب اللذة فلا جرم یکمل فرحه و یقوی نشاطه.

أقول هذه الأمور المذكورة إذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لإقدامه على فعل الشرب و أما إذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه الأسباب بل كلها باعثا لإعراضه عنه و إن لم يصل إليه حكم الشريعة الإلهية سيما و قد نص على تحريمه و تقبيحه بأبلغ تأكيد فإن الإنسان مخلوق للنشأة الثانية و كماله العقلى إنما يحصل بارتحاله عن هذه النشأة و رجوعه عنها إلى جوار الله و عالم ملكوته و ذلک بمطالعة العقليات الدائمات و الابتهاج بها دون الحسيات الداثرات و التلذذ بها.

و أما الثانى فهو غم السوداوى فلأن حاله بالضد من ذلک و الأسباب فى حقه أضداد لتلک الأسباب فإن جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفعل من الأسباب الموذية و الغامة لاستعداده للغم فيكون قوى التخيل مصروفا فى الأمور البعيدة المستقبلة لأن روحه التى فى البطن الأوسط من الدماغ تخفف حركتها بجفافها لما يفيده السوداء من اليبس.

ثم إنه لقوة تخيله تصور الأشباه و المحاكيات للأمور الموحشة و الغامة فكأنه يشاهدها قائمة فى الخارج واقعة عليه فيكثر غمه و أكثر ما فى هذه الفصول إنما نقلناها عن المقالة التى جمعها الشيخ فى الأدوية القلبية.

و هذه المسائل و إن كانت أنسب بالطبيعيات إذ كان المنظور إليه فيها ما يعرض الجسم من حيث انفعاله و لكن نظرنا فيها إلى نحو الوجود لأنواع الكيفيات النفسانية و أحوالها و عوارضها و ما يطابقها و ما يوازيها من أحوال الجسم و عوارضه و هذا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 162

آخر الكلام فى هذا القسم من الكيفيات

القسم الرابع فى الكيفيات المختصة بالكميات و فيه ثلاث مقالات

و قبل الشروع فيها نورد بحثين

الأول فى معرفة حقيقة هذا النوع

و هى أنه كيفية تعرض أولا للكمية و بواسطتها للجسم.

فإن قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون و الشكل و هى تعرض أولا للجسم الطبيعى فإنه ما لم يكن جسم طبيعى لم يكن هناک خلقة قيل الأمور العارضة لكمية- منها ما هى عارضة لها بما هى هى و منها ما هى

عارضة بما هى كمية لشيء مخصوص- كالفطوسة و هى التقعير العارض لمقدار جسم مخصوص هو الأنف و فى كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكمية عند كثير من العلماء.

و أما أنا فأقول أما الكيفيات النفسانية فمعلوم أنها ليست من عوارض الكم- و أما الاستعدادية و اللااستعدادية فليست حاملها العمق و بتوسطه الجسم بل يحملها المادة المنفعلة بتوسط صورة توجبها و أما المحسوسة فهى أيضا مما يوجبها انفعالات الجسم المادى بما هو مادى منفعل فلا بد أن يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال أصلا.

فيرد الإشكال علينا فى أمرين أحدهما الخلقة أنها من أى الكيفيات فأقول الخلقة يشبه أن يكون وحدتها غير حقيقية لأنها ملتئمة من أمرين من الشكل و هو من الكيفية المختصة بالمقدار و من اللون و هو من الكيفية المحسوسة و ثانيهما اللون فإن حامله هو السطح كما عرفت فإن الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا أن سطحه ملون فإذن يتوجه هاهنا أن يكون اللون و كذا الضوء داخلين فى هذا النوع لأن حاملهما الأول هو السطح مع أنهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات و الانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 163

جنسين و هو محال و هذا الإشكال مما استصعبه بعض.

فأقول هما من عوارض السطح لكن من جهة ما يعرض لجسمه من مزاجه المخصوص و لو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا و ليس كذلك.

و البحث الثانى فى أقسامه و هى أربعة

فى المشهور الأول الشكل و هو ما أحاط به حد أو حدود إحاطة تامة و الزاوية و هى ما أحاط به خطان يلتقيان عند النقطة أو ما أحاط به سطح أو سطوح ينتهى بنقطة أو يتلاقى عند نقطة إحاطة غير تامة.

الثانى ما ليس بشكل و لا زاوية مثل الاستقامة و الاستدارة.

و الثالث هو المسمى عندهم بالخلقة و هى ما يحصل من اجتماع اللون و الشكل.

و الرابع الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجية و الفردية و التربيع و التجذير و التكعيب.

ثم المسائل المهمة التى يجب أن يبحث عنها فى هذا الموضع هى هذه أحدها أن يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس و ثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور و ثالثها تحقيق الحال فى أن الشكل من الكيف و ليس من

الوضع و رابعها حال الزاوية أنها فی أی مقولة هی واقعة و خامسها حال الخلقة و أنها کیف وقوعها فی جنس واحد- من أنواع عند القائلین به و سادسها حال ما یجری مجراه إذا اتفق إن کان یصدق علیه مقولتان فإلی أیهما ینسب الواحد الحاصل من الجملة.

أما البحث عن المعرفة فقد أشرنا إلیه فیدخل فی التعریف الشکل و الاستقامة و الانحناء و التسطیح و التحدیب و التکعیب و التقعیر و الزوجیة و الفردیة و أما الاعتراض علیه بحال اللون فقد دفعناه و کذا أشرنا إلی وجه الدفع فی انتقاض التعریف بالخلقة- من أنها لیست ذات وحدة حقیقیة و کل مرکب لیس ذا وحدة حقیقیة فلا بأس باندراجه تحت جنسین لکن الشیخ لم یسلک هذا المسلک و إلا لزم کون الخلقة بالذات من هذا النوع و إن کان أحد جزئیه من نوع آخر.

فقال إن الأمور التی تعرض للکمیة منها ما یعرض للکمیة نفسها لا بشرط أنها

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 164

کمیة لشیء و منها ما یعرض للکمیة فی نفسها بشرط أنها کمیة لشیء فیکون الکمیة هی المعروض الأولی له فی ذلک الشیء ثم الشیء فلیس إذا کان لا یعرض له أمر- إلا و هو کمیة شیء یجب أن یکون إذا عرض له الأمر لم یکن عروضه أولیا فإنه لا سواء قولنا إن الکمیة یعرض له الأمر عند ما یکون فی شیء و قولنا إن الکمیة إنما یعرض لها الأمر لأنها فی الشیء الذی عرض له الأمر کما لو قال أحد فی النفس لا یعرض لها النسیان إلا و هی فی البدن لم یدل ذلک علی أن النسیان إنما یعرض للبدن و بتوسطه للنفس کما أن الحرکة تعرض للبدن و بتوسطه یقال علی بعض قوی النفس ثم اللون حامله الأول هو السطح کما هو المشهور.

و تحقق فی العلم الطبیعی أن الجسم فی نفسه غیر ملون بل معنی أنه ملون أن سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شیء حامله السطح بذاته أو ما یحیط به السطح و هذا الشیء هو الشکل و شیء حامله السطح و لکن عند کونه نهایة لجسم ما طبیعی و هذا الشیء هو اللون فإذن الخلقة تلتئم من أمرین حاملهما الأول هو الکم و بسببه یقال علی الجسم انتهی ما ذکره الشیخ.

و قد عرفت ما فیه و أما سائر الأبحاث فیجیء فی بعض الفصول

المقالة الأولی فی الاستقامة و الاستدارة و فیه فصول

فصل (1) فی حقیقتهما

قد عرفت استقامة الخط بكونه بحيث أى نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد أى لا يكون بعضها أرفع و بعضها أخفض و هذا التعريف منسوب إلى أقليدوس- و قد عرفت أيضا بكونه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين و هذا منسوب إلى أرشميدس- و يرد الإشكال إما على تعريف أقليدوس فللزوم الدور فإن كون النقطة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 165

المفروضة أو الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد و هو معنى الخط المستقيم بعينه و إما على تعريف أرشميدس فبأن المستدير يمتنع أن يصير مستقيما فإذا امتنع ذلک امتنع التطبيق بينهما و إذا امتنع التطابق امتنع الحكم بأن أحدهما أقصر أو أزيد و سيأتى ما فيه.

و الحق أن المطلوب بديهى و التعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات و قد عرفت أيضا المستقيم بأنه الذى يطابق أجزاءه بعضها بعضا على جميع الأوضاع فإن المستدير إذا قطع منه شىء فربما ينطبق عليه فى بعض الأوضاع كما إذا جعل محدب كلا القوسين فى جهة واحدة دون وضع آخر كما إذا جعل محدب أحدهما فى غير جانب محدب الآخر.

و قد عرفت بوجه رابع و هو أنه الذى إذا ثبت نهايتاه و أدير لم يتغير وضعه- يعنى أنه إذا فتل لم يتغير وضعه و أما القوس فعند الفتل يتغير الجهة المحدبة إلى غير وضعها و بوجه خامس هو ما يمكن أن يستر طرفه وسطه إذا وقع طرفه فى مقابلة إحدى العينين بعد ضم الأخرى و المناقشة فى كل منها مدفوعة بما ذكرناه و هذه التعاريف ما خلا الرابع جارية فى السطح المستوى

فصل (2) فى معرفة الدائرة و إثبات وجودها

اعلم أن هذا الجنس من الكيفيات التى فى الكميات بعضها عارضة للمنفعل و بعضها للمتصل أما التى للمنفصل فبعضها معلومة الوجود بالضرورة لا يحتاج إلى حجة كالزوجية و الفردية و غير ذلک و بعضها نظرية يبرهن عليه فى صناعة الحساب و أما عرضيتها فلكونها من عوارض العدد و هو عرض و عارض العرض أولى بأن يكون عرضا و أما التى تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بينا و ليس للمهندس أن يبرهن على وجودها جميعا بل له أن يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسلم و يبرهن على وجود الباقى كما فى القياسات الاستثنائية التى مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 166

موضع آخر فإن سائر الأشكال إنما يبين له بوضع الدائرة و تسليم وجودها فإن المثلث الذى هو أول أشكالها المسطحة يصح وجوده إن صحت الدائرة و كذا المربع و المخمس و سائر الأشكال المسطحة و المجسمة.

و أما الكرة

فإنما يصح وجودها على طريق المهندسين إذا أدير دائرة فى دائرة و الأسطوانى إذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها فى أول الوضع لزوما على الاستقامة و المخروط إذا حرك مثلثا قائم الزاوية على أحد ضلعى القائمة حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة و دائرا بالضلع الثانى على محيط الدائرة.

أما تعريف الدائرة

فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض فى داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه متساوية و تقييد النقطة بالدخول غير لازم فى التعريف فإنه لو قيل الدائرة سطح يحيط به خط واحد يمكن أن يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة منها إليه متساوية لكان صحيحا.

و اعلم أنه لا شك فى وجود الخط المستقيم و أما الدائرة فقد أنكرها أكثر مثبتى الجزء الذى لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت بأن يقيم البرهان على وجودها و للحكماء فى إثبات الدائرة حجج ثلاث- الأولى أنا إذا تخيلنا بسيطا مستويا و خطا مرسوما فى ذلك البسيط و تخيلنا إحدى نقطتيه ثابتة و الأخرى متحركة حولها إلى أن يعود إلى الموضع الذى بدئت منه فإنه يحدث دائرة لأن ما رسمته النقطة مسافة لا عرض لها فهى إذن خط مستدير و الأبعاد فى جميع الجوانب من النقطة الثابتة إلى ذلك المستدير متساوية لأنها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة.

و ثانيها أن الأجسام البسيطة أشكالها الطبيعة كما ستعرفه هى كرات و إذا قطعت الكرة بسطح مستو حدثت لا محالة دائرة.

و ثالثها أنا إذا فرضنا جسما ثقيلا و نجعل أحد طرفيه أثقل من الآخر- و نجعله قائما على السطح قياما معتدلا مماسا له بطرف الأخف فلا شك أن الطرف الملاقى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 167

منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح إذا أميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو إما أن يثبت تلك النقطة التى منه بمنزله رأس المخروط موضعها أو لا يثبت- فإن ثبت فكل واحد من النقط التى فرضت فى

رأس المتحرک قد فعلت ربع دائرة و إن لم يثبت فلا يخلو إما أن يكون مع حركة هذا الطرف إلى أسفل يتحرک الطرف الآخر إلى فوق فيكون كل نقطة فرضت فی جانبی ذلک الجسم بل فی قسميه الصاعد و الهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطة بالأخرى- و مرکز الجميع هی النقطة المحدودة بين القسم الصاعد و الهابط أو يكون غير صاعد بل متحرکا على السطح منجرا على بعد منه فيفعل الطرف الآخر خطا منحنيا غير مستدير و هذا الشق محال لأن هذا الانجرار ليس طبيعيا و لا أيضا قسريا لأن القاسر ليس إلا أن الطرف العالی لثقله يحرک إلى الأسفل و ليس يدفع هذا الطرف إلى تلک الجهة بل إن دفعه على حفظ الاتصال و دفعه على خلاف جهة حركة العالی- كان ذلک لثقل العالی و اتصاله بالسافل فيضطر إلى ترفع السافل حتى يهبط منحدرا فينقسم الجسم إلى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر و إذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات و القائم الزاوية و المربع و المستطيل و بإثباتها يثبت المجسمات.

أما الكرة فمن الدائر كما وصفنا و أما المخروط بأقسامه من قائم الزاوية و حادها و منفرجها فمن أقسام المثلث و أما المكعب فمن المربع و أما الأسطوانة فمن المستطيل- و إذا ثبت الدائرة ثبت المنحنی أيضا و ذلک إذا قطع المخروط أو الأسطوانة بسطح محارف غير مواز للقاعدة و لا قائم عليها و قد علمت فی بيان اتصال الجسم إلزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على طريقتهم و إذا ثبت الدائرة على أصلهم بطل أصلهم من إثبات الجزء بإقامة الحجج الهندسية عليهم بإلزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم النسب الصمية فی كثير من المقادير و لا يمكن تلک النسبة فی العدد مطلقا و بإلزامهم قسمة الخط على أی وجه أريد مثل أن يكون بحيث

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 168

ضرب مجموعة فی أحد قسميه كمربع القسم الآخر و لا يمكن تلک فی كل عدد بل فی بعض الأعداد إلى غير ذلک

فصل (3) فی أن المستقيم و المستدير يتخالفان نوعا و تحقيق أن الكيفية بأی معنى يكون فصلا للكمية

أما [المطلب] الأول

فنقول لا شبهة فی أن بين إفراد المستقيم و المستدير تخالفا فهو إما بالعوارض الخارجية أو بالفصول الذاتية لكن الأول باطل و ذلک لأن الموصوف بالاستقامة أعنی الخط لا يخلو إما أن يجوز عند العقل بقاؤه و زوال وصف الاستقامة- و جريان وصف الانحناء عليه أو لا يجوز إذ لا واسطة بينهما لا جائز أن يبقى الخط بعينه

فی الحالین جمیعا و ذلک لأن الخط نهایة السطح و عارضة کما أن السطح نهایة الجسم و عارضة و لا یمکن أن یتغیر حال النهایة إلا و یتغیر حال ذی النهایة فما لم یتغیر حال السطح فی انبساطه و تمادیه لا یمکن أن یتبدل حال الخط من الاستقامة إلی الاستدارة أو بالعکس و ما لم یتغیر حال الجسم فی انبساطه و تمادیه لا یمکن أن یتبدل حال السطح فإن الکری من الجسم غیر المکعب و الدائرة من السطح غیر المربع و إذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد کان العارض غیر العارض الأول بالعدد فإذا امتنع بقاء المستقیم من الخط بعینه مع زوال الاستقامة فعلم أن الاستقامة إما فصله أو لازم فصله و کذا المستدیر من الخط یستحیل زوال استدراته إلی الاستقامة أو إلی استدارة أخری مع بقائه بعینه.

فعلم أن الاستدارة و کذا إفرادها المتخالفة فی شدة التقویس و ضعفها فصول ذاتیة أو لوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم و الصغر متخالفة بالنوع و علی هذا القیاس أحوال السطوح فی استوائها و تحدیباتها من أنها مقومات و منوعات لا عوارض و مصنفات فمحیطات الکرات المختلفة بالعظم و الصغر متخالفة بالنوع فالجسم إذا انحنی بعد ما لم یکن فلا بد

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 169

هناک من تفرق اتصال و تقطع انبساطه یوجب کون السطح منقسما إلی سطوح و کذا المستوی من السطح إذا التوی یوجب انقسام الخط إلی الخطوط و القسمة فی المقادیر توجب إبطالها فإن السطح الواحد لا یجوز أن یکون موضوعا للانبساط و الانزواء و لا الخط الواحد موضوعا للطول و القصر و لا الجسم التعلیمی الواحد یجوز أن یصیر موضوعا للعظم و الصغر بل التخلخل معناه کون المادة الأولی مما یتوارد علیه أفراد المقادیر.

و أما المطلب الثانی

فاعلم: أن الفصول البسیطة مجهولة الأسامی إلا باللوازم و لا یجوز أن یکون ماهیة الفصل غیر ماهیة الجنس بل الفصول بالحقیقة هی وجودات مخصوصة یلزمها ماهیة الجنس و لیس لزوم الجنس لها و عروضه إیاها عروضا خارجیا أو ذهنیا بمعنی أن یکون للعارض وجود و للمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعینه نحو من أنحاء وجود الجنس لکن العقل بضرب من التحلیل یحکم بالمغایرة بینهما من جهة التعیین و الإبهام کما بین الوجود الشخصی و الماهیة النوعیة.

إذا تقرر هذا فنقول لکل وجود فصل لازم مخصوص کما أن له لازما مشترکا هو المعنی الجنس فلما لم یمکن التعبیر عن الوجود و التسمیة له عبر عنه بلازمه المخصوص و سمی باسمه لما مر فی صدر هذا

الكتاب أن الوجودات الخاصة مجهولة الأسامى و إنما الأسامى للمعانى الذهنية و الكليات المعقولة فإذن قد ظهر أن مثل الاستقامة و الاستدارة و الكروية و التكعب و سائر الأشكال و الزوايا التى هى من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتصل و كذا الزوجية و الفردية و التشارک و التباين و المجذورية و الأصمية ليست بفصول بالحقيقة للكم المنفصل بل إنما هى لوازم فصول و علامات لها أقيمت مقامها فلا يلزم هاهنا كون ماهية واحدة تحت مقولتين بالذات و الآخر بالعرض.

تفريع.

الدوائر المختلفة بالصغر و الكبر مختلفة لما علمت أنه يستحيل أن ينتقل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 170

الخط الواحد من انعطاف مخصوص إلى انعطاف آخر مع بقائه فى الحالين- فكان ذلک الانعطاف المخصوص من لوازم ماهية النوعية فما قاله المهندسون إن وتر الزاوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور و مقداره تسعون درجة و كذا مقدار نصفه دائما خمس و أربعون درجة و هو وتر نصف القائمة من القسى ليس مما يوجب أن يكون أرباع الدوائر المختلفة بالعظم و الصغر متساوية بل يلزم أن تكون متشابهة لاتحادها فى الزاوية التى هى أوتارها أو فى النسبة إلى كل الدور فالاتحاد بين تلک القسى ليس فى الماهية و لوازمها بل فى أمر خارج فهى ليست متماثلة بل متشابهة أو متناسبة و كذا الحكم فى سائر أجزاء الدوائر المتناسبة من القسى

فصل (4) فى أن المستقيم و المستدير ليسا متضادين

و ذلک لوجهين أحدهما أن الموضوع القريب للاستقامة و الاستدارة ليس واحدا بالعدد كما عرفت و وحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين أمرين و الوجه الآخر أن بين المتضادين غاية التخالف فالمستقيم و إن كان فى غاية التخالف عن المستدير لكن ليس كل مستدير فى غاية التخالف عن المستقيم و أحد الشيئين إذا كان ضدا للآخر يكون الآخر ضدا له فلو كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصى يضاده مستدير شخصى واحد فإن ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما أن ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم و ليس الأمر هاهنا كذلک- فإن كل خط مستقيم مشار إليه أمكن أن يصير وترا لقسى غير متناهية لا تشابه بين اثنين منها و ليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم و ضد الواحد لا يكون إلا واحدا كما مر فلم يكن شىء منها ضدا له و إذا لم يكن شىء من تلک القسى ضدا للوتر- فلم يكن الوتر

أيضا ضدا له إذ التضاد من النسب المتكررة فی الجانبين فإذا لم يوجد مستدير يكون فی غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين المستديرات

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 171

۵۲

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج4 ؛ ص171

بطريق أولى

فصل (5) فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم و المستدير من المساواة و المفاضلة

قالوا لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بأن المستقيم لما امتنع أن يصير مستديرا فامتنع أن يصير منطبقا عليه فإذا امتنع الانطباق بينهما امتنع أن يوصف أحدهما بأنه مساو للآخر أو أزيد أو أنقص فلا يوصف بأنه نصفه أو ثلثه أو عاد له أو مشارک له.

و أورد عليهم أنا نعلم يقينا أن الوتر أقصر من قوسه و أن القسی المتحدة الوتر بعضها أقصر من الأخرى.

فأجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلک كما بين الخط و السطح و الجسم و سائر الأجناس المتخالفة و تارة بتسليم مطلق الزيادة و النقصان دون تجويز المساواة- كما يعلم يقينا أن كل زاوية مستقيمة الخطين أعظم من زاوية حادثة عن قوس و خط مستقيم مماس له و أصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة و محيطة لكن يستحيل أن يقع المساواة بين مستقيمة الخطين و مختلفهما.

و صاحب المباحث رجح الأول فقال و الأولى أن يمنع كون القوس أعظم من الوتر كيف و الأعظم ما يوجد فيه الأصغر و ليس يمكن أن يوجد فی القوس مثل الوتر- بل ذلک بحسب الوهم و أن المستدير لو أمكن صيرورته مستقيما لكان حينئذ يوجد فيه مثله و زيادة و لما لم يكن ذلک كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود.

---

[52] 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 لقائل أن يقول هم صرحوا بأن التطبيق بين الدائرة و الخط المستقيم- و إن لم يمكن بحسب الإن دفعه لأن الملاقاة بينهما فى كل آن لا يمكن إلا بنقطة لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما فى الكرة المدحرجة على سطح مستو فإن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 172

كان كذلک أمكن اتصافهما بالمساواة و المفاضلة و لذلک عرف أرشميدس الخط المستقيم بما سبق ثم استحاله أن يصير شيء شيئا آخر لا يستلزم استحاله انطباقه عليه- لكن يمكن دفعه بأن اشتمال الزائد على المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبر فى المفاضلة و ذلک منتف هاهنا إذ ليس بعض المستدير مماثلا فى الماهية للمستقيم.

اللهم إلا أن يقال إن المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجردا عن الزوائد العقلية [الفصلية] من الاستقامة و الاستدارة أعنى المقدار الخطى المنقسم فى جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات فإن هذه التعليميات أمور خيالية- للوهم أن يجردها عن الموارد و نحن نعلم أن الخيال يقدر أن يصير المنحنى مستقيما و المستقيم منحنيا مع بقائه و إن لم يمكن للخيال أن يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية و السطحية و الجسمية لشدة إبهامه الجنسى.

فلأجل ذلک ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين و السطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما فى الوجود الزمانى أو بحسب الخيال لا بحسب الخارج و لا فى الوجود الدفعى.

و هذا ما يمكن أن يقال و بالله التوفيق

المقالة الثانية فى الشكل و فيه فصول

فصل (1) فى تعريفه

قد عرفه المهندسون بأنه الذى يحيط به حد واحد أو حدود و هو مسطح و مجسم- و ذو الحد إذا كان سطحا كان حده خطا و إذا كان جسما كان حده سطحا و أما النقطة فلم يكن حدا للشكل إذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا و لا الخط

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 173

باعتباره و إن كانت إحاطتهما بالخط تامة لا كما زعمه بعضهم أنه يخرج بقيد كون الإحاطة تامة أما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة و الكرة و أما كونه حدودا متعددة فكما للمربع و المكعب و كما لنصف الدائرة و نصف الكرة إذا كانت الحدود مختلفة.

فإذا تقرر ذلک فنقول فی کل شکل أمور ثلاثه أحدها الموضوع- و الثانی حده أو حدوده و الثالث الهیئة الحاصلة فیه.

فالمربع مثلا حقیقة ملتئمة من سطح و حدود أربعة و هیئة مخصوصة یسمی بالتربیع و هی مغایرة لذلک السطح و الحدود و لذلک لا یحمل علیه و علیها و لا شیء منهما یحمل علیه.

فلا یقال التربیع ما یحیط به الحدود الأربعة و لا العکس و لا التربیع هو السطح و لا العکس لأن المربع عبارة عن سطح یوصف بکذا و کذا و لا شک أن السطح و إن أخذ مع ألف قید فإنه لا یخرج من کونه سطحا فظهر أن هذه المقادیر المحدودة لیست من باب الکیف و لا یجوز أن یکون المرکب من المقدار و الهیئة المخصوصة من باب الکیف و إن لم یکن من باب الکم أیضا لما علمت من امتناع کون ماهیة واحدة تحت مقولتین أو جنسین متباینین و قد علمت أیضا أن ما یعد من الفصول الذاتیة لأنواع المقادیر و الأعداد لیست هذه الکیفیات بل هی أمور مجهولة تعرف بهذه اللوازم و لا استحالة فی کون بعض المقولات لازما لبعض أخری فی الوجود فإذن قد وضح أن الذی یمکن أن یعد من باب الکیف هو الهیئة العارضة فإذا ثبت هذا فیشبه أن الرسوم المذکورة فی الأشکال غیر محققة للأمور التی هی من باب الکیف بل لما یستعمله المهندسون و کذا الأحکام فیقولون هذا الشکل مساو لشکل آخر أو أعظم أو أصغر أو نصفه أو ثلثه کما یقولون أن المسدس علی الدائرة أعظم منها و الذی فی الدائرة أصغر منها و أن الزاویة القائمة فی المثلث المتساوی الساقین ضعف کل من الباقیین و کل منها نصفها فإنما یعنون بذلک المقدار المشکل لا شکله لأن الشیء الذی یحیط به الحدود بالذات هو المقدار و المقدار کم بالذات و الشکل کیف و الکیف

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 174

لیس بکم فإن المربع غیر التربیع و المدور غیر التدویر.

أقول بقی هاهنا شیء آخر و هو أنه کما أن الواحد قد یعنی به نفس الواحد بما هو واحد و قد یعنی به شیء آخر هو واحد و کذا المضاف قد یعنی به نفس المضاف لا مقولة أخری کالجوهر أو الکم أو غیرهما هو المضاف و قد یعنی به شیء آخر هو ذو إضافة- کذات الأب الموصوفة بأنه أب فکذا الحکم هاهنا فالمثلث یمکن أن یراد به نفس المثلث لا شیء آخر ذو تثلیث کما یقال أبیض و یعنی به العارض فحینئذ لم یبق بین

الشكل و المشكل فرق و أيضا لو فرض مقدار المثلث مجردا عن المادة كما فى التخيل لا يحتاج فى كونه مثلثا إلى كيفية عارضة له حتى يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث و تثليث أى ما به يكون الشيء مثلثا.

و أما إن أريد بهذه الأشكال نفس المعانى المصدرية الانتزاعية فليست حينئذ إلا أمرا عقليا اعتباريا من باب النسب الإضافية العقلية كالشيئية و الجوهرية و أمثالها- فالمهندس يريد بالإشكال نفس هذه المقادير المحدودة فهى إشكال و مشكلات كما وصفنا و أما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعية المأخوذ مفهومه من حالة انفعالية تعرض للجسم الطبيعى من جهة مقداره.

هذا ما تيسر لنا فى تحقيق هذا المقام و هو ثانى تلك الأبحاث المشكلة لكنا نقول يشتبه أمر هذه الهيئة الشكلية بأمر الوضع و هو ثالث الأبحاث الخمسة المذكورة فى صدر الكلام فى هذا النوع فلنتكلم فيه

فصل (2) فى أن الهيئة المذكورة هل هى من الكيف أو من الوضع

أما وجه الاشتباه بين الشكل و الوضع فلأن الشكل هيئة[٥٣] حاصلة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 175

فى المقدار أو المتقدر من جهة إحاطة حده أو حدوده به و أن الوضع باعتبار أحد معانيه- هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض و لا شك أن التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة أطرافه و حدوده إليه فهو من الوضع.

و أما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم فى معانى الوضع فيقال وضع لحصول الشيء فى موضعه و هذا هو نفس مقولة الأين و يقال لكون الشيء مجاورا لشيء من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك الخط و هذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة[٥٤] و لا شك أن ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره و يقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض فى الجهات بسبب حصول الوضع الإضافى لأجزائه حتى إذا وجدت أجزاؤه على إضافى ما لبعضها إلى بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة و هى الوضع.

---

[53] (1) و لو قيل في وجه الاشتباه إن الشكل هيئة للشيء باعتبار نسبته إلى الخارج و هو الحد الواحد أو الحدود المحيط أو المحيطة به و الوضع هو الهيئة للشيء بسبب نسبته إلى الخارج فيكون الشكل من الوضع لاندفع ما سيذكر المصنف قدس سره في بيان الغلط من الوجه الأول و الثاني و كان وجه الغلط هو الثالث و عليك بالتأمل الصادق فتأمل، إسماعيل ره

[54] (1) أي هو مضاف حقيقي لا مضاف مشهوري، إسماعيل ره

فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للأجزاء من باب الإضافة- و الوضع صفة للمجموع فإن الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله و المجاورة المخصوصة بين كل عضو منه و عضو آخر هى صفة للأعضاء و مع ذلک لا بد أن يكون لها نسبة إلى ما يخرج عنها إذ لو ثبت نسب الأعضاء و بقية الأجزاء الداخلة على نسبها و زالت النسبة بينها و بين الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا.

فإذا تقرر هذا فمن قال إن الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه.

أحدها أنه أخذ الحدود مكان الأجزاء و إنما الاعتبار فى الوضع بالأجزاء و فى الشكل بالحدود.

و ثانيها أنه زعم أن هذا الوضع من المقولة الخاصة و ليس كذلک بل من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 176

المضاف و الذى من المقولة هو وضع أجزاء الشىء عند شىء خارج أو مباين لا وضع أجزائه فى نفسه.

و ثالثها أنه زعم أن الشىء إذا كان متعلقا بمقولة فهو منها و ليس كذلک فإن المربع لا يحصل إلا بعدد الخطوط و ليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع و إن حصل من وضع بين حدوده لا يلزم أن يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا فى مقولة الوضع.

فإن قلت أ ليسوا جعلوا الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره و هيئة التربيع يوجب تصورها تصور غيرها فإن تلک الهيئة لا يمكن تصورها إلا عند تصور النسب بين أطراف المربع التى لا يعقل إلا بعد تعقل السطح و أطرافه.

قلنا هذه الكيفية أعنى الشكل ليس أن تصورها مما يتضمن تصور غيرها و إن كان تصورها بسبب تصور غيرها و بين المعنيين فرق فإن الشكل هيئة تحصل للشىء بسبب هيئة نسبية تحصل بين أطرافه لا أنه بعينه تلک الهيئة النسبية بل الشكل صفة قارة- و ما بين الحدود إضافات كالميمنية و الميسرية و الفوقية و التحتية و غيرها من صفات المجاورة.

فقد علم أن الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذى من الإضافة على وجه السببية لا الدخول.

ثم إن الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع أيضا بل يتم حقيقتها بأن لحدها هيئة خاصة فى الانحناء و أما هيئة محيط الدائرة و محيط الكرة و أمثالها فهى هيئات بسيطة من هذا الباب و إن لم يسم إشكالا لعدم صدق الرسوم عليها إلا أن يعمم فى التعريف.

و قيل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا بحد أو من جهة كونه حدا للمحدود

فصل (3) فى حال الزاوية و أنها من أى مقولة هى و هو البحث الرابع

أما الفرق بينها و بين الشكل

فبأن الزاوية إنما هى زاوية لأجل كون المقدار

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 177

محدودا بين حدين أو حدود متلاقية بحد فالمسطحة مثلا هو الشيء الذى يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء أحاط معهما ثالث أو رابع أو لا يحيط فإن لم يحط معهما ثالث- فلا يخلو أيضا حداه يلتقيان عند حد مشترک آخر لهما أو لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا إذا مدا أو لم يلتقيا و لو مدا فى الوهم إلى غير النهاية فإن التقيا فيكون كمحيطى الإهليلجى و الهلالى و النعلى و غير ذلک.

فالسطح الذى لا يتحدد بثالث

فحاله من حيث كونه بين حدين متلاقيين أو هو من تلک الحيثية زاوية و الذى يتحدد بحد أو حدود غيرهما أو يتحدد بحدين يلتقيان فى الجانبين فحاله تلک أو هو من تلک الحيثية شكل فإن لم يعتبر كون السطح و إن أحيط به فى جميع الجوانب الإحالة من جهة حديه الملتقيين بنقطة واحدة كان بهذا الاعتبار زاوية و بالاعتبار المذكور شكلا فالنظر فى السطح بكونه بين حدين يلتقيان عند نقطة غير النظر فيه بكونه محدودا فى جميع الجوانب سواء كان بخط كالدائرة أو بخطين كنصفها و كالإهليلجى.

فالأول اعتبار الزاوية و الثانى اعتبار الشكل فالحد نظير الحد و المقدار نظير المقدار و الهيئة نظير الهيئة فكما أن المهندس إذا قال شكل ذهب إلى المشكل فكذا إذا قال زاوية كان المراد السطح ذا الزاوية.

و كذا إذا قيل منصفة أو مضعفة أو عظمى أو صغرى و كذا الكلام فى الزوايا المجسمة بحسب الاعتبارات المذكورة فإذن يمكن أن يظن أحد أن الخلاف فى أن الزاوية كم أو كيف بعينه الخلاف فى كون الشكل كما أو كيفا حتى يرجع إلى تخالف اصطلاحى المهندسين و غيرهم لو لا شيء يمنع عن ذلک و هو أن ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم إلا فى جهة واحدة و هى الجهة التى بين الضلعين المحيطين لا الجهة الأخرى التى بين الرأس و القاعدة.

و كذا المجسمة لا تنقسم إلا فی جهتين دون الثالثة التی بين رأس المخروط و قاعدته فهذا مما يوجب الشک فی أمر الزاوية هل المسطحة منها هی عين السطح

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 178

و المجسمة عين الجسم عند المهندس أو غيرهما.

و كذا الهيئة العارضة

هل عرضت للسطح فی المسطحة و للجسم فی المجسمة أو لغيرهما و لأجل هذا الشک قد تكلف بعض الناس بما لا يعنيه و هو أن الزاوية جنس آخر من الكم متوسط بين الخط و السطح و فی المجسمة بين السطح و الجسم ظانا أن الخط يتكون عن حركة النقطة و السطح من حركة الخط بتمامه و كليته علی عمود عرضا فإذا ثبت أحد طرفيه و يحرک فعل شیء بين الخط و السطح و كذلک بين السطح و الجسم و هو توهم فاسد فإن المقدار الذی بين الخطين سطح بالضرورة لانقسامه إلی جهتين من حيث هو سطح و كذا المقدار الذی عند تلاقی السطوح إلی نقطة تقبل القسمة إلی ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة و إن كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية أو زاوية لا يقبل الانقسام إلا فی جهة و كذا قياس الجسم الذی هو ذو زاوية أو زاوية لا ينقسم إلا فی جهتين دون أخری.

فالحق أن الزاوية المسطحة عند المهندس سطح محدود فی الواقع اعتبر تحديد بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له و عند الطبيعی نفس تلک الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار المذكور.

و كذا فی المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلک الأبحاث و هاهنا شیء آخر و هو أن الهيئة الحاصلة للمقدار الجسمی باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان أحدهما قائما علی آخر قياما معتدلا أو مائلا إليه أو عنه هل يسمی زاوية مجسمة أم لا.

قال الشيخ فی قاطيغورياس الشفاء بالحری أن يكون هاهنا معنی جامع للزاوية التی عن خطين و التی عن سطوح عند نقطة و التی عن سطحين عند خط و يكون هذا المعنی الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحدة ينتهی عند حد واحد مشترک لها من حيث هو كذلک- فإن حصل اسم الزاوية لهذا المعنی الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب و كان انتهاء الزاوية المجسمة عند النقطة لا لأنه زاوية إذ له من تلک الحيثية أن ينتهی حدوده

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 179

عند حد واحد ثم عرض إن كانت الحدود خطوطا عرض إن كانت النهاية نقطة ثم إن أبى أحد هذا و جعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منته إلى نقطة لم أناقشه فيه و صار معنى الزاوية أخص مما ذكرناه و خرج من جملة الزاوية و من جملة الشكل شيء يعرض أيضا للمقادير من جهة الحدود

فصل (4) فى احتجاج كل من الفريقين فى أمر الزاوية أنها كم أو كيف

احتج القائل بأنها كم

لقبولها القسمة و قبولها المساواة و اللامساواة و هذا مشترک بين الكم و الكيف المختص به و الفرق بينهما بأن فى أحدهما بالذات و فى الآخر بالعرض- فأصل قبول القسمة و المساواة و عدمها على الإجمال لا يكفى فى هذا المطلب.

و احتج ابن الهيثم على إبطال ذلک بأنه قال كل زاوية فإن حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة أو مرات و لا شيء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مرة أو مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار.

بيان ذلک أن القائمة إذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها و إلحاده إذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت أن الزاوية تبطل بالتضعيف.

أقول يمكن الجواب بأن الزاوية نوع من المقدار أو صنف منه و تضعيفها و إن أبطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا و لكن لم يبطلها من حيث كونه مقدارا- فإن الثلاثة مثلا نوع من العدد إذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلاثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا و لم يبطل من حيث كونها عددا أ لا ترى أن القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فإذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطا مستديرا.

و احتج من قال إنها من الكيف

بأنها تقبل المشابهة و اللامشابهة و ليس ذلک بسبب موضوعها الذى هو الكم فإذن ذلک لها بالذات فيكون كيفا.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 180

و أما قبولها المساواة و عدمها فبسبب موضوعها الذى هو الكم كما أن الأشكال يقبل ذلک بسبب موضوعاتها.

و يرد عليه أن اتصاف الشيء بصفة إذا لم يكن بالذات كان إما بواسطة معروضة أو بواسطة عارضة فما لم يبطل كون اتصاف الزاوية بالمشابهة بواسطة أمر عارض لم يظهر بمجرد إبطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض إن قول المشابهة معليها قول بالذات و هم ما أبطلوا ذلک فلم يظهر ما ادعوه.

و الإنصاف أن وزان الزاوية كوزان الشكل فی أن فيها مقدارا قابلا للقسمة و المساواة و اللامساواة و غيرها فی ذاته و مقدارا من حيث كونه معروضا لهيئة خاصة- تحصل لأجل تلاقی خطية عند نقطة كما فی المسطحة مثلا و نفس تلک الهيئة العارضة.

فالأول أی المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع النظر عن عارضة خارج عن كونه زاوية.

و المعنی الثانی هو الزاوية عند المهندسين.

و المعنی الثالث هو الزاوية عند غيرهم و لا اشتباه فی هذه المعانی إنما الإشكال فيما مر أن السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحا لأجل كونه ذا هيئة مخصوصة فلما ذا لا يقبل الانقسام فی الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيات الأخر كاللون و أمثاله.

و الحل ما أشرنا إليه و نوضح ذلک فنقول فی الفرق بين هذه الكيفية و الكيفية الانفعالية بأن تلک الكيفيات تحل فی نفس المقدار بل فی ذی المقدار من حيث ذاته المنقسمة- فلا جرم ينقسم بانقسام المحل بأی قسمة وقعت.

و هذا بخلاف عروض الكيفيات التی تخص بالكم فإن حلولها فی الأكثر لأجل هيئات التناهی و الانقطاع و التناهی معنی يخالف معنی المقدار لأنه عدم المقدار مع شيء ذی إضافة إليه و المقدار المأخوذ مع نهاية مخصوصة أو وحدة خاصة لا يلزم أن يكون منقسما بأجزاء متماثلة مماثلة للكل المأخوذ بتلک الحيثية كالدائرة مثلا فإنها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة حده و نهايته و هو غير قابل للقسمة بأجزاء متماثلة مماثلة للكل

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 181

إذ ليست أقسامه كلها دوائر بأی وجه انقسم.

و أما قولک نصف دائرة أو ثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته- فمعنی نصف الدائرة كونه نصف ذلک السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد و هذا كما يقال نصف الفلک أو نصف الحيوان و أريد به نصف المادة بما هی مادة- لا بما هی جنس و لا بما هی مقيدة بكمال مخصوص.

فهكذا حال الزاوية فإنها تقبل الانقسام بأجزاء يمكن أن ينحفظ فيها القيد المأخوذ بكماله إلا فيما يرجع إلى الجزئية و الكلية فإن الكمال السارى فى أبعاض الشيء- لا بد و أن يكون جزؤه كجزئه أصغر من حصة الكل كالكل و ذلک القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقيين أخذا من الوتر إلى الرأس أو بخطوط كذلک إلى لا نهاية لأنها تنحفظ فى جميع هذا النحو من القسمة حال الحيثية المذكورة إلا فيما هو من ضرورات التجزئة بالمتماثلات كما مر و لا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلک الحيثية فيه و إنما ينقسم من جهة أخرى بما هى سطح فقط لا بما هى زاوية و نظير حال الزاوية فى قبول القسمة فى إحدى الجهتين دون الأخرى حال الأسطوانة المستديرة أو المضلعة و هى مقدار و جسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل أسطوانى أو شكلا أسطوانيا قابل للقسمة فى جهة- ما بين القاعدتين دون باقى الجهات لعدم انحفاظ الهيئة إلا فى تلک القسمة دون غيرها- و إنه ولى الهداية

فصل (5) فى نفى الأشد و الأضعف و التضاد فى الأشكال

هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد فلا مربع أشد تربيعا من مربع و لا عدد أشد زوجية من عدد آخر و ذلک لأن كلما يقبل الأشدية فلا بد أن ينازع بالأضعف و الأشد فى الموضوع القريب كالسواد و البياض و الحرارة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 182

و البرودة فى الانفعاليات و كالمصحاحية و الممراضية فى القوة و اللاقوة و كالعلم و الجهل و السخاوة و البخل فى النفسانيات فينسلخ الموضوع من بعضها إلى البعض- انسلاخا من كيفية منها و تلبسا بالأخرى و هذا دأب جميع الأضداد[55] التى بينها وسائط- التى ليس زوال الموضوع عن أحدها مقارنا لوجود الطرف الآخر بل ربما خلا عن الطرفين إلى توسط فهذه الواسطة كأنها محدودة كالعدالة التى فى حاق الوسط بين إفراطين و العفة التى هى متوسط بين إفراطين لكن هذه المتوسطات إذا قربت المواد الجزئية و اعتبرت فى الأشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقى فقيل عدالة زيد أشد من عدالة عمرو و إن كانت العدالة بحسب ما يدرک بالحد لا بالحس لا يقبل الأزيد و الأنقص.

[55] (1) حاصل الكلام أن الضدين يجب أن يتواردا على موضوع واحد شخصي و لا يجتمعا فيه و موضوع هذا الجنس من الكيفيات يمتنع بقاؤه بعينه مع تبدل بعضها إلى بعض و كذا الأشد و الأضعف يجب أن يكون موضوعهما بحيث يمكن أن يزول عنه الأشد و يتلبس بالأضعف مثلا مع بقائه بعينه و هذا لا يمكن في موضوع هذا الجنس من الكيفيات فلذلك لا يقبل الأشد و الأضعف و ليس فيه إرشاد فتدبر، إسماعيل ره

و أما هذا الجنس الرابع من الكيفية التى تختص بالكم فهى من الأمور التى لا أشدية و لا أضعفية لها فلا أضداد لها كالمربع و المخمس و غير ذلک فإنها لا تقبل الأشد و الأضعف و لا الأزيد و الأنقص فإذا زيد المربع فيراد بالمادة لا بصورة التربيع و لم يتيسر زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقى بل تشكلا شبيها به قد خفى عند الحس تخالفه له فيكون تربيع أصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة فى زماننا هذا فإنها توجد بحسب الحس لا بحسب الحقيقة فيقال فلان أعدل من فلان.

و أما كون حرارة أشد من حرارة أخرى أو سواد أشد من سواد آخر فليس ذلک بحسب الحس فقط بل بالحقيقة و ليس حال الحرارتين فى أن أحدهما أشد- كحال التربيعين فى أن أحدهما أصح تربيعا بل ذلک بحسب الحقيقة و هذا بحسب الحس كالعدالتين فالمربع الحسى كالعادل الحسى يقبل الأشد و الأضعف حسا لا حقيقة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 183

و قد علمت أن الاستقامة و الاستدارة لا يقبل التضاد و كذا التحديب و التقعير ليسا بمتضادين لأن محل هذه الكيفيات إما الخطوط و إما السطوح فيستحيل أن يصير السطح المقتب مستويا أو مقعرا مع بقائه فى الحالين فسقط ظن من توهم أن فى الأمور السماوية تضادا لأجل ما فيها من التقتيب و التقعير لأن موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف أحدهما بمثل ما يتصف به الآخر.

و أما الزوجية و الفردية فيتوهم فى ظاهر الأمر أنهما متضادتان و ليس كذلک- لعدم تعاقبهما على الموضوع و لأن كل معنيين[56] و إن سميا باسمين محصلين لا يكفى فى كونهما متضادين عدم اجتماعهما فى الموضوع فإن الفرد و إن كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى إذ الزوج هو العدد المنقسم إلى متساويين و الفرد هو الذى ليس كذلک فمجرد كونه لا ينقسم لا يوجب إلا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه و هذا لا يوجب الضدية فإن فهم للفردية معنى محصل فذلک المعنى أكثر أحواله أنه معنى مباين لا يشارک فى الموضوع هذا خلاصة ما ذكره الشيخ فى هذا المقام

المقالة الثالثة فى حال الخلقة و كيفيات الأعداد و فيه فصول

فصل (1) فى حال الخلقة و هو البحث الخامس

[56] (1) يعني أن الضدين يجب أن يكونا أمرين وجوديين يتعاقبان على موضوع واحد بعينه- و لا يجتمعان فيه من جهة واحدة و الزوجية و الفردية ليستا كذلك لأن الفردية عدمية و على تقدير كونها وجودية لا يتعاقب مع الزوجية على موضوع واحد بعينه فيكون هذا دليلا آخر باعتبار الجزء الأول فتأمل، إسماعيل ره

إنک علمت مما ذکر مرارا أن وحدة الوجود معتبرة فی جمیع الحقائق فی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 184

کل تقسیم بحسب حال المقسم ففی التقسیم إلی الأنواع یعتبر الوحدة النوعیة و فی الأشخاص الشخصیة و إلا فلم یکن شیء من التقسیمات منحصرا عقلا فی أقسامه کالکلمة إذا قسمت إلی أنواعه لم تکن منحصرة فی الاسم و الفعل و الحرف بل یلزم أنواع غیر متناهیة فی الکلمة بحسب ترکیب بعضها إلی بعض أنحاء من الترکیب فإذن لقائل أن یقول إن الخلقة عبارة عن مجموع اللون و الشکل کل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لکل شیئین یجتمعان نوعیة علی حدة بلغت الأنواع إلی حد اللانهایة- لا مرة واحدة بل مرارا غیر متناهیة.

فالجواب إما بما أشرنا إلیه سابقا إذ لا داعی یلجئنا إلی القول بکون الخلقة کیفیة وحدانیة أو حقیقة واحدة و إن کان الاسم واحدا إذ کثیرا ما یکون الاسم واحدا محصلا و المسمی کثیرا أو غیر محصل.

و إما بأن نقول إن الشکل إذا قارن اللون حصل بسبب وجودهما کیفیة أخری بها- یصح أن یقال إنه حسن الصورة أو قبیح الصورة فهما کالسببین لوجود الخلقة لا المقومین لماهیته- فالحسن و القبح الحاصلان للشکل وحده أو للون وحده غیر الحسن و القبح الحاصلین للخلقة- فلما حصل للخلقة خاصة لم یحصل لواحد منهما و لا للمجموع علی سبیل التوزیع فعلم أنه یحصل هاهنا هیئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم کانت هاهنا هیئة منفردة سمیت بالخلقة- موصوفة بالحسن و القبح بالمعنی المغایر لما فی کل واحد من اللون و الشکل من حسنهما و قبحهما لکن هذا الوجه إنما یتم إن لو ثبت أن الحسن اللازم لخلقة ما لیس أمرا تألیفیا مرکبا من حسن اللون و حسن الشکل و کذا القبح و هذا محل تأمل و لیس البحث من المهمات فلا بأس بإغفاله

فصل (2) فی أنه هل یجوز ترکیب فی الأعراض من أجناس و فصول أو مادة و صورة عقلیتین

المشهور عند الجمهور عدم تجویز أن یکون لأنواع من الأعراض[57] ترکیب

---

[57] (1) یعني أن الأعراض یکون لها من العلل الأربع علة الوجود و هي العلة الفاعلیة و العلة الغائیة دون علة القوام و هي العلة المادیة و الصوریة أو الجنس و الفصل و الفرق بین الجنس و المادة و کذا الفصل و الصورة إنما یکون بمحض الاعتبار فما لا مادة له لا جنس له و کذا ما لا صورة له لا فصل له و الأعراض لیس لها مادة و لا صورة فلیس لها أجناس و فصول بل هي بسائط خارجیة یمکن للعقل تحلیلها إلی عام یسمی بالجنس و خاص یسمی بالفصل.
و قیل لا یلزم أن یکون مأخذ الجنس و الفصل المادة و الصورة الخارجیتان بل یکفي لأخذهما المادة و الصورة العقلیتان و یجوز الترکیب في الأعراض من المادة و الصورة العقلیتین فیکون لها أجناس و فصول و هذا الترکیب لا ینافي البساطة الخارجیة و الحق أن مراد المشهور نفي المادة و الصورة الخارجیتین إذ لا ریب أن للأعراض أجناسا و فصولا و عوالي أجناسها منحصرة في تسعة کما هو المشهور، إسماعیل ره

من جنس و فصل تجويزهم فى الجواهر و لأجل ذلک استشکلوا حال الخلقة فى أن يکون نوعا واحدا من الکيفيات.

و الشيخ أجاب عنهم بأنا لا نمنع أن يکون أعراض مرکبة من أعراض کيف و العشرة عرض لأنه عدد فهو کم مرکب من خمسة و خمسة و المربع عرض و هو ملتئم من أن يکون هناک محدود و حدود أربعة بل نعنى أن الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها و ما يناسب طبيعة فصلها و إن لم يکن أحدهما طبيعة الجنس و الآخر طبيعة الفصل و الأعراض لا يوجد فيها ذلک و إن وجدت لها أجزاء فلا يکون جزء منها جنسا و الآخر فصلا.

أقول و فى کلامه بعض مؤاخذة فأولا أنه قد صرح فى الإلهيات أن العدد کالعشرة ليس مرکبا من الأعداد کالخمسة و الخمسة للعشرة و لا الأربعة و الستة و لا غيرهما بل من الآحاد فالحق أن ماهية العدد أمر بسيط لا اختلاف أجزاء فيها لکنها ضعيفة الوحدة لأنها عين الکثرة فاختلاف أنواعها بمجرد زيادة الکثرة و نقصها فلأجل ذلک لا تمامية لأنواعها.

و ثانيا أن المربع سواء أريد الهيئة العارضة أو الذى رامه المهندسون فهى ماهية

بسيطة بحسب الخارج و إن کان لها جنس و فصل عقليان عند التحليل فإن السطح و الخطوط الأربعة و النقاط ليست أجزاء لحقيقة المربع أو التربيع و إلا لزم ترکيب حقيقة واحدة من أجناس مختلفة و هو محال کما أفاده هو و غيره من الحکماء المحصلين- بل الأمور المذکورة من الشرائط الخارجية دون المقومات.

و أما تحقيق البحث السادس و هو أن يعرف ما يترکب وجوده من مبدئى أثرين- إلى أيهما أميل فقد أشرنا فى نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية إلى قاعدة وضعناها لتعرف حال الشىء الصورى فى أنه جوهر أو عرض بها يعرف أن المشکوک فيه جوهر أو عرض فقد وضع هاهنا نظير تلک القاعدة.

فقال الشيخ لا يخلو إما أن أحدهما أولى بأن يکون موصوفا و الآخر صفة- کالمربع الذى يعنى به سطح ذو هيئة فإن السطح هو الموصوف و الهيئة عارضة له فالجملة من مقولة الموصوف فإن السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة و المجموع يحق عليه أنه سطح.

و أما إذا اختلفا و ليس أحدهما أولا للشيء و الآخر ثانيا بسبب الأول و بعده- فإن ذلک الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا و لا يكون على سبيل أمر له اتحاد فی طبعه- و يكون كحال الكتابة و الطول فلا يكون للكتابة و الطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة فلا يستحق ذلک مقولة بل يدخل فی المجموع و المجموع مركب فيكون مقولات هذه الأشياء أيضا مركبة من مقولات.

أقول التحقيق أن الواقع تحت شیء من المقولات أو الأجناس لا يكون إلا أمرا وحدانيا و التركيب لا يكون إلا بحسب ما يخرج عنه و حقيقة المربع ليست إلا مقدارا فقط مع تعين خاص و ذلک التعين هو فصله المتحد مع جنسه فی الوجود و الجعل و وجود الخطوط و الزوايا و النقاط كلها من لوازم ذلک الفصل لا من أجزائه و هكذا الأمر فی جميع الأشكال المسطحة و المجسمة الكثيرة الأضلاع و غيرها فالمجسم الذی هو ذو اثنی عشر ضلعا مخمسات مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب له إلا

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 187

باعتبار اللوازم و لو سألت الحق فالأمر فيما يسمی بالمركبات الجوهرية أيضا يجری مجری ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات الشیء باعتبار معنی يعمه و غيره و معنی يخصه كلا المعنيان فی ذاته من حيث هی مصداق لهما و قد يؤخذ من أمور مكتنفة- فالجنس من مادته و الفصل من صورته و إن كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية فی جميع المعانی التی توجد فی مادتها المقومة بتلک الصورة و سنرجع إلی زيادة إمعان لهذا المطلب إن شاء الله تعالی

فصل (3) فی خواص الأعداد و كيفياتها

البحث عن هذه الأمور أليق بالعلوم الجزئية مثل الأرثماطيقی و المساحة و غيرها و الذی نختار أن نذكره هاهنا أمور- أحدها أن لا تضاد بين أحوال العدد كالزوجية و الفردية و العادية و المعدودية و الصمم و التشارک و القسمة و الضرب فإن هذه الأمور بعضها مما يفقد فيه بعض شرائط التضاد و بعضها مما يفقد فيه أكثر الشرائط فی التضاد و الجمع مشترک فی أن لا اشتراک لاثنين متخالفين منها فی موضوع واحد قريب لهما و بعض الطرفين مما يكون أحدهما عدميا و بعضها كالقلة و الكثرة و إن فرضا وجوديين ليس فی كل منهما غاية التخالف عن الآخر فلا تضاد فی خواص العدد كما لا تضاد فی أصل الأعداد.

و ثانيها أن لا اشتداد و تضعف و لا ازدياد و تنقص فی تلک الخواص لما مر من أن الموضوع لا يستحيل من فرد إلی فرد فكما أن القوس الواحد لا يشتد فی تقوسه و انحنائه إلی انحناء أشد بل يبطل عند ذلک فكذلک

لا يشتد العدد فى زوجيته أو تكعبه و تجذيره إلى زوجية أخرى أتم زوجية كزوج الزوج أو جذر الجذر أو كعب الكعب إلا بأن يبطل موضوعة إلى موضوع آخر.

و ثالثها أن الزوجية و الفردية ليستا من الأمور الذاتية لأنهما مقولتان على ما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 188

تحتهما من الأعداد المتخالفة الأنواع بمعنى واحد محصل و لو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين للكل مما يدخل فيهما إذ لا مزية للبعض على البعض فى نفس شيء من هذين المعنيين فيلزم أن يكون معنى الزوج داخلا فى حقائق جميع الأزواج- و كذا الفرد فى جميع الأفراد و إذا كان كذلک لكنا لا نعرف عددا إلا و نعرف بالبداهة أنه زوج أو فرد و ليس كذلک فإن العدد الكثير لا يعرف زوجيته و فرديته إلا بالتأمل فعرفنا أنهما ليسا بذاتيين[58] و إلا لكانا بين الثبوت لما تحتهما و ليكن هذا آخر ما قصدنا إيراده من الكلام فى مقولة الكيف و لواهب العقل ثناء لا يتناهى و لرسوله و آله صلاة لا تحصى

الفن الثالث فى بقية المقولات العرضية و فيه مقالات

المقالة الأولى فى المضاف و فيه فصول

فصل (1) فى ابتداء الكلام فى المضاف

اعلم أن لجميع المقولات اقتداء بالموجود و الواحد إذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت و قد يراد به المنعوت به و قد يراد به الشيء الموجود كالإنسان مع صفة الوجود.

فالأول كالكلى المنطقى.

و الثانى كالكلى الطبيعى.

و الثالث كالكلى العقلى و هو المجموع المركب من المعقول الأول كالإنسان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 189

[58] (1) لا يخفى أن الذاتي إنما يكون بين الثبوت لما هو ذاتي له لو كان متصورا بالكنه- و على التفصيل و في تحقق الشرطين في موضوع النزاع تأمل فتدبر، إسماعيل ره

و المعقول الثانی کالنوع المنطقی و کذا حال الأبیض فی إطلاقه تارة علی العارض- و تارة علی المعروض و تارة علی المجموع إلا أن ظرف العروض و نحوه مختلفان فی هذه الأقسام الثلاثة.

ففی الأبیض و أشباهه کان العروض فی الخارج و الموضوع اعتبر فیه الوجود الخارجی و القضیة التی حکم فیها علی شیء بأنه أبیض مثلا خارجیة مفاد الحکم و مطابقة فیها ثبوت شیء لشیء و اتصافه به فی الخارج و هو فرع علی ثبوت المحکوم علیه و المثبت له فی ذلک الظرف و فی الکلی و کذا الجزئی أو النوع أو الجنس أو ما یجری مجراها- یکون العروض فی الذهن.

و الموضوع اعتبر فیه الوجود الذهنی و القضیة التی حکم فیها علی شیء بأنه کلی أو جزئی أو نوع أو ذاتی أو عرضی أو قضیة أو قیاس مثلا ذهنیة مفاد الحکم و مطابقة فیها ثبوت شیء لشیء و اتصافه به فی الذهن فقط و هو فرع علی ثبوت المحکوم علیه- و المثبت له فی ذلک الظرف و فی الموجود و الواحد یکون العروض فی اعتبار التحلیل- و الموضوع اعتبر فیه حال ذاته من حیث هی هی مجردة عن الوجودین.

و القضیة التی حکم فیها علی الماهیة بأنها موجودة أو واحدة أو علة أو معلول أو واجبة أو ممکنة لیست خارجیة صرفة و إن کان المحمول وجودا خارجیا کقولنا الإنسان موجود و لا ذهنیة صرفة و إن کان المحمول وجودا ذهنیا کقولنا الإنسان معقول بل حقیقة واقعیة مفاد الحکم و مطابقة فیها هو الاتحاد بین معنی الموضوع و معنی المحمول فی الوجود و هو متفرع علی تحصل معنی الموضوع و ماهیته من حیث هی هی فی ظرف التحلیل إذا جرده العقل عن کل ما هو زائد علیه من حیث نفسه و ذاته سواء کان من عوارض وجوده أو من عوارض ماهیته کنفس الوجود و الإمکان و المجعولیة و نظائرهما.

فإذا تقرر هذا فنقول فکذلک حکم المضاف فی الاعتبارات الثلاثة فإنه قد یراد بالمضاف نفس معنی الإضافة وحدها و قد یراد به الأمر الذی عرضت له الإضافة و قد

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 190

یراد به مجموع الأمرین.

و أما الاعتبار الثانی فهو خارج عن غرضنا.

و أما الاعتبار الأول فهو المقولة و أما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارین.

و لما كان الوقوف على المجمل أسهل من الوقوف على المفصل بتحليل بسائطه- لا جرم عرفت الحكماء المضاف فى أوائل المنطق أعنى فن قاطيغورياس بأنه الذى ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره و هذا الرسم يندرج فيه الإضافات و المضافات و المعنى بكون ماهية الشيء معقولة بالقياس إلى غيرها هذا ليس مجرد كون تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شيء آخر كيف كان و إلا لكان كل ماهية بالقياس إلى لازمها من مقولة المضاف و ليس كذلك فإن كثيرا من الملزومات و اللوازم لها ماهيات مستقلة فى معقوليتها و هى فى حدود أنفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه أنه لا يتقرر ماهيته فى الذهن و لا فى العين- إلا و يكون الآخر كذلك مثل الأبوة لا يتقرر لشيء فى أحد الوجودين إلا و يكون البنوة متقررة للآخر

فصل (2) فى تحقيق المضاف الحقيقى

و لك أن تقول هذا الرسم فاسد فإن قولهم معقولة بالقياس إلى غيرها يرجع حاصل القياس فيه إلى الإضافة أو إلى نوع من الإضافة فيكون تعريفا للشيء بنفسه أو بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس إلى غيرها.

و أما مفهوم كون الشيء معقولا بالقياس إلى غيره أنه يحوج تصورها إلى تصور أمر خارج عنه فربما قيل لهم إن عنيتم به أنه يحوج تصوره إلى تصور أمر خارج أنه يعلم به فيلزم الدور فى المتضايفين و إن عنى أنه يكون معه فكثير من غير المتضايفين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط و ليس ماهيتهما ماهية المضافين قالوا ينبغى أن يعقل معه من جهة ما هو بإزائه فإذا بوحث و فتش عن هذه الموازاة يرجع إلى معنى الإضافة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 191

و قريب من هذا قول من قال إن المضاف هو الذى وجوده أنه مضاف و قد اعتذر[59] بأن المضاف الذى أخذ فى التعريف غير المضاف المحدود بل الذى فى الحد هو المضاف المركب و هو أشهر من المضاف البسيط.

و قد أورد فى كتب الفن ما حاصله أنه يجوز أن يكون للشيء جنس أو ما يشبه الجنس أشهر منه و يرى الخاصة اسم الأمر العام لما هو نوع له أو يشبه النوع أليق به- فينقلون الاسم إليه كما فى الإمكان العام.

و نقل الاسم العامى إلى الخاصى فكذا المضاف يقع على البسيط كالأبوة و على المجموع المركب من البسيط و غيره كالأب فهو يعمها و الخاصة نقلوا اسم المضاف إلى الخاص الذى هو البسيط و هذا خطأ كما أشار إليه بعض العلماء إذ لا عموم و لا خصوص هاهنا و ليس للمضاف معنى يجمعهما و ليس نسبة الإمكان

[59] (1) حاصل الاعتذار أن الرسم رسم لما هو كالنوع بما يشبه الجنس و اسم المضاف مشترك بحسب العرف العام و العرف الخاص بين المعرف و المعرف و حاصل التخطئة أن المضاف المركب و إن كان متناولا للمضاف البسيط لكنه ليس أعم منه لأن تناوله له ليس من قبيل تناول الكلي للجزئي- بل من باب تناول الكل للجزء فالدور بحاله فتدبر، إسماعيل ره

العامی إلی الخاصی کنسبة المضاف المرکب إلی المضاف البسیط و لا یصح أن یکون للعام زیادة معنی لا یوجد فی الخاص.

أقول و الأولی أن یعتذر من جهة الرسم الأول أن المضاف الذی یؤخذ فی الرسم أو یتضمنه الرسم هو المضاف بالمعنی الثانی أعنی ما یصدق علیه مفهوم المضاف کلفظ القیاس و لفظ المعقول لا المضاف الحقیقی البسیط و لا المرکب منه و من الموضوع له و لا فساد فی کون المعرف[60] للشیء مشتملا علی فرد منه إذ التعریف إنما هو للمفهوم لا الفرد فلا یلزم توقف الشیء علی نفسه.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 192

و عن الثانی و هو قولهم أن المضاف هو الذی وجوده أنه مضاف بأن التعریف للتنبیه فإن معرفة المضاف بسیطا کان أو مرکبا فطریة و قد یحتاج إلی تذکیر و تنبیه فی الفرق بین البسیط و المرکب فینسبه بأن للمرکب جزء من مقولة أخری کالأب فإنه جوهر فی نفسه لحقته الأبوة و کالمساواة فإنه کم لحقه الاتفاق و کالمشابهة فإنه کیف لحقته الموافقة مع مثله و لیس الکم الموافق و لا الکیف الموافق بسیطا- بل مرکبا من حیث هو کذا.

و أما الفرق بین الإضافة و النسبة فبأنه لیس کل نسبة إضافة بل إذا أخذت مکررة- و معنی هذا أن یکون النظر لا فی نفس النسبة فقط بل بزیادة أن هذه النسبة یلزمها نسبة أخری فإن السقف له نسبة إلی الحائط بأنه یستقر علیه و للحائط أیضا نسبة إلیه بأنه مستقر علیه و لهذا قالوا إن النسبة لطرف واحد و الإضافة تکون للطرفین.

فإذا علمت رسم المضاف فنقول إن المضافین قد یکون اسم کل منهما دالا بالتضمن علی ما له من الإضافة کلفظی الأب و الابن و قد یکون أحد المضافین اسمه کذلک دون الآخر و هو علی قسمین لأنه إما اسم المضاف أو اسم المضاف إلیه.

فالأول کالجناح فإنه مضاف إلی ذی الجناح و لفظة الجناح دالة بالتضمن علی الإضافة إلی ذی الجناح فأما ذو الجناح فإنه یدل علی ما له من الإضافة لفظة ذو.

و الثانی کالعالم فإنه المضاف إلیه للعلم و لفظة العالم دالة بالتضمن علی ذلک.

---

[60] (2) إذا کان صدق المعرف علیه صدقا عرضیا أو کان المعرف أعني الفرد بحسب معلومیته بوجه ما معرفا فتدبر، إسماعیل ره

و أما العلم و هو المضاف فإنما يدل على ما له من الإضافة حرف يقترن به و هو كاللام فى قولك العلم علم للعالم

فصل (3) فى خواص طرفى الإضافة

فمنها التكافؤ فى تلازم الوجود خارجا و ذهنا بالقوة أو بالفعل و فى العدم أيضا كذلك و هذا مما يشكل فى باب تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض و تأخر الآخر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 193

عنه فهما متضايفان مع أنهما ليسا متكافئين معين و أيضا إنا نعلم أن القيامة ستكون- و العلم و المعلوم متضايفان فبينهما إضافة بالفعل مع أن القيامة معدومة و العلم بها موجود.

و أجاب الشيخ عن الأول بأن المتقدم و المتأخر يعتبران من وجهين- أحدهما بحسب الذهن مطلقا و هو أن يحضر الذهن زمانين فيجد أحدهما متقدما و الآخر متأخرا فهما قد حصلا جميعا فى الذهن.

و الثانى بحسب الوجود مستندا إلى الذهن و هو أن الزمان المتقدم إذا كان موجودا فموجود من الآخر أنه ليس بموجود هو و يمكن أن يوجد إمكانا يؤدى إلى وجوده و هذا كونه متأخرا و هذا الوصف للزمان الثانى موجود فى الذهن عند وجود[61] الزمان المتقدم و إذا وجد المتأخر فإنه موجود فى الذهن حينئذ أن الزمان الثانى [الأول ظ] ليس موجودا و نسبته إلى الذهن نسبة شىء كان موجودا ففقد و هذا أيضا موجود مع الزمان المتأخر فأما نسبة المتأخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له فى الأمور لكن فى الذهن.

أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال فإن الإضافات بين أجزاء الزمان و إن لم يوجد فى العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الأجزاء بحيث إذا اعتبرها العقل منقسمة بالأيام و الشهور و السنين فيجد بينها نسبة و يحكم بتقدم بعضها على بعض فى الذهن- لكن بحسب الخارج فإضافة التقدم و التأخر بين أجزائه كإضافة الفوقية و التحتية بين أجزاء الفلك فإن الأجزاء و إن كانت بالقوة و كذا الإضافات و إن كانت بالقوة- لكنها بحيث إذا فرض فعليتها كانت الإضافة بينها على الوجه الذى يكون فى سائر المضافات و تحقق الإضافة يوجب تحقق المعية بين وجودى المتضايفين فى ظرف الاتصاف لا فى الذهن فقط.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 194

[61] (1) لأن الوجود كان سلب الوجود و تحقق الوجود عدم هذا السلب الذي كان وجوده- فتحقق في الذهن أنه ليس بموجود فتدبر، إسماعيل ره

و الذی ینحل به الشبهة ما حققناه فی موضع آخر فلیرجع من أراد.

ثم إنه یرد علی ما ذکره شیء آخر و هو أن قوله فی الاعتبار الثانی أن الزمان المتقدم إذا کان موجودا فموجود من الآخر أنه لیس هو بموجود فیه بحث لأنه یوهم أن اللاوجود وجود و ذلک ظاهر الاستحالة فإن اللاجود لو کان وجودا لکان الشیء نقیضا لنفسه و هو محال فإذا کان جزء من الزمان موجودا و لم یکن الجزء الآخر موجودا فاللاوجود للجزء الآخر لیس أمرا وجودیا حتی یقع بینه و بین الجزء الحاضر إضافة وجودیة.

اللهم إلا أن یراد به مفهوم اللاوجود المقید ذلک الوجود بأنه فی الزمان الأول- لأن وجود کل جزء من الزمان یستلزم لا وجود الجزء الآخر کما یقتضیه وصف التقدم و التأخر.

لکن یرد الکلام بأن الموصوف باللاوجود بهذا المعنی یجب أن یکون موجودا- و أیضا بتقدیر أن یکون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لکن لیس الجزء الحاضر متقدما علی لا وجود الجزء المستقبل بل علی وجود المستقبل و وجود المستقبل غیر حاضر و إلا لم یکن مستقبلا فما هو المضاف غیر موجود و لا حاضر و ما هو الحاضر غیر مضاف فقوی الإشکال و الوجه ما أومأنا إلیه.

و أما الجواب عن الثانی فهو أن المعلوم بالحقیقة هو الصورة الحاضرة عند العقل و الإضافة بالحقیقة بین العلم و ماهیة المعلوم و المعلوم من القیمة أنها ستکون لا عین وجود القیمة.

أقول و یرد علیه شکان أحدهما أن العلم من الموجودات الخارجیة و لهذا عد من الکیفیات النفسانیة و قد حکمتم بأن أحد المضافین إذا کان موجودا فی الخارج- وجب أن یکون الآخر أیضا موجودا فیه بما هو مضاف و لیس ماهیة المعلوم بما هی ماهیة معلومة من الموجودات العینیة.

و الثانی أن العلم فی الحقیقة نفس وجود ماهیة المعلوم عند العاقل و لیس بین

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 195

الوجود و الماهیة تغایر حتی یقع بینهما إضافة العلم و المعلوم.

و الجواب عن الأول أن العلم و إن کان من حیث کونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات الخارجیة لکن من حیث کونه حکایة عن ماهیة شیء له وجود فی الخارج من الموجودات الذهنیة فالعلم و ماهیة المعلوم کلاهما ذهنیان.

و عن الثانی أن الإضافة بین العلم و المعلوم به بالذات بعینها کالإضافة بین الوجود و الماهیة الموجودة به بالذات أمر اعتباری حاصلة بین أمرین متغایرین بالاعتبار متحدین بالذات فکما أن الموجود فی الخارج أمر واحد إذا حلله العقل إلی ماهیة و وجود- عرضت لهما إضافة الوجود و ذی الوجود فکذا الموجود فی الذهن صورة واحدة هی موجود ذهنی إذا حلله العقل إلی ماهیة و وجود ذهنی عرضت لهما إضافة العلم و المعلوم- إذ العلم نفس وجود الشیء مجردا عن المادة و لواحقها و کذا الکلام فی الحس و المحسوس أی الصورة الموجودة فی الحس و هی عندنا من الکیفیات النفسانیة المحاکیة للکیفیات التی تسمی بالمحسوسات.

و قد عدوا من أحکام المضاف أن المتضایفین قد لا یقع لهما تکافؤ فی الوجود من جهة أخری فقد یکونان بحیث یصح وجود کل منها مع عدم الآخر [و یصح وجود الآخر مع عدم الأول ظ] کما فی العلم و الحس أعنی الإدراکین لا القوتین المتشارکتین لهما فی الاسم فإن ذات العلم و الحس لا یصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم و المحسوس- و لکن ذات المعلوم و ذات المحسوس یصح وجود کل منهما مع عدم العلم و الحس- و قد یکونان بحیث یجوز وجود کل منهما بدون وجود الآخر کالمالک و المملوک- فإنه یجوز وجود ذات المالک مع عدم المملوک و وجود ذات المملوک مع عدم المالک- و منه ما یمتنع وجود ذات أحدهما عند عدم ذات الآخر کالمعلول الذی لا یکون أعم من علته کحرکة الید و حرکة المفتاح المخصوصتین هذا ما ذکره الشیخ و غیره.

و أقول هاهنا موضع بحث و تحقیق فإنک إذا نظرت حق النظر لوجدت أن الذات التی حکموا علیها بأنها معروض المضاف فهی فی أکثر الأمر لیست کذلک.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 196

فالشیخ ذکر فی الحکم بعدم وجوب التکافؤ فی الوجود بین الذاتین الموصوفتین بالإضافة لا من جهة إضافیتهما مثالین أحدهما ذاتا العلم و المعلوم و ثانیهما ذاتا الحس و المحسوس.

فقال ذات العلم فی جوهرة قد لزمه دائما أن یکون مضافا إلی المعلوم موجودا معه و ذات المعلوم فی جوهرة لا یلزمه ذلک فإنه قد یوجد غیر مضاف إلیه العلم و کذلک حال هذا الحس فإن ذاته لا ینفک عن لزوم الإضافة إیاه و ذات المحسوس تنفک- و لا یجب أن لا یکون موجودا حین لا یکون الحس موجودا إذ یجوز أن لا یکون حیوان حساس موجودا و یکون العناصر المحسوسة موجودة هذا حاصل کلامه.

و لأحد أن يقول الذات التى تعلق العلم بها بالحقيقة فهى دائما معلومة لا يمكن غير هذا و التى لم يتعلق بها العلم فهى غير معلومة بهذا العلم أبدا لا فى هذا الوقت و لا فى سائر الأوقات فإن الوجود الصورى العلمى دائما معلومة و الوجود المادى المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشى أبدا مجهول.

و كذا الكلام فى ذات الحس الذى بمعنى الصورة لا بمعنى القوة و كذا ذات المحسوس الذى بمعنى الصورة لا بمعنى المادة لا ينفك إحداهما عن الآخر كما لا ينفك العارضان البسيطان أحدهما عن الآخر.

فكما أن مفهوم الحسية و المحسوسية يتكافئان فى الوجود العقلى و يعقلان معا- فكذا الذاتان المعروضتان لذينک الإضافتين متكافئتين فى الوجود الحسى.

و كذا الكلام فى كل ما هو معروض الإضافة أولا و بالذات و أما الذات التى هى موصوفة بالمحسوسية و المعلومية و لو بالعرض فهى أيضا عند البحث و التفتيش يظهر أنها مقارنة فى الوجود لوجود ذات الحس و ذات العلم فإن الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعة بالعرض و ذلک عند قرعه للسمع و هى مقارنة فى الوجود للصورة المسموعة بالذات و غير تلک الصورة الإدراكية و غير التى توجد فى الخارج عند قرع السمع غير مدركة لا بالذات و لا بالعرض فلا إضافة إليها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 197

فى وقت من الأوقات أصلا لا بالذات و لا بالعرض.

و كذا الكيفية اللمسية كالحرارة النارية الحاضرة عند آلة اللمس صح أن يقال إنها ملموسة بالعرض لا بالذات لأن الملموسة بالذات هى كيفية نفسانية- محاكية للحرارة الخارجية كما مرت الإشارة إليه و أما التى هى خارجة عن التصور- و عن الحضور الوضعى عند آلة اللمس فلا إضافة إليها لا بالذات و لا بالعرض فثبت أن التكافؤ فى الوجود و العدم كما لزم فى المضافين البسيطين فكذا فى الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما و إن قطع النظر عن وصف الإضافة.

فإن قلت الحس البصرى لا يدرک به إلا الأمر الخارجى بعينه عند من أبطل الانطباع لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير و أبطل خروج الشعاع أيضا فيكون الإبصار عنده مجرد إضافة إدراكية إلى الموجود الخارجى بعينه.

أقول أما أولا فقد كان كلامنا فى إضافة الحس الذى بمعنى الصورة الإدراكية- و هى عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا انفكاک بينهما و أما الإضافة الوضعية التى بين جوهر الحاس و ذات الأمر الخارجى

الذى قيل وقع إليه إضافة الإبصار فطرفاها بالحقيقة كطرفا سائر الإضافات الوضعية التى عند البحث و التحقيق لا يكونان إلا معا.

و أما ثانيا فإن المبصر بالذات صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن المواد و هى الحس و المحسوس أى البصر و المبصر و هما معلومان إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب الاعتبار.

و مما عد أيضا من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر و معنى الانعكاس أن يحكم بإضافة كل منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه فكما يقال الأب أب للابن يقال الابن ابن للأب و هذا الانعكاس إنما يجب إذا أضيف كل منهما من حيث هو مضاف إلى الآخر.

و أما إذا أضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الأب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 198

أب للصبى أو للإنسان أو للأسود لم يجب الانعكاس.

فلا يقال الصبى صبى للأب أو الإنسان إنسان للأب و قد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس فى المضاف و الطريق فيه أن يجمع أوصاف الشيء فإن تلك الأوصاف إذا وضعته و رفعت غيره بقيت الإضافة أو رفعته و وضعت غيره ارتفعت الإضافة فهو الذى إليه الإضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فإنك إذا رفعت من الابن أنه حيوان أو إنسان أو ناطق أو كاتب أو غير ذلك و استبقيت كونه ابنا بقيت إضافة الأب إليه و إن رفعت كونه ابنا و استبقيت هذه الأوصاف كلها لم يبق الإضافة.

فعلمت بهذا أن التعادل الحقيقى فى الإضافة هو بين الأب و الابن فهما اللذان ينعكس أحدهما على الآخر و إذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس فإذا قيل السكان سكان للسفينة و الرأس رأس للحيوان لا يصح أن ينعكس فيقال السفينة سفينة للسكان- و الحيوان حيوان للرأس و إنما يجب التعادل إذا قيل الرأس رأس لذى الرأس و السكان سكان لذى السكان.

و قالوا إن هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج إلى حرف النسبة و ذلك إذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم و الصغر و منه ما يحتاج إلى ذلك و إما أن يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى و المولى مولى للعبد و إما أن لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم و العلم علم للعالم

فصل (4) فى تحصيل المعنى الذى هو نفس مقولة المضاف الذى هو أحد الأجناس العشرة العالية

فنقول إن الرسم المذكور الذى ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم أى نفس أنها معقولة بالقياس إلى غيرها و قد يعنى به ماهية أخرى يصدق عليها بالذات أن ماهيته معقولة بالقياس إلى غيرها و قد يعنى به ما له ماهية أخرى غير معنى المضاف الذى هو المقولة و غير المضاف الذى هو من المقولة و ذلک كالأب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 199

فإنه و إن كان معقولا بالقياس إلى الابن إلا أن له فى نفسه وراء هذه المعقولية و وراء أبوته- ماهية غير معقولة بالقياس إلى الابن و هى كونه إنسانا و فرسا أو شيئا آخر.

و أما الأبوة فليس لها ماهية إلا هذه الماهية المعقولة بالقياس فهاهنا ثلاثة أمور- أحدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا أوليا لا صدقا متعارفا كما فى القضايا المتعارفة و هو المقولة التى هى إحدى المقولات العشر.

و ثانيها ما هو نوع من أنواعه سواء كان فى نفسه جنسا أو نوعا سافلا و هو الذى يحمل عليه المقولة حملا بالذات كما فى صدق الذاتيات على أفرادها الذاتية.

و ثالثها ماهية أخرى تحت الجوهر أو الكم أو الكيف أو غيرها يصدق عليها مقولة المضاف أو نوعه حملا بالعرض كحمل الأبيض على الإنسان فهكذا ينبغى أن يحقق الفرق و فى أكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقولة و ما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذى هو الإضافة و معروضها.

و لذلک قال الشيخ ثم المضاف الذى يجعلونه مقولة فهو أيضا شىء ذو إضافة لأنه شىء معقول الماهية بالقياس إلى غيره و إذا كان كذلک فقد شارک هذا المضاف الذى هو المقولة المضاف الذى ليس هو المقولة فلا يكون بينهما فرق.

أقول الفرق ما أشرنا إليه و هو أن الأول هو نفس ما يعبر عنه بأنه معقول الماهية بالقياس كما أن الجوهر الذى هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بأنه الماهية التى إذا وجدت كانت لا فى موضوع فالمضاف الذى هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف.

و أما الشيئية فهو أمر لا ينفک عنه المضاف الذى هو المقولة و لا يمكن أن يسلب عنه لكن الشيئية التى اعتبرت فى مفهوم المضاف نفسه ليست إلا شيئية عامة لا يتحصل إلا بكونها إضافة و مضافا لا كالأبيض إذا أريد به شىء غير البياض وصف بالبياض.

فإنا لو جعلنا المشتق اسمه من الأعراض و أردنا بالشيئية الشيئية المفهومة فى المشتق من حرف اللام أو ذى أو الهيئة الاشتقاقية لصارت المقولات غير متناهية و لهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب أيضا مقولة بل المضاف الذى لا ماهية له سوى كونه مضافا.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 200

فلو قال أحد إن الإضافة أيضا شيء معقولة ماهيته بالقياس إلى الغير فوجب أن لا تجعل مقولة.

قلنا إن الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقى أعنى المقولة أو نوعا منها لا تخصص لها إلا بكونها مضافا.

و أما الشيئية التى تحمل على المعنى الآخر فإنه ليس تخصصها بكونها مضافا بل بأمر آخر و هو كونه إنسانا أو دارا أو شيئا آخر ثم يلحقه بعد ذلك التخصيص بالإضافة- فالأب فى غير المقولة جوهر يلحقه الأبوة و الأب الذى هو من المقولة شيء هو بعينه الأبوة و العرضى بهذا المعنى عين العرض كما أن الناطق أيضا شيء هو نفس الصورة الجوهرية

فصل (5) فى أن الإضافة هل تكون موجودة فى الخارج أم لا

و اعلم أن كثيرا من الأشياء ما هى موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض و ماهية الجنس و الفصل فى البسيط[٦٢] فإن أمثال هذه الأشياء لا يوجد بوجودات مستقلة و من هذا القبيل الإضافات و النسب فإن وجود الإضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر و الكم و الكيف و غيرها بل وجودها وجود أحد هذه الأشياء بحيث يعقل منهما معنى غير ماهياتها معقولا ذلك المعنى بالقياس إلى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعى- إذا عقل معه الإضافة إلى الحائط و كذا السماء لها وجود واحد وضعى يعقل منه ماهية السماء و هى جوهر و يعقل معها معنى آخر خارج عن ماهيتها و هو معنى الفوقية- و معنى كون الشيء موجودا أن حده و معناه يصدق على شيء موجود فى الخارج

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 201

صدقا[٦٣] خارجيا كما هو فى القضايا الخارجية كقولنا الإنسان كاتب أو أبيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الأرض و زيد أب و هذا بخلاف الأمور الذهنية كقولنا الحيوان جنس و الإنسان نوع

---

[62] (1) تخصيص البسيط لأن ماهية الجنس و الفصل في المركب موجودة في الخارج بوجود مستقل و إن كان باعتبار كونها مادة و صورة فتدبر، إسماعيل ره

[63] (1) فإن قلت الصدق الخارجي يقتضي كون الاتصاف خارجيا و أما كون الصفة موجودة في الخارج فلا فإن ثبوت شيء لشيء في ظرف لا يقتضي ثبوت الثابت فيه كما في قولنا زيد أعمى قلت بل يقتضي ثبوت الثابت فيه في الجملة و إن كان ثبوتا ضعيفا غير مستقل و قد مر تحقيق ذلك في الأمور العامة فتدبر، إسماعيل ره

فإن الجنسية و النوعية و ما أشبههما ليست من الأحوال الخارجية التى تثبت للأشياء فى الأعيان بل فى الأذهان.

و بهذا يعلم فساد رأى من زعم من الناس أن الإضافة غير موجودة فى الأعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية و الجزئية.

و احتج عليه [الإضافة غير موجودة] بأمور

الأول أن الإضافة لو وجدت فى الخارج لزم التسلسل

لأنها تكون لا محالة موجودة حينئذ فى محل فكونها فى المحل شىء و كونها فى نفسها شىء آخر فإن الأبوة مفهومها غير معنى كونها فى محلها فيكون إضافتها إلى المحل إضافة أخرى و الكلام فيها كالكلام فى الأول و يلزم منه التسلسل فأجاب الشيخ عنه بأن قال يجب أن ترجع فى حل هذه الشبهة إلى حد المضاف المطلق.

فنقول المضاف هو الذى له ماهية معقولة بالقياس إلى غيره فكل شىء فى الأعيان- يكون بحيث ماهيته إنما يعقل بالقياس إلى غيره فذلک الشىء من المضاف لكن فى الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف فى الأعيان موجود.

ثم إن كان فى المضاف ماهية أخرى فينبغى أن يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره فذلک المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس إلى غيره و غيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى و هذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شىء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناک ذات و شىء هو الإضافة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 202

بل هناک مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فينتهى من هذا الطريق الإضافات و أما كون هذا المضاف بذاته فى هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الأبوة فى الأب و ذلک الوجود أيضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف و كل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته و الكون أبوة مضاف لذاته.

هذا ما قاله فى إلهيات الشفاء و هو كلام واضح رفع الشبهة لوجهين بالمعارضة و الحل حيث أقام البرهان أولا على أن المضاف من الهيئات الموجودة فى الأعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذى أمكن إيراده من

لزوم التكرير كما يورد فى باب الوجود و الوحدة و نظائرها فدفع هاهنا كما دفع هناك من أنها تنتهى إلى ما هو مضاف بذاته- لا بإضافة أخرى عارضة.

و أما الإضافات المختلفة المعانى فلا يلزم أن يكون لكل إضافة إضافة مخالفة لها بالماهية لازمة إياها حتى يلزم التسلسل و لا يندفع فإن إضافة الأبوة و إن لزمتها فى الوجود إضافة الحالية و العروض لكن لا يجب أن يلزم إضافة أخرى مخالفة لها.

و كذا ثالثة و رابعة و هكذا إلى لا نهاية اللهم إلا بحسب اعتبارات عقلية متماثلة- أو متخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل.

الحجة الثانية

ما مر من كون إضافة التقدم و التأخر لو كانت موجودة لكان الماضى و المستقبل من الزمان موجودين معا.

و الجواب ما أشرنا إليه فى مباحث التقابل و موضع آخر أن معية أجزاء الزمان لا يمكن أن يكون آنية بأن يكون السابق و اللاحق موجودين فى آن واحد إنما ذلک شأن معية الآنات و الآنيات بل معيتها اتصالها فى الوجود الوحدانى التدريجى- الذى معيتها فيه عين التقدم و التأخر فيه كما أن وحدة العدد عين كثرته لشىء من الأشياء

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 203

فصل (6) فى نحو وجود المضاف فى الخارج

و اعلم أن فى خصوصية وجود المضاف فى الخارج و تعينها إشكالا من وجوه-

منها أن الإضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات فى الوجود

و متمايزة عنها بخصوصية و ما لم يقيد الوجود بتلک الخصوصية لم يوجد الإضافة فى الأعيان فيكون ذلک القيد [التقيد] سابقا على وجود الإضافة لكن التقيد هو نفس الإضافة فإذا لم يوجد الإضافة إلا بوجود إضافة قبلها و هكذا الكلام فى وجود الإضافة السابقة فيكون تحقق الإضافة الواحدة مشروطا بإضافات غير متناهية من أمثالها.

و منها أن الوجود من حيث هو وجود إما أن يكون مضافا أو لا يكون مضافا

فإن كان مضافا فكل وجود مضاف و ليس كذلک و إن لم يكن مضافا فالإضافة لو كانت موجودة فهى لا تكون مضافة من حيث إنها تكون موجودة فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف و المضاف من حيث هو مضاف غير موجود و هو المطلوب.

و منها أنه لو كانت الإضافة أمرا وجوديا لزم أن يكون البارى جل مجده محلا للحوادث

لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه و تلک المعية[٦٤] ما كانت حاصلة قبل ذلک و يزول بعد زوال ذلک الحادث فيجب أن يكون البارى محلا للحوادث فيكون جسما أو جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا.

و تحقيق القول فى وجود المضاف

بحيث يدفع هذه الشكوک و أشباهها- هو أن وجود الإضافة ليس وجودا مباينا لوجود سائر الأشياء بل كون الشىء سواء كان فى نفسه جوهرا أو عرضا بحيث إذا عقل عقل معه شىء آخر هو نحو وجود الإضافة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 204

فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هى جوهر عقلى و كون ذلک الوجود بحيث له تأثير فى وجود الغير هو وجود العلة بما هى علة و العلة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب إلى الجوهر بالذات و إلى المضاف بالعرض.

و إنما قلنا بالعرض لأن مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود إذا قطع النظر إليها عما سواها و كذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين ماهية الجوهر الذى هو العلة و بين عليته و إضافته بالماهية و الحد فإن حد الجوهر غير حد المضاف و الفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهرى إذا أخذ فى نفسه كان جوهرا و إذا قيس إلى غيره كان مضافا فكون هذا الوجود بحيث إذا عقل على الوجه الذى يكون فى الخارج يلزم من تعقله تعقل شىء آخر هو وجود المضاف.

و بالجملة أن المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود فى الخارج مستقل مفرد بل وجوده أن يكون لاحقا بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة إلى غيرها- فوجود السماء فى ذاتها وجود الجواهر و وجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عقلت الفوقية وجود الإضافات.

---

[64] (1) لا يذهب عليك أن معية الواجب مع الأشياء معية قيومية غير زمانية مستمرة سرمدية- و لا يكون للأشياء بالنسبة إلى جنابه نقص و تصرم و إن كانت في ذاتها و بحيال أنفسها كذلك فافهم، إسماعيل ره

و كذا الكم له وجود فی نفسه من حیث هو کم و هو کون الشیء بحیث یمکن لذاته أن یصیر مساویا لشیء أو أعظم أو أصغر منه و أما وجوده بحیث یکون بالفعل مساویا مثلا هو وجود المساوی فوجود المساوی غیر وجود الکم لأن المساوی لم یبق مساویا إذا قیس إلی ما هو أعظم منه أو أصغر.

و أما النوع من الکم فهو أبدا بحال واحد فی نفسه لا یتغیر فوجود واحد یصلح لأن یصیر وجودا لإضافات کثیرة کالواحد مثلا له وجود فی نفسه هو عین وحدته- و ذلک الوجود یصدق علیه أنه نصف الاثنین و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة و هکذا إلی غیر النهایة من غیر استحالة و لا لزوم ترکب فی الواحد بما هو واحد فتحصیل المضاف و تنویعه یتصور من وجهین

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 205

أحدهما أن یعتبر معه معروضة کمجموع الجسم و الأبیض و هو لیس من المقولات کالکم المساوی أو الکیف الموافق.

و ثانیهما أن یعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصیص ینشأ من الملحوق به و یوجدان معا فی العقل کعارض واحد و هذا هو تنویع الإضافة و تحصیلها فإن کون المساوی مضافا لیس ککون الکم مساویا أو مضافا فالمساواة موافقة فی الکم [اتفاق الکم] و هی غیر الکم الموافق و کذا المشابهة موافقة فی الکیف و هی غیر الکیف الموافق.

و بالجملة المضاف الذی هو المقولة و الجنس الذی هو للمضافات البسیطة [المضاف البسیط] و فصل نوعه الذی هو بالحقیقة نوع لها لا یکون جعل أحدهما غیر جعل الآخر بل یکون طبیعة الجنسیة و الفصلیة فیه أی فی ذلک النوع أمرا واحدا.

فإن قیل إن المساواة و المشابهة اتفقتا فی موافقة ما و افترقتا فی التخصیص بالکم أو بالکیف فیکون المساواة و المشابهة إما من نوع واحد و قد قلتم أنهما نوعان متباینان أو هما متمایزان بالکلم و الکیف أو بإضافتین أخریین فإن کانت الکمیة و الکیفیة نفس الفصل فالمفروض مضافا بسیطا یکون مرکبا هذا خلف و أیضا یلزم کون نوع واحد تحت مقولتین أو تحصیل مقولة بنوع من مقولة أخری و الکل محال أو یکون فصل الإضافة التی هی الموافقة إضافة أخری إلی الکمیة أو إلی الکیفیة لا نفس الکمیة و الکیفیة فیکون فصل الإضافة إضافة و هو أیضا ممتنع مع أنه یرجع الکلام إلی أن الإضافة الثانیة بما ذا یمتاز عن الإضافة الأولی فیعود المحذورات جذعا.

أقول الاتفاق معنى جنسى لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمنى نسبته إليه نسبة التعين إلى الإبهام فإن الاتفاق إذا تحصل بأنه فى الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة أخرى و لا أيضا بإضافة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 206

أخرى إلى الكم حتى يلزم تحصل إضافة بإضافة أخرى بل تحصل و تنوع بأنه فى الكم لا بالكم و لا بإضافة إليه.

و هذا كسائر فصول الأجناس فإن فصل الحيوان و هو الجسم النامى الدراک- هو عبارة عن تعين الدراک بأنه ناطق لا أن الناطق ينضم إلى الدرک فيصير مجموعا من المدرک و الناطق بل المدرک الذى هو الناطق و كذا الكلام فى نسبة المدرک إلى النامى و النامى إلى الجسم و الجسم إلى الجوهر و الغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس و المادة.

و إذا تقرر هذه المعانى فلنرجع إلى حل الشكوک.

أما الأول فسلمنا أن وجود الإضافة مشارک لسائر الوجودات فى الموجود و سلمنا أنه يجب أن يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم أن ذلک الامتياز لا بد أن يكون بقيد زائد فإن كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها- إذ الاشتراک فى الوجود المطلق اشتراک فى أمر انتزاعى عقلى إذ ليس لحقائق الوجودات بما هى وجودات كلى طبيعى يكون نوعا لأفراده حتى يحتاج فى تمايزها إلى قيود زائدة.

ثم القيود قد يكون نسبتها إلى ما قيد بها كحال فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشىء بأمر زائد عليه جعلا و وجودا حتى يقع بينهما إضافة هى نفس التقييد أو إضافة أخرى بل ربما كان أعم و أخص بحسب المعنى و المفهوم موجودا بوجود واحد بسيط فى الخارج.

و أما الثانى فنقول إن الموجود فى نفسه إما ممكن أو واجب أو جوهر أو عرض و كونه بحال و نحو من الوجود إذا عقل يلزم من تعقله تعقل شىء آخر هو من المضاف فكل وجود من حيث وجود لم يلزم أن يكون مضافا بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فإن الحيوان فى نفسه إذا قطع النظر عن غيره له وجود و كونه بحيث يوجد من فضله مادته حيوان آخر وجود آخر.

فالأول نوع من مقولة الجوهر و هذا نوع من مقولة المضاف.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 207

و أما الثالث فنقول ليس للإضافة وجود متقرر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشيء و زوالها عنه يوجب انفعالا و تغيرا فى ذات الموصوف بها أو فى صفاته الحقيقية فإن تجددها و زوالها قد يكون بسبب تجدد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فإن صيرورة أحد فى المجلس ثانى الاثنين بعد ما لم يكن كذلك و ثالث الثلاثة و رابع الأربعة و هكذا لا يوجب تغيرا فى ذاته و لا فى صفاته المتضررة فكذلك تغير الإضافات لا يوجب فى واجب الوجود تغيرا لا فى ذاته و لا فى صفاته الكمالية و فهم هذا المعنى بعد الإحاطة بما قدمنا غير صعب

فصل (7) فى أن تحصل كل من المتضايفين كتحصل الآخر إن كان جنسا فجنس و إن نوعا فنوع و إن صنفا فصنف و إن شخصا فشخص

فالأبوة إذا أخذت مطلقة فبإزائه البنوة المطلقة و إذا أخذت أبوة نوعية فبإزائه بنوة كذلك و إذا حصلت الأبوة حتى صارت شخصية صار الجانب الآخر بنوة شخصية- و لكن يجب أن يعلم أن ذلك إنما يطرد إذا كان التحصيل تحصيلا للإضافة أما إذا كان تحصيلا لموضوع الإضافة لم يلزم أن يتحصل المضاف المقابل له فإن من الموضوعات الشخصية ما يضيف الإضافات كما يقال ابن هذا الرجل فإن ابن الشخص يصح أن يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم فى عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل أبوة زيد لعمرو يتعين بتعينهما جميعا و جانب الأبوة و إن كان قد يتوهم أنه يخالف ما قلناه- لكن هو مثله و إن كان لا يصح أن يقال لزيد أبوان أو أمان لأن ذلك بسبب خارجى- لا أن الإضافة من طرف واحد يتشخص دون الطرف الآخر بل فى بعض يحتاج الإضافة فى التعين الشخصى إلى اعتبار أكثر من تعين اللذين بينهما الإضافة و لا يكفى فيهما ما يكفى فى تعيين الأبوة التى هى لعمرو بالنسبة إلى زيد بتعينهما كجواز زيد لعمرو[٦٥]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 208

فإنه لا يتشخص بتعينهما بل يحتاج إلى تعين داريهما مع تعينهما فمن المضاف ما هو جنس عال بعد المقولة كالموافق و منه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوى و أدنى منه كالمساوى فى السطح و بعده المساوى فى الشكل كالمثلثين و بعده ما فى المثلثين القائم الزاوية و أخص منه إذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصلية.

---

[65] (1) يعني أن جوار زيد لعمرو ليس من قبيل أبوة عمرو لزيد فإنه يكفي لتعين الأبوة و تشخصها تعينها و لا يكفي لتعين المجاورة بينهما غير متعينة لأنها يصدق مع اتصال دار أحدهما بدار الآخر و مع الفصل إلى أربعين دارا فلا بد في تعين المجاورة التي بينهما تعين داريهما، إسماعيل ره

و أما التحصيل الصنفى فهو أن يتحصل الإضافة لموضوع ثم يقترن بذلک الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد أن يبقى تلک الطبيعة من الإضافة كأبوة الرجل العادل و أبوة الرجل الجائر

فصل (8) فى تقسيم المضاف من وجوه

منها أن من المضاف ما هو مختلف فى الجانبين

كالأب و الابن و كالضعف و النصف و كالجذر و المجذور و منه ما هو متفق فيهما كالمساوى و المساوى و الأخ و الأخ و الجار و الجار.

ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف و الضعف و منه ما لا يكون محدودا و غير المحدود منه ما يكون مبنيا على محدود كالكثير الأضعاف و القليل الأضعاف و الكل و الجزء منه و منه ما ليس محدودا و لا مبنيا على المحدود مثل الزائد و الناقص.

و منها أن المضافين إما شيئان غير محتاجين فى عروض الإضافة إلى اتصافهما بصفة أخرى

حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن و المتياسر و المتقدم و المتأخر.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 209

و إما أن يكون فى كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لأجلها صار مضافا كالعاشق و المعشوق فإن فى العاشق هيئة إدراكية هى إضافة العشق و فى المعشوق هيئة مدركة لأجلها صار معشوقا لعاشقه و إما أن يكون فى أحدهما مثل العالم و المعلوم- فإن العالم يحصل فى ذاته كيفية هى العلم صار بها مضافا و المعلوم لم يحصل فى ذاته شيء آخر به صار معلوما.

هذا ما يستفاد من كلام الشيخ و غيره و لى فيه نظر كما قدمنا بيانه.

و منها ما قال الشيخ فى الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة فى أقسام المعادلة- و التى بالزيادة و التى بالفعل و الانفعال و مصدرها من القوة و التى بالمحاكاة.

فأما التى بالزيادة فإما من الكم و هو ظاهر و أما من القوة فكالغالب و القاهر و المانع.

و أما التی بالفعل و الانفعال فکالأب و الابن و القاطع و المنقطع و التی بالمحاکاة کالعلم و المعلوم و الحس و المحسوس فإن العلم یحاکی هیئة المعلوم و الحس یحاکی هیئة المحسوس و وجه الضبط لا یخلو تحصیله عن صعوبة.

و منها أن المضاف عارض لجمیع المقولات

ففی الجوهر کالأب و الابن و العالم و المعلوم و فی الکم أما المتصل فکالعظیم و الصغیر و أما المنفصل فکالکثیر و القلیل و فی الکیف کالأحر و الأبرد و فی المضاف کالأقرب و الأبعد و فی الأین کالعالی و السافل و فی المتی کالأقدم و الأحدث و فی النصبة کالأشد انتصابا و انحناء و فی الملک کالأکسی و الأعری و فی الفعل کالأقطع و الأصرم و فی الانفعال کالأشد تسخنا و تقطعا و الأضعف

فصل (9) فی أن المضاف هل یقبل التضاد و الأشد و الأضعف أم لا

و اعلم أن المضاف بما هو مضاف طبیعة غیر مستقلة الوجود بنفسها کما تبین

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 210

فهی تابعة فی جمیع الأحکام الوجودیة لوجود موضوعاتها و التضاد و التقدم و التأخر و القوة و الفعل و أشباهها من أحوال الوجود یعرض للموضوعات الإضافیة بالذات و لإضافاتها بالعرض و من هذا القبیل التضاد فإذا اعتبر بین الحار و البارد تضاد حقیقی کان بین إضافتیهما أی الأحر و الأبرد تضاد بالتبع و أما عروض التضاد لشیء من المضافین مع قطع النظر عن موضوعیهما فذلک غیر صحیح.

و اعلم أنه قد ذکر الشیخ فی باب الکم عند بیانه أن العظیم لا یضاد الصغیر- ما یشعر بأن التضاد لا یعرض الإضافات و یبین ذلک بوجهین- أحدهما أن تقابل التضاد لیس بعینه تقابل التضایف بل المتضادان یعرضهما إضافة التضاد و ذلک لأنا قد نجد طبائع الأضداد لا یتضایف و نجد کثیرا من المتضایفین لا تضاد بینهما کالعلم و المعلوم و الجوار و الجار.

ثم نعلم أن التضاد من حیث هو تضاد من باب التضایف فیجب أن یکون فی المتضادین شیء لا تضایف فیه فلما کان التضاد من حیث هو تضاد متضایفا بقی أن یکون الشیء الذی فی المتضادین و لیس بمتضایف هو موضوعات التضاد فثبت أن المضادة لا یوجد إلا فی موضوعات غیر متضایفة.

و الثانی أن الإضافات طبائع غیر مستقلة بأنفسها فیمتنع أن یعرض لها التضاد- لأن أقل درجات العروض أن یکون مستقلا بتلک المعروضیة.

ثم إنه قال فی باب الإضافة أن المضاف یعرض له ما یعرض لمقولته و لما کانت الضعفیة تعرض للکم و کان لا مضادة للکم لم یعرض للضعفیة مضادة و لما کانت الفضیلة عارضة للکیف و هی تضاد الرذیلة جاز أن یعرض لهذه الإضافة تضاد و کذلک الحار لما کان ضدا للبارد کان الأحر ضدا للأبرد و لا تناقض بین کلامیه کما توهمه بعض المتأخرین لما أشرنا إلیه.

فیحمل کلامه علی أن نفی التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا و إثباته لها من

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 211

جهة اتباعها لبعض موضوعاتها فالشیخ أطلق القول فی باب الکم أن الإضافات لا تتضاد و عنی بذلک أنها لا تتضاد استقلالا لا أنها لا تضاد تبعا فی مواضع أخری غیر أنواع الکم و أفراده.

فإذا تبین هذا فنقول و هکذا القیاس فی قبول المضاف الأشد و الأضعف و الأزید و الأنقص فکل مقولة یقبل شیئا من هذه المعانی یقبله المضاف بتبعیة موضوعة فهذه أحکام و أحوال کلیة للمضاف و لا بأس بذکر أحکام لبعض أقسامها

فصل (10) فی الکلی و الجزئی و الذاتی و العرضی

[المانی الثلاثة للکلی]

مفهوم الکلی وصف إضافی عارض للماهیات و هو اشتراکه بین کثیرین و ما من ماهیة غیر الوجود إلا و یمکن أن یعرضه هذا الوصف و إنما یخرج هذا الوصف لها من القوة إلی الفعل عند حدوث أفرادها و هذه الکلیة الإضافیة غیر کون الشیء بحیث یحتمل صدقه علی کثیرین أو اشتراکه بینها و ذلک أن الکلی قد یراد به مجرد هذا الوصف و قد یراد به معروضه و قد یراد به مجموع الأمرین و مرادنا هذا نفس هذا الوصف الإضافی و کذلک الجنسیة وصف إضافی عارض لبعض الماهیات فالجنس أیضا قد یراد به معروض هذا الوصف و هو الحیوان و قد یراد به نفس هذا الوصف و قد یراد به مجموع العارض و المعروض.

فالأول يسمى جنسا طبيعيا و الثانى منطقيا و الثالث عقليا[٦٦] و الأول أى المفهوم الكلى مضاف بسيط و الثانى مقولة و الثالث مضاف مركب و هذا الكلام فى النوع و الفصل و الخاصة و العرض و هذه الإضافات كلها ذهنيات.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 212

إذا عرفت ذلک فنقول الكلى الذى هو المعنى الإضافى جنس لخمسة أنواع- الجنس و النوع و الفصل و الخاصة و العرض و يراد بهذه الأمور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها و من معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافية و لأجل ذلک كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس إليها و صار كالجنس الطبيعى و كل من الخمسة نوعا لها و إن لم يكن بالقياس إلى أفراد طبيعة موضوعة كذلک بل كان جنسا أو فصلا أو غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين أخصين تحت أعم واحد.

و إذا قيل إن النوع مندرج تحت الجنس و إن الفصل و الجنس داخلان فى ماهية- ما عنى به أن وصف النوعية تحت وصف الجنسية و لا أن مفهوم الفصل و الجنس داخل فى ماهية النوع أو فى وصف النوعية بل عنوا بذلک أن موضوع النوعية أى النوع الطبيعى- مندرج تحت معروض الجنسية أو يدخل فى ماهيته إذا كانت مركبة طبيعية جنسية أى ماهية موصوفة بأنه جنس.

و كذا الكلام فى الفصل و دخوله فى النوع و أما الأوصاف الخمسة فكلها أنواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو الكلى بما هو كلى و حمل الجنس عليه حمل عارض إضافى على معروضه و لكن حمل الكلية على الجنسية حمل مقوم جنسى على متقوم به.

فهذه اعتبارات لطيفة دقيقة لا بد من تفطن لها لأن الجهل بها و الإغفال عنها يوجب الغلط كثيرا فإن الكلى مثلا قد يراد به نفس الطبيعة التى من شأنها أن يعقل عنها صورة تعرض لها الكلية و قد يعنى به الطبيعة التى تعرض لها الكلية و قد يعنى به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين و قد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها أنها لو قارنت نفسها لا هذه المادة و الأعراض بل تلک المادة و الأعراض لكان ذلک الشخص الآخر و هذه المعانى كلها غير الكلى بالمعنى المنطقى.

و القوم اتفقوا على وجود المعنى الأول و الثانى و الرابع منها فى الأعيان

---

[66] (1) أي الأول بحسب ذكر أقسام الكلي و هو العارض و كذا الثاني و هو المعروض و الثالث هو المجموع المركب من العارض و المعروض و قوله مقولة أي مقولة من المقولات العشر فإن المعروض واحد منها فتدبر، إسماعيل ره

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة ؛ ج4 ؛ ص213

و اختلفوا فی وجود المعنی الثالث

و هو الصور المفارقة الأفلاطونیة و قد سبق منا أن الکلی الطبیعی غیر موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص- و قد أحکمنا أیضا البنیان الأفلاطونی و شیدنا قواعد ذلک بعد الاندراس.

و من جملة أقسام المضاف الکل و الجزء و إضافتهما غیر إضافة الکلی و الجزئی- و الفرق بینهما و بین هذین من وجوه- أحدها أن الکل من حیث هو کل موجود فی الخارج و أما الکلی من حیث هو کلی فلا وجود له إلا فی الذهن.

و الثانی أن الکل یعد بأجزائه و الکلی لا یعد بجزئیاته.

الثالث أن الکلی قد یکون مقوما للجزئی و الکل یکون متقوما بالجزء.

الرابع أن طبیعة الکل لا یصیر هو الجزء و أما طبیعة الکلی فإنها تصیر بعینها جزئیة مثل الإنسان فإنه صار عین هذا الإنسان.

و الخامس أن الکل لا یکون کلا بکل جزء منه وحده و الکلی کلی بکل جزئی وحده لأنه محمول علیه.

السادس أن أجزاء الکل محصورة غیر متناهیة و جزئیات الکلی غیر متناهیة.

و من جملة أقسام الإضافات و التام و الناقص و المکتفی و فوق التمام فالتام هو الذی یحصل له جمیع ما ینبغی أن یکون حاصلا له و هو الکامل أیضا و هو المقول علی أشیاء کثیرة.

فتارة یقال للعدد إنه تام إذا کان جمیع ما ینبغی أن یوجد لشیء من العدد- یکون قد حصل له و الجمهور لا یطلقون علی عدد هو أقل من الثلاثه أنه تام و کون الثلاثة تامة لأن لها مبدأ و وسطا و نهایة و العلة فی ذلک

---

[67] 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.

أنه لا شيء من الأعداد يمكن أن يكون تاما فى عدديته إذ يوجد فى عدد أزيد منه ما ليس فيه بل إنما يكون تاما فى العشرية أو فى الخمسية.

و أما من حيث هو مبدأ و منتهى يكون ناقصا من جهة أنه ليس بينهما ما من شأنه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 214

أن يكون بينهما و هو الواسطة و قس على ذلک سائر الأقسام و هو أن يوجد المبدأ و الواسطة فقط أو العكس و لا واسطة ثم من المحال أن يكون مبدئان فى الأعداد- ليس أحدهما واسطة بوجه إلا لعددين و كذا القول فى المنتهى.

و أما الوسائط فقد يجوز أن يكون كثيرا لأن جملتها فى أنها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فإذا حصول البداية و النهاية و التوسط غاية التمام و أقل عدد يوجد فيه ذلک هو الثلاثة.

فهذه حكاية ما ذكره الشيخ فى الشفاء و تارة يقال تامة للمقادير كما يقال- فلأن تام القامة إذا كانت محدودة بما يليق بأمثاله إذ المقادير لا تعرف إلا بالتحديد الذى يلزمه التقدير و تارة يقال للكيفيات و القوى إنها تامة مثل أن يقال هذا تام القوة و تام الحس و تام العلم و تارة يقال تمام فى اصطلاح الحكماء و يريدون به أن يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل و ربما يشترطون فى ذلک أن يكون وجوده و كمالات وجوده له من نفسه لا من غيره.

و إذا كان مع ذلک مبدأ لكمالات غيره فهو فوق التمام لأن فيه الوجود الذى ينبغى له بكماله و قد فضل عنه وجود غيره أيضا و ليس فى الموجودات شيء بهذه الصفة إلا واجب الوجود.

و أما العقول فهى تامة بالتفسير الأول و غير تامة بالتفسير الثانى فإن الممكنات الفاقرات الهويات معدومة فى حدود ذواتها و أما الذى دون التمام فهو قسمان- أحدهما المكتفى و هو الذى أعطى ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التى للسماويات فإنها أبدا فى اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها إلى مكمل خارجى- كالمعلم البشرة فينا بل مكملها و معلمها و مخرجها من القوة إلى الفعل جوهر عقلى فياض غير مباين الوجود لوجوداتها و كذلک حال نفوس الأنبياء ع- لأنهم أيضا مكتفون حيث أعطاهم الله ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم و قرباتهم من الله

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 215

كما ستعرف جميع ذلک فی مواضعه و الآخر الناقص و هو الذی یحتاج إلی أمر خارج- یمده بالکمال مثل الأشیاء التی تکون فی الکون و الفساد.

و الفرق بین التام و بین الکل و الجمیع بالاعتبار فإنها متقاربة المعانی و ذلک بأن التام لیس من شرطه أن یحیط بکثرة بالفعل و لا بالقوة مثل کون البارئ تاما و الکل و الجمیع من شرطهما ذلک.

و أما التمام و الکل فیما فیه کثرة فهما متحدان فی الموضوع و الفرق بأنه بالقیاس إلی الکثرة الموجودة المحصورة فیه کل و بالقیاس إلی ما یبقی شیء خارجا عنه تام.

فإن قلت فما معنی قول بعض أساطین الحکمة و التحقیق أن البارئ کل الأشیاء و قد تقرر أن کون الشیء کلا لا بد فیه من حضور کثرة فی ذاته.

قلت ذلک معنی غامض حق یلزم من بساطته و أحدیته أن یکون بحیث لم یکن حقیقة من الحقائق خارجا من ذاته بذاته و مع کونه کل الأشیاء لا یوجد فیه شیء من الأشیاء حتی یکون هناک کثرة لا بالفعل و لا بالقوة

المقالة الثانیة فی بقیة المقولات و فیه فصول

فصل (1) فی حقیقة الأین

عرف الأین بأنه هو کون الشیء حاصلا فی مکانه و ینبغی أن لا یکون نفس نسبة الشیء إلی مکانه و إلا لکان نوعا من مقولة المضاف بل أمرا و هیئة یعرض له الإضافة إلی مکانه.

و ربما قیل کما أن السواد له ماهیة و إضافة المحل عرض لمهیته فکذلک الأین له ماهیة و کونه فی المکان إضافة عارضة[68] لها و هو لیس بشیء فإن کون الشیء

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 216

فی المکان لیس ککون السواد فی المحل فان وجود السواد بعینه هو وجوده فی المحل لا أمر زائد علی وجوده و إن لم یکن عین مهیته لکن زیادة الوجود علی الماهیة إنما هی بحسب التصور لا بحسب الواقع و هذا بخلاف کون الشیء فی المکان فإنه لا بد أن یکون هذا الکون فی المکان أمرا زائدا علی وجوده فی نفسه

[68] (1) الإضافة إلی المکان لیس عارضا لمهیة الأین بل إنما تعرض للجسم بسبب ماهیة الأین فإضافة الجسم إلی المکان زائد علی وجوده في نفسه بخلاف إضافة السواد إلی الجسم فإنه عین وجود السواد في نفسه نعم إضافة الأین إلی الجسم کإضافة السواد إلی الجسم فافهم، إسماعیل ره

و إلا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسمانى و لكان قد بطل وجوده فى نفسه عند مفارقة مكانه- و حصل له وجود آخر و لصار المعدوم بعينه معادا فليس كون الشيء فى المكان كونه فى الأعيان فإن كونه فى الأعيان نفس وجوده و لو كان كونه فى المكان وجودا له لكان كونه فى الزمان أيضا وجودا له فكان لشيء واحد وجودات كثيرة.

أقول و يمكن أن يقال إن الشيء الجسمانى كونه فى المكان المطلق أو فى الزمان مطلقا و إن كان هو بعينه نحو وجوده الخاص به لا أمرا زائدا عليه إلا أن كونه فى مكان معين أو زمان معين أمر زائد على وجوده فى نفسه فذلک الأمر الزائد نسميه الأين أو المتى و كل منهما غير نفس الإضافة لأن المراد منه مبدء إضافة المكان أو الزمان.

و قد استدل صاحب المباحث على أن الكون فى المكان ليس هو بعينه الكون فى الأعيان الذى هو الوجود بوجه آخر و هو أن الوجود وصف مشترک فى الموجودات كلها فلو كان حقيقة الوجود فى الأعيان هو الكون فى المكان لكانت الموجودات كلها كائنة فى المكان و حيث لم يكن كذلک علمنا أن كون الشيء فى المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء فى نفسه.

أقول هو منقوض بكل من الموجودات المخصوصة لجريان ما ذكره فيه فيلزم عليه مما ذكره أن يكون كون الجسم ماديا و كون العقل مفارقا و كون الحيوان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 217

حساسا بأمور زائدة على نفس وجودها و ليس كذلک.

و دفع ما ذكره بأن الوجود المطلق الكلى كما مر مرارا أمر مشكک عرضى لأفراده و ليس لحقيقة الوجود طبيعة كلية نوعية أو جنسية مشتركة بين جميع أفراد الوجود

فصل (2) فى تقسيم الأين

و هو من طريقين أحدهما إن من الأين ما هو أول حقيقى و منه ما هو ثان غير حقيقى.

فالأول كون الشيء فى مكانه الخاص به الذى لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء فى الكوز.

و الثانی كما يقال فلان فی البيت فإن البيت يسعه و غيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده و أبعد منه كونه فی الدار و بعده البلد ثم العراق مثلا ثم الإقليم ثم المعمورة ثم عالم العناصر ثم العالم الجسمانی باعتبار أن يحويه المحدد للجهات و هذا هو الغاية فإن كون الشیء فی العالم مطلقا ليس بأين أصلا.

الطريق الثانی إن الأين منه جنسی و هو الكون فی المكان و منه نوعی و هو الكون فی الهواء أو الماء أو فوق أو تحت و منه شخصی ككون هذا الشخص فی هذا الوقت فی مكانه الحقيقی و قد يقال إنه لا بد لكل أين شخص حقيقی من صفة قائمة بالمتمكن هی علة ذلك الأين.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأن هذا باطل لأن تلك الصفة إما أن يكون ممكن الحصول فی المتمكن عند ما لا يكون فی مكانه الحقيقی المعين أو لا يكون- فإن أمكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الكون فی المكان المعين و إلا لزم تخلف المعلول عن علته و إن لم يكن فحينئذ يتوقف حصولها فی المتمكن على حصوله

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 218

فی ذلك المكان المعين فلو توقف الحصول فی ذلك المكان على حصول تلك الصفة فيه لزم الدور و هو محال.

أقول فيه نظر من وجهين أحدهما إن تلك الصفة يمكن أن يكون جزء من العلة أو معدا أو شرطا فلا يلزم مقارنتها للمعلول على وجه الضرورة.

و ثانيهما إن حصول تلك الصفة و إن لم يتحقق إلا عند كون المتمكن فی مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية المقارنة لا بحسب السببية و التقدم و الفرق بين المعنيين كالفرق بين القضية المشروطة ما دام الوصف و المشروطة بشرط الوصف- و الثانية أخص من الأولى و الأعم لا يستلزم الأخص فإن كل كاتب يحتاج إلى حركة الأصابع فی وقت الكتابة و تلك الحركة ضرورية على ذلك الوقت بأسبابها المؤدية إليها فی ذلك الزمان و ليس أن الكتابة أوجبت تلك الحركة بل العكس أولى فإن وجود تلك الحركة يقتضی وجود الكتابة فی الخارج

فصل (3) فی تتمة أحوال الأين

فمنها أنه يعرض له التضاد

فإن الكون فی المكان الذی عند المحيط هو مقابل للكون الذی عند المركز و هما أمران وجوديان بينهما غاية التخالف و لا يجتمعان فی موضوع واحد فی آن واحد و صح تعاقبهما عليه فهما متضادان.

و منها أنه يقبل الأشد و الأضعف

لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الأين- فإن كون الشیء فی مكانه لا يكون أشد من كون شیء آخر فی مكانه لأن مفهوم الحصول فی المكان لا يقبل الشدة و الضعف بل إنما يقبل الجسمان الأشد و الأضعف بحسب طبيعة نوعية لمكانها كالفوق أو التحت أو فيهما [غيرهما] كالجسمين إذا كانا فی الفوق و أحدهما أعلى من الآخر أی كان أقرب إلى الحد الذی هو المحيط فهو أشد فوقية من الآخر.

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 219

فقد ثبت من هذا أن الأشد و الأنقص لم يتطرق إلى نفس الأين بما هو أين- بل إلى نوع منه و هو الفوق أو التحت و لكن ليس كما زعمه صاحب المباحث أن ذلک الأشد و الأضعف إنما هو فی إضافة عارضة للأين و هو الفوقية و التحتية لما مر من أن الإضافة ليست قابلة للأشد و الأضعف لذاتها

فصل (4) فی حقيقة متى و أنواعه

من جملة ما عد من المقولات متى

و هو كون الشیء فی زمان واحد أو فی حد منه فإن كثيرا من الأشياء يقع فی أطراف الأزمنة و لا يقع فی الأزمنة مع أنه يسئل عنها بمتى كالوصولات و المماسات و سائر الأشياء الواقعة لوقوعها فی أمر له تعلق ما بالزمان[٦٩] و حال هذا الكون بعينه حال ما قبله و أمر متى العام و الخاص باعتبار كون الشیء فی زمان مطلق أو زمان خاص أو [زمان] شخص.

فمنه ما هو متى حقيقی

و هو كون الشیء له زمان مطابق له لا يفضل عنه-

و منه ما هو ثان غير حقيقی

---

[69] (1) في أن نفس النسبة إلى الزمان أو حد منه أو ما يتعلق به ليس متى بل المتى أمر أو هيئة يعرض لأجله هذه الإضافة للشيء الزماني، إسماعيل ره

و هو كون هذه الحركة الواقعة فى ساعة مثلا فى أول اليوم أو فى الشهر أو فى السنة أو فى القرن أو فى زمان الإسلام أو فى الزمان مطلقا على قياس ما مر فى الأين و الفرق بين البابين أن الزمان الحقيقى الواحد يشترك فيه الكثيرون.

و أما المكان الحقيقى الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل و ليس بسديد فإن عدم الشركة فى المكان الحقيقى إنما يصح القول به مع وحدة الزمان حقيقة فكذلك مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة فى الزمان الحقيقى فكما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 220

أن لكل متمكن أينا يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه و لا تكون مشتركة بينه و بين غيره و لذا قيل لكل من الزمان و المكان أسوة بالآخر.

ثم قالوا إن الأمور التى لها متى بالذات هى الحركات و المتحركات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها و جواهرها فى الزمان بالعرض.

أقول إن وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة فذلك كون تدريجى يطابق الزمان و كذا بعض الكميات و الكيفيات و الأوضاع و الأيون التدريجية الوجود لها أكوان تدريجية و الحركة عبارة عن تدريج واقع فى الكون لا الكون التدريجى فهى معنى نسبى إضافى و قد مر أن المعنى الإضافى لا يوصف بالزيادة و النقصان و الأشد و الأنقص إلا بالعرض فالمتى إنما يلحق أولا و بالذات لتلك الأكوان و الوجودات- و ثانيا لمهياتها و أما الحركة فلا تدريج لها بل هى عين التدريج فلا متى لها بالذات بل بالعرض.

و اعلم أن من اقتصر فى تعريف الزمان أنه مقدار الحركة من جهة التقدم و التأخر فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا التعريف أن يكون مقدار كل حركة فى العالم العنصرى أيضا زمانا بنفسه فيحتاج إلى التقييد بأمر آخر و هو أن يوجد فى الحد مقدار حركة الفلك أو حركة لا تنقطع أو أظهر الحركات أو أسرعها أو أشدها

فصل (5) فى الوضع

و هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة فى الجهات المختلفة

كالقيام و القعود و ليس هو النسبة و ذلك لأن النسبة و إن كانت واقعة بين أجزائه لكنها من باب الإضافة كالجوار و نحوه بل كون الجسم بحيث يكون لأجزائه هذه النسب

هو الوضع كما مر.

و قد مرت الإشارة أيضا إلى أن هذا الوضع ليس الوضع الذى يوجد فى النقطة و هو كون الشيء مشارا إليه بالحس و ليس الوضع المذكور فى الكم- فإن هذا الوضع يعتبر فيه نسب الأجزاء إلى الحاوى و المحوى و الجهات الخارجة و الوضع المذكور فى تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلک و لكن الذى ذكروا فيه من كون الشيء بحيث يشار إليه أنه أين هو مما يتصل[70] به اتصالا ثابتا لا يخلو عن خلط- فإن هذا الأين لو كان أينا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى و الذى هو نفس المقولة فإن الأجزاء ليس لها أين بالفعل و ليست أيونها مما ينضاف بعضها إلى بعض- على وجه يقال لبعض منها أنها أين هى من الآخر.

و لو فرق بينهما بأن أحدهما للمقدار و الآخر للجسم الطبيعى فنقول إن الجسم الطبيعى إنما يلحق الوضع إليه بتوسط المقدار التعليمى و لو لا عروض المقدار لم يصح له فرض التجزى و القسمة المقدارية كما بين فى باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان بتوسط المقدار.

و الحق عندنا أنه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذى من خواص الجسم و الوضع الذى يوجد فى الكم و أطرافه لأن مجرد كون الشيء كما أو مقدارا متصلا لا يكفى لقبوله الإشارة الحسية بأنه هاهنا أو هناک أو فى الفوق أو فى التحت أو جهة من جهات إنما ذلک شأن الكم الاتصالى مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات- و الحركات و الاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل الإشارة الحسية بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا و أطلقوا الحس و أرادوا ما يقابل العقل فالنقطة و الخط و السطح و الثخن كلها ليس شيء منها فى ذاته واقعة فى جهة من الجهات و لا للحس إليها إشارة

إلا مع المادة بأن كان وجوده فى المادة مصححا لقبوله للإشارة و الجهة و الانقسام و غير ذلک فإن المقدار إذا فرض مجردا عن المادة كما فى الخيال كان ذا نهاية مقدارية و ذا أجزاء لها هيئة اتصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يقال لكل منها أين هو من صاحبه و يتصور له أيضا شكل من غير أن يكون للشكل أين.

و له أيضا سطوح و خطوط لها أوضاع بمعنى آخر و للخط نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الإشارة الحسية.

---

[70] (1) اعتبار الاتصال لإخراج العدد و اعتبار كونه ثابتا و قارا لإخراج الزمان فإن الكم الذي له وضع هو الخط و السطح و الجسم التعليمي، إسماعيل ره

و بالجملة فكما للعقل إشارة و للحس إشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية إشارة إلى المقادير و أطرافها غير تينک الإشارتين و للعقل وضع يختص بالعقليات و الكليات و للخيال وضع يوجد للأشباح الإدراكية و للحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطة أو للمقدار المنقسم فى بعض الجهات لا كلها أو فى الجسم المنقسم فى جميع الجهات- و الوضع الذى هو من المقولة هو هذا المعنى الأخير و كذا الوضع الذى جزء المقولة- لا يوجد إلا فى عوارض المادة.

فإن النقطة ما لم تقع فى هذا العالم لم يكن قابلا للإشارة الحسية و الخط و السطح ما لم يقعا فى المادة القابلة لم يكن أجزاؤهما بحيث يصح أن يقال يعرض لبعض منها بالقياس إلى بعض أين هو من الآخر.

ثم الوضع قد يكون بالطبع و قد يكون لا بالطبع

و قد يكون بالفعل و قد يكون بالقوة- و الذى بالطبع و بالفعل كوضع الأرض من الفلک فإن حيزيهما متمايزان بالفعل و أما الذى بالفعل و ليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فإن الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا طبيعيا و أما الذى بالقوة كما يتوهم قرب دائرة الرحى إلى قطبها و نسبته إلى دائرة القطب ليست بالفعل إذ لا دائرة بالفعل فلا وضع إلا بالتوهم أو بالقوة و الوضع مما يقع فيه التضاد و الشدة و الضعف.

أما التضاد فكون الإنسان رأسه إلى السماء و رجله إلى الأرض مضادا لوضعه إذا صار معكوسا و الوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير أن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 223

يجتمعا فيه و بينهما غاية الخلاف و كذا الحال فى الاستلقاء و الانبطاح.

و أما الشدة فكالأشد انتصابا أو الأكثر انحناء.

فإن قلت أ ليس قد مر فى مباحث الكيف المختص بالكم أنه لا يقبل التضاد و لا الشدة و حكمتم بأن استدارة الخط أو تحديب السطح لا يشتد و لا يضعف فهاهنا كيف يحكمون بأن الاستقامة و الانحناء يقبلان التفاوت مع أن هذه الصفات لا يعرض أولا إلا للمقادير.

أقول نسبة هذه الاستقامة و الانحناء و أمثالها إلى المذكور هناک كنسبة هذا الوضع الذى هو المقولة إلى تلک الأوضاع فالمستدير مثلا إذا كان مجردا عن المادة- لا يمكن أن يصير أشد استداره مع بقاء الموضوع إذ لا مادة هناک حتى يقبل التبدل- بخلاف ما إذا وقع شىء من الاستدارة و الانحناء أو غيرهما فى مادة مخصوصة

لأنه يصير حينئذ واقعا تحت مقولة الوضع و يقبل التضاد و الشدة و الضعف و غير ذلک فالانحناء الطبيعی يقبل الأشد دون التعليمی و هذا من مقولة الوضع دون ذلک.

فاعلم هذا فإنه شیء يغفل عنه الأكثرون

فصل (6) فی الجدة

و مما عد فی المقولات الجدة و الملک و هو هيئة تحصل بسبب كون جسم فی محيط بكله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح و التقمص و التعمم و التختم و التنعل- و ينقسم إلى طبيعی كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه و غير طبيعی كالتسلح و التقمص- و قد يعبر عن الملک بمقولة له فمنه طبيعی ككون القوى للنفس و منه اعتبار خارجی ككون الفرس لزيد ففی الحقيقة الملک يخالف هذا الاصطلاح فإن هذا من مقولة المضاف لا غير

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 224

فصل (7) فی مقولتی أن يفعل و أن ينفعل

أما الأول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه أثر فی غيره غير قار الذات ما دام السلوک فی هذا التأثير التجددی كالتسخين ما دام يسخن و التبريد ما دام يبرد.

و أما الثانی فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثيرا غير قار الذات ما دام كونه كذلک مثل التسخن و التسود.

فإذا فرغ الفاعل من فعله أو المنفعل من انفعاله و بالجملة عن النسبة التی بينهما من تجدد التأثير و التأثر لا يقال إن هذا محرک و ذاک متحرک و ينتهی التسخن إلى السخونة القارة- و التسود إلى السواد القار فالتعبير عنهما بأن يفعل دون الفعل و بأن ينفعل دون الانفعال لأجل أن الفعل و الانفعال قد يقالان للإيجاد بلا حركة و للقبول بلا تجدد ككون البارئ فاعلا للعالم و كون العالم منفعلا عنه و ليس فی ذلک حركة لا فی جانب الفاعل و لا فی جانب القابل[71] بل وجود يستتبع وجودا و يعرض لهما إضافة فقط فالفاعل و المنفعل بذلک المعنى إضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعين تحت الزمان.

---

[71] (1) أي من حيث المفهوم و أما من حيث الحقيقة فواجب فيضه الذي هو رحمة للعالمين و يقال له المشية و الرحمة الواسعة و الحق المخلوق به و النفس الرحماني إلى غير ذلك من الألقاب فافهم، إسماعيل ره

و أما الحالة التی تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحریکه و للمنفعل عند انقطاع تحرکه کالقطع فی نهایة الحرکة و احتراق الثوب بعد استقراره فهل تکونان من هذین البابین أم لا.

فنقول هما من حیث تخصیصهما بأنهما فی نهایة الحرکتین یصح عدهما من هاتین المقولتین و کذا الحال فی جمیع ما یقع فی حدود الحرکة و أطرافها الدفعیة- و إذا لم یعتبر تخصیصهما کذلک فلیسا من المقولتین و قد یعرض فی هاتین المقولتین

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 225

التضاد و الاشتداد.

و أما التضاد فالتبییض ضد التسوید و التسخین ضد التبرید کما أن البیاض ضد السواد و السخونة ضد البرودة.

و أما الاشتداد فإن من الاسوداد الذی هو فی السلوک إلی غایة ما هو أقرب إلی الاسوداد الذی هو فی الغایة من اسوداد آخر و کذلک قد یکون بعض التسوید- أسرع وصولا إلی الغایة من بعض آخر منهما [منه] و هذا الاشتداد و التناقص غیر الشدة و النقص اللذین فی الکیف کالسواد فإنهما لیسا بالقیاس إلی السواد نفسه بل بالقیاس إلی الاسوداد الذی هو عبارة عن الحرکة إلی السواد فإن السلوک إلی السواد غیر السواد هذا ما قیل.

و اعلم أن وجود کل منهما فی الخارج لیس عبارة عن نفس السلوک إلی مرتبة- فإنه بعینه معنی الحرکة و لا أیضا وجود کل منهما وجود المقولة التی یقع بها التحریک و التحرک کالکیف مثل السواد و الکم مثل مقدار الجسم النامی أو الوضع کالجلوس و الانتصاب و لا غیر ذلک بل وجودهما عبارة عن وجود شیء من هذه المقولات ما دام یؤثر أو یتأثر فوجود السواد أو السخونة مثلا من حیث إنه سواد من باب مقولة الکیف و وجود کل منهما من حیث کونه تدریجیا یحصل منه تدریجی آخر أو یحصل من تدریجی آخر هو من مقولة أن یفعل أو أن ینفعل.

و أما نفس سلوکه التدریجی أی خروجه من القوة إلی الفعل سواء کان فی جانب الفاعل أو فی جانب المنفعل فهو عین الحرکة لا غیر فقد ثبت نحو وجودهما فی الخارج و عرضیتهما

فصل (8) فی دفع ما أورد علی موجودیتهما

و قال صاحب المباحث فی هذا المقام عندی أن تأثیر الشیء فی الشیء یستحیل أن

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 226

يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات المؤثر و ذات الأثر و كذا تأثر الشيء عن الشيء و هو قابليته- يستحيل أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات القابل و ذات المقبول.

أما التأثير فلو كان أمرا ثبوتيا لكان من جملة الأمور التى لا بد لوجودها من مؤثر أيضا فيكون تأثير ذلک المؤثر[٧٢] فى ذلک التأثير زائدا عليه فننقل الكلام إليه و يفضى إلى التسلسل و هو محال و بتقدير أن لا يكون محالا فالإلزام حاصل و ذلک لأنه إذا كان بين كل مؤثر و أثر واسطة هى التأثير حتى فرضت أمور غير متناهية مترتبة فلا يخلو إما أن يكون تلک الأمور متلاقية أو لا يكون شيء منها متلاقية.

فإن تلاقت بمعنى أن يفرض مؤثر و متأثر لا يتخللهما ثالث فحينئذ وجد مؤثر- لا يكون تأثيره زائدا على ذاته و ذات أثره فحينئذ لا يكون تأثير الأول فى الثانى زائدا عليهما و لا تأثير الثانى فى الثالث و الثالث فى الرابع و هكذا أمور زائدة على ذواتها و ذوات آثارها.

و إن لم يتلاق بمعنى أن لا يوجد هناک أمران لا يتخللهما ثالث فهذا نفى للمؤثرية إذ لم يوجد هناک ما يكون ذاته مؤثرا فى ذات آخر و أما القابلية فلو كانت ثبوتية يجرى الكلام بعينه فيه و يعود التسلسل و المحذور بعينهما.

قال فهذا برهان قاطع على أن المؤثرية و المتأثرية لا يجوز أن يكونا وصفين ثبوتيين و ستعرف فى باب العلل أن المؤثرية لو كانت وصفا ثبوتيا يلزم نفى الواجب الوجود تعالى شأنه انتهى ما ذكره تلخيصا.

أقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض أصول الحكمة كمسألة الوجود و زيادته على الماهية و أن لكل ماهية نحوا خاصا من الوجود و الماهيات كما أنها متخالفة بالمعنى و المفهوم كذلک متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 227

بوجود الآخر ضربا من الاتحاد و موجودية كل ماهية أو معنى فى الخارج عبارة عن صدق حده على شيء فى الخارج كما ذكره الشيخ فى إثبات نحو وجود المضاف فى الخارج بأنه فى الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة أى كونه بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر.

---

[72] (1) أقول الفاعل مؤثر في المنفعل بفعله و مؤثر في فعله بذاته لا بفعل آخر و أشير إلى هذا المعنى ما وقع من الحديث
\iٌ: خلق الأشياء بالمشية و خلق المشية بنفسها\E
فلا إشكال فافهم، إسماعيل ره

إذا تقرر ذلک فنقول کما أن کثیرا من الموجودات یصدق علیها حد الجوهر- أو الکم أو الکیف و غیرهما و کذا حدود أنواعها کحد الفلک أو الحیوان أو السواد أو السطح أو غیر ذلک فیجزم بوجود هذه المقولات و أجناسها و أنواعها فکذلک یوجد فی الخارج أمور کثیرة یحمل علی بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتین المقولتین و علی بعض حد الأخری فیکون کل منهما من الموجودات الخارجیة- دون الموهومات التی لا وجود لها فی العین و دون المعانی المنطقیة کالکلیة و الجزئیة- و مفهوم النوع و الجنس و الفصل و غیرها من المعقولات الثانیة التی شرط عروضها کون الموضوع متعینا فی الذهن و دون السلوب و المعانی السلبیة.

و ذلک لأنه لا معنی لوجود شیء فی الخارج إلا کونه بحیث یصدق معناه علی شیء صدقا خارجیا کما فی محمولات القضایا الخارجیة.

و أما الکلام فی أن وجودهما هل هو زائد علی وجود ذات المؤثر و ذات المتأثر- لیکونا من الأعراض أو لا فیکونا من الجواهر فذلک مطلب آخر.

و لک أن تقول فی بیان عرضیتهما بأن لکل من المؤثر و المتأثر علی الوجه المذکور ماهیة أخری و لها حد آخر غیر کونه فاعلا أو منفعلا فإن السواد یمکن وجود نوعه فی سواد لا یشتد أی لا یتحرک فی سواديته فیکون اسوداده بأمر زائد علی سواديته و کذا للتسخین وجود غیر تدریجی یتحقق نوع السخونة فیه فکون السخونة مؤثرة فی شیء علی التدریج أمر زائد علی وجود السخونة.

و أما قوله لو کان التأثیر أمرا ثبوتیا لکان من جملة الأمور التی لا بد لوجودها من مؤثر.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 228

فنقول إن بعض الصفات و إن احتاجت إلی مؤثر لکن لا یحتاج إلی مؤثر جدید غیر جاعل موصوفاتها فإن الجعل کما لا یتخلل بین الذات و الذاتیات فلا یتخلل أیضا بین وجود الملزوم و وجود لازمة فإن الجاعل کما لا یجعل النار جوهرا بعد جعلها موجودة فکذلک لا یجعلها حارة بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعینه جعل حرارتها علی وجه التبعیة مع أن وجود الحرارة غیر وجود الناریة لأن النار جوهر و الحرارة عرض فکذا الحال فیما نحن فیه.

فنقول التأثیر التجددی و إن کان أمرا موجودا فی الخارج لکن من لوازم هویة بعض أفراد المقولات فالحرارة المسخنة مثلا قد لا یکون کونها مسخنة أمرا زائدا علی وجود ذاتها الشخصیة و إن کان زائدا علی ماهیتها ثم علی تقدیر زیادتها علی ذاتها الشخصیة قد لا یکون مفتقرا إلی جاعل آخر غیر جاعل الذات بل و لا إلی

جعل آخر غير جعل الذات لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية و لازم الهوية كلازم الماهية غير مفتقر إلى جعل مستأنف غير جعل تلك الهوية فثبت أن كون التأثير التجددى- موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج إلى تأثير آخر و لا إلى مؤثر آخر.

و كذا قوله فيكون تأثير المؤثر فى ذلك التأثير زائدا عليه غير مسلم إذ لا يلزم من كون التأثير التجددى الذى هو من مقولة أن يفعل أمرا زائدا على ذات المؤثر أن يكون التأثير الإبداعى أمرا زائدا على ذات الفاعل فى الخارج بل هو بعينه إضافة الفاعلية و الإبداع و وجود الإضافات قد علمت أنها غير مستقلة فى الخارج

الفن الرابع فى البحث عن أحكام الجواهر و أقسامها الأولية

فإنها من عوارض الموجود بما هو موجود فحرى بها أن يذكر فى العلم الكلى الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر إلى خصوصيات الأشياء و فيها مقدمة و مطالب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 229

أما المقدمة ففى بيان ماهية الجوهر و العرض و أحوالهما الكلية و فيها فصول

فصل (1) فى تحقيق ماهيتهما

اعلم أن مفهومات الأشياء بعضها موجودة بالذات و بعضها موجودة بالعرض.

فمثال الأول قولنا الإنسان حيوان فإن الوجود المنسوب إلى الإنسان بعينه منسوب إلى الحيوان الذى يحمل عليه بالحقيقة.

و مثال الثانى زيد أعمى و زيد أبيض فإن الوجود المنسوب إلى زيد بعينه- ليس منسوبا إلى العمى و البياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدميا أو وجوديا و تلك العلاقة أن يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه أو قائما به فالموجود فى القسم الثانى هو الموضوع و لكن نسب وجوده إلى المحمول بالعرض و هذا النحو من الموجودية غير محدود فلنعرض عنه و نشتغل بالموجود بالذات.

فنقول قد علمت أن كل موجود إما أن يصح أن يقال إن إنيته ماهيته بمعنى أن لا ماهية له إلا الوجود الصرف الذى لا أتم منه أو لا يصح فالأول قد سلف بعض أحكامه بحسب المفهوم و سيأتى البحث عن بيان وجوده و أوصافه الكمالية و أحكامه الوجودية- و كلامنا الآن فيما وجوده غير ماهيته بالمعنى الذى سلف منا ذكره

أی لیس وجوده بذاته بل بغیره فأقدم أقسام هذه الموجودات هو الجوهر و ذلک لأن هذا الموجود- لا یخلو إما أن یکون فی محل أو لا یکون و المراد من کون الشیء فی المحل أن یکون وجوده فی شیء آخر لا کجزء منه مجامعا معه لا یجوز مفارقته عنه.

و قد أشکل علی القوم هاهنا تفسیر کون الشیء فی محل و استصعبوه لما فی لفظة فی من الاشتراک و التشابه بین معانی کثیرة کما نقول فی الزمان و فی المکان و فی الذهن و فی الخارج و فی الغایة و فی الکل و فی الأجزاء و فی العام و فی الخصب و فی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 230

الراحة و فی اللفظ فلا اشتراک لها فی معنی واحد یجمع الکل و لیست نفس الإضافة مما یصلح أن یکون مراده بلفظة فی و إلا لصدقت علی معنی مع و من و علی و غیرها من المعانی الحرفیة و لصدقت علی الأبوة و البنوة و غیرهما.

و تخصیص الإضافة بعدم الاستقلال بالمفهومیة و غیره و إن أخرج المعانی الاسمیة- إلا أن الخصوصیة الواحدة منها لا تبلغ فی النزول و تقلیل الشرکاء إلی حیث یشمل المعانی المستعملة فیها لفظة فی و یخرج الأغیار و کما أن کلا من معنیی متی و الأین- مما یستعمل فیهما لفظة فی و لا یشملهما معنی واحد یخصهما بل لکل منها خصوصیة یدخلها فیما وضع له اللفظ.

فکذا القیاس إذا انضمت معهما أمور أخری یکون علی هذا المنوال.

نعم یمکن أن یقال إن استعمال فی فی کثیر من هذه المواضع علی المجاز التشبیهی ککون الکل فی الأجزاء لکونه عین الجمیع و ککون الجزء فی الکل- فلو کان الکل فی الجزء بالمعنی الذی یکون الجزء فی الکل یلزم اشتمال الشیء علی نفسه و هو أمر مستحیل بداهة.

فإن قلت لفظة فی موضوعة لمعنی الاشتمال و الإحاطة و هو یجمع الکل فیکون اشتراکه معنویا.

قلت الکلام یعود فیما ذکرت جذعا لأنه بعینه معنی الظرفیة و هو مختلف فإن ظرفیة الزمان للحرکة لیست کظرفیة المکان للجسم و کذا کون الشیء فی الحرکة غیر کون الحرکة فی الشیء و الغرض أن کون الشیء فی المحل لیس له معنی محصل شامل للمواضع التی یستعمل فیها و لیس الغرض النظر فی معنی اللفظ بما هو معنی اللفظ لیکون خارجا عن هذا الفن و إن کان المذکور أیضا فضلا علی ما یقصده السالک المستقیم الطریق.

فإذا كان فی المحل اشتراکه لفظیا فکل ما ذکروه من القیود لا یکون فاصلا معنویا و قیدا احترازیا إذ اللفظ المشترک لا یحتاج إلی أمر ممیز معنوی إذ لیس

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 231

فیه معنی واحد جنسی أو عرض عام بل معانی متعددة ینصرف إلی کل منها بقرینة خارجة لفظیة أو معنویة فإن طریق إزالة الشبهة باشتراک الاسم إما بالحد أو بالرسم- أو بنفی المعانی الداخلة تحت الاسم المشترک حتی یدل علی ما یبقی لا من ذاته بل بسلب ما لیس هو مقصودا و إذا کان الحال کذلک فالمذکور فی تعریف الحلول- و هو وجود الشیء فی شیء لا کجزء منه شائعا فیه بالکلیة مع امتناع المفارقة عنه یکون کقرائن للفظة فی المستعملة فی هذا الموضع بالنسبة إلی مواضع الاستعمال- لکونه یقوم مقام الرسم فی القیود المترتبة و الخواص المیزة مع مساهلة ما بأنه لو فرض هاهنا أن المنسوب إلی شیء بفی کان له معنی مشترک بین ذی المحل و غیره- کان المذکور فی التعریف قیودا میزة لذی المحل من حیث هو ذو المحل عن المشارکات فی أمر معنوی فکان یمتاز إما بالشیوع و المجامعة بالکلیة فعن کون الخاص فی العام و کون الشیء فی الزمان و المکان.

و أما بامتناع المفارقة و الانتقال فعن الکون فی المکان أیضا و فی الخصب و غیره و قد عرف معنی فی الشیء هاهنا أی الحلول بتعریفات کثیرة لیس شیء منها خالیا عن الفساد و الخلل.

إما طردا أو عکسا أو کلیهما کقولهم الاختصاص الناعت و کقولهم اختصاص شیء بشیء بحیث یکون أحدهما نعتا و الآخر منعوتا به فانتقض عکسه بالسواد و البیاض و غیرهما إن کان المراد بالنعت الحمل بالمواطاة و طرده بالمکان و الکوکب بل الجسم مطلقا إن کان المراد به الحمل بالاشتقاق.

و ربما تکلف بعضهم بأن المراد غیر الاشتقاق الجعلی و کقولهم إن الحلول کون الشیء ساریا فی شیء بحیث یکون الإشارة إلی أحدهما إشارة إلی الآخر.

ثم زادوا قیدا آخر علیه حین ما ورد النقض فیه بأحوال المجردات عن المادة- بقولهم تحقیقا أو تقدیرا فبقی النقض بالنقطة و الأبوة و غیرها مما لا سرایة فیه- فالتجئوا بنفی وجود هذه الأشیاء عن الخارج و لم ینتبهوا لأن لا اختصاص لهذا الإیراد

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 232

بالأطراف و الحدود الخارجية بل النقض وارد بالخياليات و الوهميات منها.

و قد ذكرنا فی شرح الهداية الأثيرية شطرا من النقوض و الأبحاث الواردة على التعاريف المذكورة للحلول.

و أما الذی ألهمنا الله تعالى من خزائن علمه فی تعريف الحلول هو أن يقال- معناه كون الشیء بحيث وجوده فی نفسه وجوده لشیء آخر على وجه الاتصاف لأن لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى و المبادی العالية حسب ما هو التحقيق- من أن وجود المعلول فی نفسه هو وجوده لموجده.

و هذا التعريف سالم عن النقوض و الإيرادات طردا و عكسا لصدقه على الأعراض و الصور الحالة كلها و كذبه عن سائر الحصولات النسبية التی ليست على وجه الحلول- ككون الجزء فی الكل و الجزئی فی الكلی و كون الشیء فی الزمان و فی المكان- و فی الراحة و فی الخصب و كحصول الفصل للجنس فإن وجوده عين وجود الجنس لا له و كذا حصول الوجود للماهية لأنه نفس وجودها لا وجود شیء لها كما علمت سابقا و بالجملة لا خلل فی هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش و التأمل.

و إذا علمت معنى الحلول هكذا علمت أن الحال مفتقر لا محالة إلى محله- إما فی وجود ذاته الشخصية و قوام ماهيته النوعية لذاتها جميعا أو فی وجود ذاته الشخصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن أن يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالأول يسمى عرضا عند الكل و الثانی يسمى عند المحصلين من المشائين صورة.

فحينئذ نقول لا يجوز أن يكون للمحل افتقار فی وجوده إلى الوجود الشخصی للحال سواء كان عرضا أو صورة و إلا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة و هو دور مستحيل.

فالمحل إما أن يكون مستغنيا عن الحال حقيقة و تشخصا ماهية و وجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل أو يكون مفتقرا فی وجوده الشخصی إلى الوجود المطلق العامی

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 233

للحال بأی تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض و الصورة يشتركان فی أمر يعمهما و هو مفهوم الحال و كذا الموضوع و الهيولى يشتركان فی أمر يعمهما و هو مفهوم المحل و محل الشیء سواء كان ذلک الشیء صورة أو عرضا أو عرضا فی صورة أو عرضا فی عرض إن جاز ذلک لا بد و أن ينتهی آخر الأمر إلى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع فكل عرض مفتقر فی وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أن الجوهر أقدم بالطبع من العرض.

و أما عند أتباع الرواقيين فكل حال عرض و لا شيء من الجوهر بحال لكن بعض الأعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لأنهم جوزوا تركب الجوهر من محل جوهر و حال عرض فليس الجوهر مطلقا متقدما بالطبع على العرض و سيأتي تحقيق هذا المقام من ذى قبل إن شاء الله.

ثم إنهم يفرقون بين الصورة و العرض فرقا اعتباريا لا حقيقيا و كذا بين الموضوع و الهيولى و هو أن كل معنى نوعى سواء كان طبيعيا أو صناعيا إذا كان له تألف ما من حال و محل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب- و الحال يسمى صورة كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزءين لأمر واحد نوعى مطلقا- و ليس من شرط الجزء الصورى عندهم أن يكون محصلا لمحله حتى يكون جوهرا- لكون مقوم الجوهر أولى بالجوهرية منه و لا من شرط الجزء المادى أن يكون مفتقرا إلى الحال فى نحو وجوده النوعى بل المسمى صورة عندهم هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزأ للمركب و كذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع- مع اعتبار كونه جزء للمركب منه و من ما يحله فعلى هذا جميع الأعراض المخصصة و المصنفة يصلح عندهم أن يكون صورا و محالها هيولياتها.

فإذا تقرر تغاير المذهبين و تخالف الاصطلاحين فى هذه المعانى و الأسامى- مع ما سلف من ضوابط الميزان أن رفع العام أو لازمه المساوى أخص من رفع الخاص أو لازمه المساوى و قلنا إن معنى الجوهر أو لازمه المساوى له ما لا يكون فى موضوع.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 234

فنقول اللاكون فى الموضوع أعم من اللاكون فى المحل لما عرفت أن الموضوع أخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجواهر أعم مما يكون فى محل و مما لا يكون فيه إذ كلاهما يندرجان تحت معنى الوجود لا فى موضوع.

و كذا العرض و هو ما يكون فى موضوع يشمل الحال و المحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فيكون أعم من كل منهما بوجه لأن الحال قد يكون عرضا و قد يكون صورة و المحل قد يكون جوهرا و قد يكون عرضا على هذا التقدير.

و إذا ثبت ما ذكرناه فيكون الأقسام الأولية للجوهر على مذهب أولئک القوم خمسه لأنه إما أن يكون فى محل أو لا يكون فيه و الكائن فى المحل هو الصورة المادية و غير الكائن فيه إما أن يكون محلا لشيء يتقوم به أو لا يكون و الأول هو الهيولى- و الثانى لا يخلو إما أن يكون مركبا من الهيولى و الصورة و هو الجسم أو

لا يكون- و حينئذ لا يخلو إما أن يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه و هو النفس أو لا يكون و هو العقل.

و الأجود فى هذا التقسيم أن يقال الجوهر إن كان قابلا للأبعاد الثلاثة فهو الجسم و إلا فإن كان جزء منه هو به بالفعل سواء كان فى جنسه أو فى نوعه فصورة إما امتدادية أو طبيعية أو جزء هو به بالقوة فمادة و إن لم يكن جزء منه فإن كان متصرفا فيه بالمباشرة فنفس و إلا فعقل و ذلک لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر[73] النفسانى الإنسانى مادة للصورة الإدراكية التى يتحصل بها جوهرا آخر كماليا بالفعل من الأنواع المحصلة التى يكون لها نحو آخر من الوجود غير

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 235

الوجود الطبيعى الذى لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية.

و تحقيق ذلک المرام من فضل الله علينا و جوده

فصل (2) فى تعريف العرض

هذا المقصد و إن خرج من التقسيم الذى وقع لذى المحل مطلقا إلا أنا نورد هاهنا ما ذكر فى تعريف العرض اقتداء بالأقدمين.

فنقول العرض هو الموجود فى شىء غير متقوم به

لا كجزء منه و لا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود أربعة فقولنا فى شىء لاستحالة وجود عرض واحد فى شيئين أو ما زاد عليهما.

أما العدد و معنى الكل و البنية و غيرها

فالموضوع فى كل منها من حيث كونه موضوعا له أمر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفى جهة وحدة بها يكون الموضوع واحدا كالعشرية فإن موضوعها مجموع الوحدات التى فيها لا كل واحد و إلا لكانت العشرة عشرات و مجموع الوحدات أمر واحد.

فإن قلت ننقل الكلام فى كيفية عروض تلک الوحدة لها.

---

[73] (1) فيكون ذلك الجوهر مركبا من المادة التي هي النفس و الصورة الإدراكية و ليس جسما و ليس جزؤه صورة مادية و لا هيولى فبه يظهر الخلل في التقسيم الأول و أما على التقسيم الثاني فهذا الجوهر ما دام التعلق نفس و بعده عقل فلا خلل فتأمل، إسماعيل ره

قلنا لا يلزم أن يكون جهة الوحدة نسبتها إلى الموضوع نسبة العرض الخارج بل ربما تكون مقومة لقوام ما اعتبرت هى معه كحال الوجود بالنسبة إلى الماهية و خصوصا على ما ذهبنا إليه كما مر ذكره سابقا من أن لكل شيء وحدة هى بعينها نحو وجوده الخاص الذى به يتحقق ذلك الشيء و قد سبق أيضا أن الوجود ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود لكل شيء صورة ذاته المحصلة به حقيقته الموجودة و بذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التى أعيت أذهان الفضلاء عن حلها كما علمت.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 236

و أما الإضافات و خصوصا المتشابهة الطرفين

كالتجاور و المقاربة و المعية و الأخوة و غيرها فسيجيء أن كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعلية و المعلولية أو القبلية و البعدية أو متماثلين كالتماثل و التجانس مختص بأمر لا يوجد فى صاحبه.

و ربما يتوهم أن قولنا فى شيء لإخراج وجود الكل فى الأجزاء و هو فاسد- لأن وجود الكل فى الأجزاء قول مجازى و إنما هو موجود بحسب نفسه فى نفسه لا فى الأجزاء إذ لو كانت لوجوده نسبة إلى الأجزاء فإما أن يكون وجوده فى كل جزء جزء فيكون كل منهما كلا فيكون حينئذ كلات لا كل واحد و المفروض خلافه هذا محال.

و إما أن يكون فى مجموع الأجزاء و هو أيضا محال لأنه نفس المجموع لا أنه موجود فى المجموع و إلا لكان الشيء موجودا فى نفسه و هو محال إذ لا مغايرة بين الشيء و نفسه فلكل كل صورة تمامية فى أجزائه هى نفس وجود أجزائه جميعا- لا أنه شيء آخر موجود فى أجزائه كما ظن و لا أنه موجود فى واحد واحد كما توهم.

و من هاهنا ينكشف ما حققناه من أن الصورة النوعية للمركب الخارجى هى عين وجود ذلك المركب و أن التركيب اتحادى فيما له مادة و صورة فى الخارج و أن العشرة مثلا صورتها عين جميع الوحدات التى هى مادتها.

فعليك بالتثبت فى هذه الأمور من دون تلعثم و تزلزل و أما قولنا غير متقوم به فاحتراز عن وجود ما يحل فى المادة و تقومها موجودة بالفعل نوعا من الأنواع- فلا جرم لا يكون عرضا بل صورة جوهرية.

اعلم أن صفات الأمور يكون على أقسام

لأن الموصوف إما أن يكون قد استقرت له ذات متقررة بالفعل أم لا يكون.

فعلى الأول إما أن يكون الصفة التى تلحقها خارجة عنه لحوق عارض لازم أو مفارق أو ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 237

و على الثانى إما أن يكون الصفة تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزأ من معنى ذاته أو ليست جزأ من معنى ذاته أو لا يكون الصفة مما يتقرر ذاته- بل لحوقها يكون لحوق أمر يلحق الشيء بعد تمام تقريره و وجوده بحسب التبعية- لما يقرره بالذات لحوقا لازما أو مفارقا فالمثال للأول وجود البياض للجسم أو الضحك للإنسان و للثانى وجود النفس للحيوان[٧٤] و للثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعة امتدادية على الإطلاق و للرابع وجود الصورة للهيولى و للخامس وجود البياض أو التحيز للهيولى.

و أما وجود الفصل للنوع أو للجنس من حيث كون الفصل مأخوذا فصلا- و الجنس جنسا فهو قول مجازى كما مر لأن هذه الأمور إذا أخذت على الوجه المذكور- يكون وجود الجميع واحدا و مقتضى النسبة سواء كانت بفى أو اللام هو الغيرية فذلک مما قد خرج بالقيد الأول و أما أخذ كل من الجنس و الفصل أمرا محصلا بحسب المفهوم و المعنى فيكون نسبة الفصل إلى حد النوع بالدخول فى تقرير ماهيته و تحصيل معناه- و إلى الجنس بالدخول فى تقوم وجوده و فعلية ذاته كما مر فى مبحث الماهية فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثانى.

و منهم من فسر العرض بما يتقوم بشيء متقوم بنفسه

و هو بظاهره فاسد عند من جوز قيام العرض بعرض و إلا لزم كون العرض الذى هو المحل جوهرا و لكن ذلک لم يثبت عندنا.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 238

و أما الأمثلة التى ذكروها فى إثبات قيام عرض بعرض آخر كالسرعة للحركة و الاستقامة للخط و الشكل للسطح و النقطة للخط و الخط للسطح فمحل تأمل لأن جميع هذه الأوصاف نسبتها إلى الموصوفات بها من

---

[74] (1) إن كان المراد منها النفس الحيوانية فلا فرق بين الثاني و الثالث و إن كان المراد منها النفس الناطقة فلا فرق بين الثاني و الرابع و يمكن أن يتكلف و يقال إن المراد هو النفس الحيوانية و الفرق بين الثاني و الثالث هو أنه اعتبر في الثاني وجود الحيوان و كون وجود النفس جزأ من وجوده و في الثالث اعتبر معنى الجسم و مفهومه و كون الصورة جزأ من معناه و لعله للإشارة إلى الفرق المذكور قال في الثاني بل هو جزء من قوامه- و في الثالث جزء من معنى ذاته فافهم، إسماعيل ره

الأعراض أشبه بنسبة الفصول إلى الأجناس إلى الأجناس فى الماهيات البسيطة من نسبة الأعراض إلى الموضوعات.

و العجب أن الشيخ الرئيس ممن جوز قيام العرض بعرض آخر و قال ليس بمستنكر.

و احتج عليه بالأمثله المذكورة مع أنه قد صرح بأن الاستقامة و الاستدارة من فصول الخط و السطح و هو أيضا قد قرر أن مناط الفرق بين الحال عرضا فى شيء أو مقوما هو جواز تحصل ذلک المحل بحسب نوعيته بدون ذلک الأمر الحال و مقابلة عدم جواز تحصله كذلک فإن كان الأول فالحال عرض و المحل موضوع و عرض- و إن كان الثانى فهما صورة و مادة أو فصل و جنس.

فعلى هذا لا شک أن الحركة لا يمكن وجودها إلا مع حد من السرعة و البطء- و لا شک أن الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام فى حد حقيقتها و نوعيتها بحيث إذا لوحظت معراة عن مراتب السرعة و البطء- يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها بل إنما يتم بشيء من حدود السرعة و البطء فيكون هى من الفصول المقومة للموصوف لا من الأعراض المتقومة به.

و احتج الشيخ أيضا بقوله هذه الأعراض تنسب إلى الوحدة و الكثرة و هذه كما سنبين لک كلها أعراض.

و أقول إنک قد علمت فى مباحث الوحدة و الكثرة ضعف ما ذكره هو و غيره فى عرضية الوحدة و دريت أن وجود كل شيء هو وحدته و تشخصه و الوجود فى الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضية ذلک العرض و كذا وحده الجوهر جوهر كوجوده و ليست الكثرة إلا الوحدات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 239

و حكمها فى الجوهرية و العرضية حكم الوحدات.

و ربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بأن معناه المتقوم لا بما يحل فيه.

و قد ذهل أن المعنى المجازى للألفاظ مهجور فى التعريفات الحقيقية.

و أما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء فى الكل و وجود طبيعة الجنس فى طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان و من وجود عمومية النوع فى عمومية الجنس من حيث هما عامان و من وجود كل من

المادة و الصورة فی المرکب- فإن کل واحد من هذه الأمور موجود فی شیء هو جزء منه و وجود العرض فی الموضوع لیس کذلک.

و أما قولنا لا یمکن قوامه دون ما هو فیه فالمراد به استحالة وجود ذلک الشیء من حیث طبیعته إلا فی محل و من حیث شخصیته إلا فی ذلک المحل المعین و بهذا یقع الامتیاز بین وجود العرض فی موضوعه و بین وجود الجسم فی الزمان و وجوده فی المکان و وجود الشیء فی الغایة و الغرض ککون النفس فی السعادة و کون المادة فی الصورة و ذلک لجواز مفارقة هذه الأشیاء عن ما ینسب إلیها بفی بحسب الطبیعة فلو کان فی شیء منها امتناع مفارقة فهو لأمر خارج عن ذاته و عن نحو وجوده الخاص کلزوم الکواکب فی فلکه و لزوم المحوی من الفلک فی حاویة فهو لا یقتضی العرضیة.

ثم عدم مفارقة الجسم عن حیز مطلق و زمان مطلق و عدم مفارقة الإنسان- لا عن غایة مطلقة و عرض مطلق لا یوجب کون المنسوب إلیه موضوعا و ذلک لأن معنی عدم القوام دون ما هو فیه کما مر هو أن الشیء بطبیعته یقتضی محلا و بشخصیته یقتضی محلا شخصیا و الأمور الکلیة لا وجود لها من حیث کلیتها فی الخارج و ما لا وجود له یستحیل أن یوجد فیه شیء آخر[۷۵] فی الخارج و کلامنا فی أن العرض فی الموضوع

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 240

بحسب الوجود الخارجی لا بحسب الوجود الذهنی علی أن فی الحکم بأن کل جسم یستدعی مکانا عاما أو خاصا مناقشة لاستحالة کون المحدد ذا مکان و تبدیل لفظ المکان بالحیز لا یفید لعدم صدق الموجود فی موضوع علی الموجود فی الحیز- إذا أرید منه غیر المکان کالوضع و المحاذاة و کذا فی کون کل جسم فی زمان- علی طریق اللزوم المستوعب للأزمنة و الآنات جمیعا کما هو شأن العرض بالقیاس إلی الموضوع محل نظر[۷۶] و ذلک لأن الجسم عند حصوله فی الآن لا یکون فی زمان.

فإن قلت لو صح وجود الجسم فی آن فهو عند کونه فیه إما متصف بالحرکة أو بالسکون إذ لا یمکن خلوه عنهما جمیعا و الاتصاف بکل منهما یقتضی مقارنة الزمان لأن کلا منهما زمانی فیلزم کون الجسم مقارنا للزمان عند کونه مفارقا عنه و هو محال.

---

[75] (1) فالمراد بالشیء في قولنا هو الموجود في شيء هو الشيء الموجود في الخارج- فلا يصدق تعريف العرض على كون الجسم في حيز مطلق و زمان مطلق و على كون الإنسان في غاية مطلقة و غرض مطلق فذانك الكونان قد خرجا عن التعريف بقولنا في شيء فتدبر، إسماعيل ره

[76] (1) محل نظر لما قاله المصنف قدس سره في آخر الإلهيات في بيان حدوث العالم بعد تمهيد برهان فإذا تبين و انكشف أن معنى التغير و التجدد للأجسام و وقوعها في مقولة متى أمر صوري جوهري مقوم لها أو مقوم لما يلزم وجودها و شخصيتها أو في مرتبة وجودها و شخصيتها- و ليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم منها و خلوه في الواقع عن عروضها انتهى و يكون نسبة الجسم إلى الكون في الزمان نسبة المادة إلى الصورة فلا تغفل، إسماعيل ره

قلت يمكن الجواب عنه بوجهين- الأول أن نختار الشق الأول و نقول إن الجسم المتحرک کالفلک مثلا يتصف فی کل آن من الآنات المفروضة فی زمان حرکته بأنه متحرک أی متصف بالحرکة و هذا بحسب المفهوم أعم من أن يکون حرکته واقعة فی نفس ذلک الآن أو فی الزمان الذی هو حد من حدوده فإن قولنا هذا الجسم متحرک فی الآن أو متصف بالحرکة فی الآن يحتمل وجهين- أحدهما أن قولنا فی الآن يکون قيدا و ظرفا للاتصاف بالحرکة.

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 241

و ثانيهما أن يکون قيدا و ظرفا لنفس الحرکة لا للاتصاف بها.

فالأول لا يستدعی أن يکون وجود الحرکة فی الآن و لا السکون و إن کان معناه سلب الحرکة عما من شأنه أن يکون متحرکا و ذلک لأن نفی الحرکة فی الآن إذا کان قيدا للمنفی أی الحرکة لا يستلزم أن يکون النفی و الرفع فيه حتی يلزم منه کون السکون فی الآن لأن رفع المقيد إما برفع ذاته المقيدة أو برفع قيده فيکون رفعه أعم من رفع کل منهما و العام لا يوجب الخاص فيجوز أن يتحصل رفع الحرکة فی الآن بوجود الحرکة لا فی الآن بل فی الزمان الذی هو طرفه لصدق رفع الحرکة[۷۷] فی الآن عليه.

و الثانی أن الترديد غير حاصر لجواز أن لا يکون الجسم متحرکا فی الآن و لا ساکنا فی الآن لأن ارتفاع النقيضين أو ما يساوقهما و إن استحال عن نفس الأمر لکن لا استحالة فی ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب نفس الأمر و حيثية من حيثيات الواقع و حد من حدود الأمر الواقعی فکما أن زيدا الموجود مثلا فی الأرض لا يکون فی السماء متحرکا و لا ساکنا و مع ذلک فهو إما متحرک أو ساکن فی الواقع إذ الواقع أوسع و أشمل مما ذکر.

فإن قلت إن الأجرام الکوکبية إبداعية الوجود عند القوم فيمتنع عليها المفارقة عن أمکنتها الخاصة فيکون أعراضا لصدق قولنا الموجود فی موضوع لا يمکن مفارقته عنه.

قلت قد علمت أن استحالة المفارقة[۷۸] عن الموضوع فی العرض لأجل أن تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلک الأجرام فإن تشخص کل منها بذاته و بأمور

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 242

---

[77] (1) فلا يکون الرفع المذکور سکونا لأن السکون لا يصدق علی الحرکة لامتناع صدق أحد المتقابلين علی الآخر فتدبر، إسماعيل ره

[78] (2) امتناع المفارقة لأجل أن المفارقة عن الإمکان يستلزم الحرکة المستقيمة و هي ممتنعة علی الطبائع الفلکية کما تقرر في مقره، إسماعيل ره

متقرر فی ذاته لا بحصوله فی مکانه و ذلک لأن نوعها مقصور علی شخصها فی الوجود الطبیعی فالمشخص لها من طبیعة نوعها و حصولها لتلک الأحیاز تابع لتشخصها و نحو وجودها.

فإن قلت ما ذکرتم غیر جار فی مواد الأجرام الفلکیة فإنها موجودة فی صورها و صورها متحصلة القوام و لیست المواد جزأ منها و لا یصح قوامها دون ما هی فیه أعنی الصور.

قلت قد تفصی بعض الفضلاء عن هذا الإشکال بقوله لا نسلم أن المادة یصح أن یقال إنها فی الصور لأنا ذکرنا أن معنی فی هو أن یکون ناعتا للمحل و المادة لا تنعت الصورة بل الأمر بالعکس انتهی قوله.

و هو فی غایة السقوط فإن المراد من قوله لا یصح أن یقال إن کان مانعا لفظیا فهو غیر مجد فی تحقیق الحقائق و إن کان مانعا معنویا فهو غیر ثابت مما ذکره لما سبق أن مجرد الناعتیة لا یصلح أن یکون رسما للحالیة سواء کان المراد بالنعت[۷۹] ما یحمل علی الشیء مواطاة و یقال له حمل علی أو اشتقاقا و یقال له وجود فی.

ثم إن أرید بالناعت التابع للشیء فی الوجود فیکون الهیولی حریا بهذا المعنی لأنها فی الوجود تابعة للصورة کما سیجیء فلا وجه لما ذکره من التعکیس- بل الحق فی الجواب أن یقال إن الهیولی أمر مبهم الوجود بالقوة إنما یتحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنی أن الصورة بنفسها نحو وجود الهیولی بخلاف العرض لأن له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا أن وجودها بنفس الموضوع.

و بالجملة معنی العرض هو الموجود فی شیء متقوم بنفسه و معنی الهیولی هو الموجود بشیء متقوم بنفسه.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 243

و بعبارة أخری وجود العرض فی نفسه هو وجوده للموضوع و وجود الهیولی[۸۰] فی نفسها هو وجود صورتها الموضوعة و بین المعنیین فرقان واضح.

و اعلم أن بین العرض و الهیولی مشارکة فی خسة الوجود و ضعف الحقیقة

و لکل منهما فضیلة علی الآخر و دناءة بوجه آخر أما فضیلة العرض فلکونه متمیز الوجود عن وجود الموضوع و أما دناءته فلکونه خارجا عن قوام ذات الموضوع- ساقطا عن الحصول فی تلک المرتبة.

---

[79] (1) قد علمت أن المراد بالناعت التابع للشیء علی وجه اتصافه به و انفعاله عنه و هذا إنما یصح في حق الصورة بالنسبة إلی الهیولی لا الهیولی بالنسبة إلی الصورة، إسماعیل ره

[80] (1) و علی هذا یشکل کون الصورة حالة في الهیولی فإن وجود الحال في نفسه عین وجوده للمحل لا عین وجود المحل فتأمل، إسماعیل ره

و أما فضيلة الهيولى فلكونها داخلة فى قوام الموضوع و أما دناءتها فلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود

فصل (3) فى رسم الجوهر و هو الموجود لا فى موضوع

قد مر تحقيق معناه فى مباحث الوجود بوجه لا انتفاض لطرده بالواجب تعالى- و لا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب إلى أنها قائمة بالذهن على وجه الحلول.

و أما على ما ذهبنا إليه من أن الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة فى الخيال و لا العقلية مرتسمة فى العقل بل العاقل يتحد بالمعقول و النفس الخيالية و الحسية يتحد بصورها الخيالية و الحسية فلا إشكال.

و اعلم أن لنا منهجا آخر فى دفع الإشكال بالصور الجوهرية الثابتة فى الذهن و هو أن عنوانات الأشياء التى تحصل بأنفسها فى الذهن لا يلزم أن يكون كل منها فردا لنفسه فالذى فى الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا فى الموضوع و كذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد نام حساس و لا يلزم أن يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه و لا أيضا معنى الحيوان فردا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 244

لنفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم ينمو و يحس و يتحرك بل الذى يلزم من وجود معانى الأشياء فى الذهن أن يكون كل من تلك المعانى متضمنا لما يدخل فى معناه و يحمل هى عليه حملا ذاتيا أوليا و لا يلزم أن يكون هى صادقة عليه محمولة له حملا عرضيا متعارفا.

فإذا تقرر هذا فنقول لا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر و فردا للعرض- كما لا منافاة بين كون معنى ذهنى مفهوما للجزئى و فردا للكلى.

و اعلم أيضا أنه قد سبقت الإشارة إلى أنه إذا أطلق لفظ مشتق كالموجود و الواحد و الكاتب مثلا من غير تقييد بشيء أصلا فحينئذ يتصور معناه على وجهين- أحدهما أن يكون هناك شيء ذلك الشيء يكون موجودا أو واحدا أو غيرهما- حتى ينحل معنى المشتق إلى معروض و عارض و نسبة بينهما فأريد بالواحد مثلا إنسان موصوف بأنه واحد ففيه معنى الإنسانية و معنى آخر يغايره هو معنى الواحد- و نسبة بينهما بالمعروضية لأحدهما و العارضية للآخر.

و ثانيهما الأمر البسيط الذى لا يقبل التحليل بعارض و لا معروض و لا نسبة إلا بمجرد الاعتبار و الفرض من غير سبب يقتضى ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست أقول أن بداهة العقل يحكم بوجود

كل من هذين المعنيين فى الخارج كلا فإن الحكم بوجود كل منهما لا يتأتى إلا بحجة و برهان بل الغرض أن مفهوم اللفظ عند الإطلاق لا يأبى عن إرادة شيء من هذين المعنيين عنه و هكذا الحال فى لفظ الموجود فإنه يحتمل المعنيين اللذين أشرنا إليهما أعنى البسيط و المركب لكن المراد هاهنا هو المعنى المركب بقرينة أن الكلام فى تعريف الأمر الذى من الأجناس العالية و المفهومات و الوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك.

و قد علمت فيما سبق أن ما يعرضه الكلية و العموم فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود و الشيئية فإنهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود لتعاليها عن أن يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنهها.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 245

و الذى فى الذهن يكون وجها من وجوهها لا كنها لها و هو حكاية الوجود لا عينه فيكون مفهوم الوجود أو الموجود يعرضه العموم و الكلية كسائر الأمور الذهنية.

فقولنا الجوهر موجود لا فى موضوع أنه ماهية كلية حق وجودها أن لا يكون فى موضوع فإن وجود كل شيء الخاص به هو ما يكون مبدأ لآثاره المخصوصة و منشأ لأحكامه المعينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذى نسب إليه هو ما لا يكون فى موضوع فإذا حضرت ماهيته فى النشأة الذهنية وجدت فيها بنحو آخر من الوجود فلم يكن هذا مما يتبدل به ماهيتها و حال جوهريتها لجواز أن يكون لماهية واحدة أنحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة و نشئات مختلفة.

كيف و قد ترى معنى واحدا فى هذا العالم تارة موجودا بوجود استقلالى تجردى- و أخرى موجودا بوجود مادى كالعلم و القدرة المشتركين بين الملك و الحيوان- و كذا يوجد معنى واحد تارة بوجود إبداعى محفوظ عن الخلل و أخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات و العنصريات و جسمية الفلك فى القوة و الشدة كما قال تعالى- وَ جَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً و قال وَ بَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِداداً و قال فى حق الأرض و ما يتركب منها كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ إِنَّکَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ.

و أما الفناء و الموت العام للجميع فهو ضرب آخر من العدم غير الفساد و هو المشار إليه فى قوله تعالى وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ.

فالمعانى الجوهرية و إن كانت فى موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها أنها مستغنية الوجود الخارجى عن الموضوع فيكون جوهرا بهذا المعنى.

و أما البارى جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى فى حقه لكونه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 246

قيوما بذاته لا بنحو خاص من الوجود.

هذا إذا كانت الجوهرية حال الماهية.

و أما إذا كان المراد به الوجود الجوهرى فامتيازه عن الواجب بالإمكان و الوجوب و النقص و الكمال و المراد بالنقص أنه وجود محدود بحد لا يتجاوزه و به يغاير الكم و الكيف و غيرهما من المقولات و أشياء أخرى و الواجب جل ذكره لا يحد بحد و لا ينتهى إلى غاية بل غاية الأشياء محيط بالكل.

و هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ و هو بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ.

و أما امتيازه عن وجودات الأعراض حتى عن وجود المعانى الجوهرية فى الذهن كما هو رأيهم من أن تشخصاتها بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له و عدم الاستغناء لها فأتقن ما علمناكه فإنك لم تجد فى الكتب المتداولة على هذا الوضوح و الإنارة

فصل (4) فى أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس أم لا

اعلم أن أكثر الحكماء على أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل المقوم المقول فى جواب ما هو بحسب الشركة و الأقلون على أن حمله كحمل اللوازم الخارجة و ربما تمسكوا على هذا بحجج ضعيفة- أولها أن الوجود داخل فى معناه و هو خارج عن الماهيات و سلب الموضوع أيضا خارج عنها لاستحالة تقوم حقيقة من الحقائق من الأعدام و السلوب و المركب من الخارج خارج فالجوهر مفهومه خارج عن كل ماهية حقيقية.

و ثانيها أنه لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه و بين غيره مركبا من جنس و فصل.

و ثالثها أنه لو كان جنسا لكان العقول و النفوس لاشتراكها مع الأجسام فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 247

الجوهرية غير بسيط الحقيقة فيكون الصادر الأول عن الواحد الحقيقى كثيرا و به ينهدم قاعدتهم فى امتناع صدور الكثرة عن الذات الأحدية.

و رابعها أنه يتفاوت صدقه على المبدع و الكائن و المجرد و المادى و البسيط و المركب بالتقدم و التأخر و كذا بالأولوية و عدمها فإن جوهر العالم الأعلى أولى بالجوهرية من السفليات و الجوهر الصورى أولى بالجوهرية من الجوهر الهيولى.

و خامسها أن كليات الأجسام مساوية لجزئياتها فى المعنى و الماهية فلو كانت الجوهرية مقوما لها لكانت مساوية لها فيها و هو ضرورى البطلان.

و أما بيان الخلل فى هذه الوجوه ففى الأول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع و بين ما من شأنه أن يكون موجودا بلا موضوع- و أن أحدهما عارض للماهيات كلها و الآخر يصلح لأن يكون مقوما لبعضها.

و فى الثانى أيضا يعرف الخلل بما ذكرنا فى الأول.

و فى الثالث ينحل العقدة فيه بوجوه- الأول أن المعلول الأول بسيط الذات فى الخارج فيصح صدوره الخارجى عن الذات الأحدية الثانى أنه عند التحليل و من حيث اعتبار التركيب العقلى يحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس و لا استحالة فى أن يكون تأثير المؤثر فى الفصل أقدم من تأثيره فى الجنس تقدما عقليا.

و فى الرابع بما حققه المحققون من محصلى الحكماء أن التقدم و التأخر فى شىء إما أن يكون فى نفس المفهوم من ذلک الشىء أو فى مفهوم آخر.

فالأول كتقدم الجوهر على العرض فى معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة و متقدما و وجود العرض القائم به معلولا و متأخرا فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه معناه علة لمعنى العرض بل وجود أحدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده.

و الثانى كتقدم بعض أنواع الجوهر على بعض آخر أو بعض أفراد نوع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 248

واحد منه على بعض آخر فإن تقدم الأب على الابن ليس فى معنى الإنسانية حتى يكون حد الإنسانية للابن أى حمله عليه متوقفا على ثبوته و حمله على الأب بأن يكون جاعل جعل الإنسانية للابن قبل أن جعل الإنسانية الابن.

كيف و قد ثبت أن لا تأثير للجعل فى نفس الماهيات فكيف يكون ماهية بعضها سببا لماهية آخر متقدمة عليها بل الحق أن صدق الإنسان عليهما بالسوية بل صدق جميع الماهيات على ذوات الماهيات بالسوية كما مر تحقيقه.

و أما وجودها الزمانى أو غير الزمانى ففى بعضها قبل و فى بعضها بعد فالوجود فى الأب قبل الوجود فى الابن قبلا بالزمان و كذا الحال فى التقدم الذاتى بين العقل و الجسم و فى نسبة الهيولى و الصورة إلى ما يتركب منه فإن الجزء الخارجى للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرا لكون الجسم لذاته جوهرا من غير سبب و لا اشتراط للهيولى و الصورة فى حمل الجوهرية على الجسم- و لا جوهرية شيء منهما فى أنهما جوهرية سببا لجوهرية جوهر ما سواء كان جسما أو غيره.

لست أقول فى كونه جوهرا موجودا إذ فرق بين كون الهيولى و الصورة- أخلق بالموجود من حيث هو موجود من الجسم و بين كونهما أخلق بالموجود لا فى موضوع بالمعنى الذى علمت مرارا من الجسم و هذا كالعدد فى كونه كمية منفصلة- لا تقدم للجزء منها على الكل و إنما تقدم الجزء كالخمسة على الكل كالعشرة فى الوجود و هو خارج عن معنى الكمية المنفصلة.

هذا ما ذكره الحكماء فى مثل هذا المقام و قد مر تحقيق التشكيك فيما سبق منا فتذكره و سنزيدك بيانا فى الفصل التالى لهذا الفصل لإثبات الجواهر الأولى و الثانية و ما بعدها.

و أما الخامس فكليات الجواهر جواهر بالحمل الأولى لا الشائع الصناعى- و سنعيد القول فى بيانه بزيادة توضيح.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 249

بحث و كشف

و ربما يوجد فى كلامهم الاستدلال على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثة سموها براهين.

الأول أن معنى الجوهر الذى جنسوه كون الشيء بحال متى وجد فى الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق و لا شك أن الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر.

و الثانى أن الكليات تحمل على الجزئيات التى لا شك فى جوهريتها بهو هو و لا شيء من الأعراض مقولة عليها كذلك فلا شيء من كليات الجواهر بأعراض و كل ما لم يكن بعرض كان جوهرا فكليات الجواهر تكون جواهر و هو المطلوب.

و الثالث أن جوهرية الشخص إن كان لهويته الشخصية وجب أن لا يكون ما عداه من الأشخاص جوهرا و إن لم يكن لشخصيته بل لماهيته وجب أن يكون الماهية جوهرا فيكون الماهية الكلية جوهرا[٨١] و هذه الوجوه الثلاثة كلها سخيفة عندنا- و هى أشبه بالمغاليط منها بالبراهين.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 250

٨٢

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج4 ؛ ص250

أما بيان الغلط فى الوجه الأول فلأنا لا نسلم أن ماهية الجوهر المعقولة فى الذهن مما يصح و يمكن له الخروج عن الموضوع الذى هو الذهن و الاستغناء عن ما يقوم به- كيف و الكلى من الجوهر موجود فى الموضوع الخارجى الذى هو الذهن و هو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما يعلم به معلومه.

نعم معلومه جوهر[٨٣] و هى الماهية المطلقة لا بشرط كونها معقولة أو محسوسة فهاهنا مغالطات و اشتباهات.

أحدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين فى مبحث الماهية و هما أخذ الماهية كلية و معقولة تارة و أخذها مطلقة و لو عن هذا الإطلاق تارة أخرى و هو المراد بالكلى الطبيعى الذى وقع الاختلاف فى أنه موجود بعين وجود الأشخاص أم لا بل إنما وجوده بمعنى وجود أشخاصه فنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلى بين المعنيين.

و ثانيها الخلط بين كون الشيء نفس ماهية الجوهر[٨٤] أو كونه ذا ماهية

---

[81] (1) حاصل هذا الوجه أن كليات الجواهر ماهية الشخص الجوهري و ماهية الشخص الجوهري جوهر فكليات الجواهر جواهر أما بيان الكبرى فهو أن الشخص الجوهري محلل إلى هوية و ماهية فجوهريته أن كان لهويته الشخصية لزم أن لا يكون ما عداه من الأشخاص جوهرا و هو محال فتعين أن يكون لماهيته و الجواب أنه إن كان المراد من الماهية في قوله كليات الجواهر ماهية الشخص الجوهري الماهية المطلقة أي الكلي الطبيعي فهذا القول و هو الصغرى ممنوع لأن كليات الجواهر هي الماهية المعقولة من الأشخاص و لا شيء من الماهية المعقولة ماهية مطلقة للأشخاص فلا شيء من كليات الجواهر ماهية مطلقة للأشخاص و إن أراد منها الماهية المعقولة فالصغرى مسلمة لكن نقول المراد من الماهية في الكبرى إن كان الماهية المعقولة فالكبرى ممنوعة لأن الماهية المعقولة ليست جزأ تحليليا للأشخاص فلم يكن جوهريتها لأجلها بل لأجل الماهية المطلقة التي هي جزء تحليلي للأشخاص و إن أراد منها الماهية المطلقة فالأوسط غير مكرر فلا يلزمه النتيجة فتدبر، إسماعيل ره

[82] 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.

[83] (1) أي بالحمل الأولي و لذا عند تعقل أنواع الجوهر كالإنسان مثلا يكون معلومه جوهرا أي مأخوذ في حده الجوهر، جلوه

[84] (2) الماهية من حيث هي لا يكون جوهرا و لا عرضا أي لا يكون فردا لهما بل إذا كانت موجودة بوجود لا يكون ذلك الوجود في الموضوع تكون جوهرا و إذا كانت موجودة بوجود يكون في الموضوع تكون عرضا.
أقول إنهم قالوا إن المقولات كلها من سنخ الماهيات فالجوهر و العرض يكون من سنخ الماهيات و هو قدس سره أيضا قال كذلك فكيف يمكن أن يكون ماهية لا تكون جوهرا و لا عرضا.

جوهرية.

و الحق فى كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الأول دون الثانى فإن مفهوم العقل الأول ليس ذا العقل الأول و مفهوم القائم بنفسه ليس قائما بنفسه و هذا بعينه هو الغلط فى سوء اعتبار الحمل و الخلط بين معنيى الحمل الأولى و الصناعى.

و ثالثها الاشتباه بين العلم و المعلوم و هما ليسا بواحد فى جميع المواضع و فى جميع الأحكام فإن العلم بالممتنع ليس ممتنعا و العلم بالمعدوم ليس معدوما.

و رابعها الاشتباه بين الموجود الذهنى و الموجود فى الذهن و ليس كل ما يوجد فى الذهن يكون وجوده ذهنيا فإن القدرة و الشجاعة الموجودتين فى القادر و الشجاع من صفات نفسهما و النفس ذهن و صفة الذهن موجودة فيه فهى ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتأصل و إن كانت موجودة فى الذهن فقدرة القادر و شجاعة الشجاع موجودتان بوجود أصيل فى الذهن فكذلك الكلى المعقول من الجوهر موجود خارجى[85] من عوارض النفس و هو بعينه جوهر ذهنى أى عنوان مأخوذ من الجوهر موجود فى النفس من غير أن يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلية على فردها.

فالذى يستصح به مذهب جمهور القوم من الحكماء أن كليات الجواهر أى معقولاتها التى فى الذهن ليست بجواهر بالحمل الشائع.

اللهم إلا أن يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب أفلاطون و الأفلاطونيين.

و أيضا ماهية الجوهر في الخارج جوهر بحيث يصدق عليها حد الجوهر فإذا حصلت في الذهن بحقيقتها و يقال إنها لا جوهر و لا عرض بحسب ذاتها يلزم الانقلاب و هو ضيرورة الجوهر لا جوهرا و لا عرضا، جلوه

85 (1) قال الشيخ في إلهيات الشفاء ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع أي أن هذه الماهية هي معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن لا يكون في الموضوع و أما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر أي ليس حد الجوهر أنه في العقل لا في موضوع بل حده أنه سواء كان في العقل أو لم يكن فإن وجوده في الأعيان ليس في الموضوع فإن قيل فالعقل أيضا من الأعيان قيل يراد بالعين التي إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفاعيله و أحكامه.

فإن قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر أنها تارة تكون عرضا و تارة جوهرا و قد منعتم هذا فنقول إنا منعنا أيضا أن يكون ماهية شيء توجد في الأعيان مرة عرضا و مرة جوهرا- حتى يكون في الأعيان يحتاج إلى موضوع ما و فيها لا يحتاج إلى موضوع له و لم نمنع أن يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا أي يكون موجودة في النفس لا كجزء انتهى.

أقول مراده من التغير أي قوله أي يكون موجودة في النفس لا كجزء أن التغير لا يكون في نفس الماهية حتى يلزم الانقلاب بل التغير في الوجود الذي يكون خارجا عن الماهية، جلوه

و أما بيان سخافة الوجه الثانى فلأنا لا نسلم أن الكليات بما هى كليات- محمولة على الجزئيات بل هى بهذه الحيثية مباين الوجود لوجود الجزئيات.

لأن وجودها وجود عقلى و الجزئيات قد يكون وجودها وجودا ماديا فلا يكون هى محمولة عليها بأنها هى هى إذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين فى الوجود.

فإن قيل أ لم يكن الكلى محمولا على معنى الإنسان مثلا و الإنسان محمول على زيد و عمرو فيكون الإنسان الكلى محمولا على أشخاصه فإذا كان زيد جوهرا فى ذاته كان الإنسان الكلى أيضا جوهرا فالكلى من الجوهر جوهر.

قلنا فى هذا الكلام مغالطة فإن الإنسان المذكور فى الحكمين أعنى قولنا زيد إنسان و الإنسان معقول ليس أمرا واحدا بالمعنى و الحيثية فلم يتكرر الأوسط و لو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجزئى كليا و النوع جنسا فإن الإنسان يحمل على زيد بهو هو و الكلى يحمل على الإنسان بهو هو- فيكون زيد كليا و هو ممتنع و كذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الإنسان فيكون الإنسان جنسا و هو محال.

و أن مثل هذه الأقيسة معدود فى باب المغالطات فى كتب المنطق و منشؤها الخلط بين الأحكام الذهنية و الخارجية من جهة أخذ الوسط فى الصغرى من وجه و فى الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا و اعتبارا.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 253

و بالجملة فقوله الكليات يحمل على الجزئيات الجوهرية إن أراد من الكلى مفهوم الكلى و هو الكلى المنطقى و معروضه بما هو معروضه أو مجموع المعروض و العارض على وجه التقييد فغير صحيح و إن أراد منه نفس الماهية التى من شأنها أن تكون معروضة للكلية أى الماهية من حيث هى هى بلا اعتبار قيد آخر- و هى التى يقال لها الكلى الطبيعى فليس المبحوث عنه هاهنا هو الكلى بهذا المعنى- لأن البحث فى أن الصورة المعقولة من الجوهر بما هى صورة معقولة هل هى جوهر أم عرض.

و أما سخافة الوجه الثالث فلأن الوسط و هى الماهية لم يتكرر فى الجانبين بمعنى واحد فإن جوهرية الشخص كزيد مثلا مسلمة أنها لماهيته الإنسانية لكن لا نسلم أن الماهية المعقولة منه جوهر بل اللازم منه أن الماهية المطلقة أعم من أن تكون محسوسة أو معقولة ماهية جوهر أى ماهية أمر وجوده لا فى موضوع

فاللازم منه أن يكون بعض أفرادها أعنى المحسوسات الخارجية جواهر إذ المهملة فى قوة الجزئية فيكفى لصدقها تحقق المحمول فى بعض الأفراد.

فثبت فى هذا المقام و لا تكن من الخالطين و لنرجع إلى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الأفراد الخارجية أم عرضا لازما

ظنون و إزاحات

إن لصاحب المباحث المشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها فى نفى كون معنى الجوهر مقوما للأنواع المتدرجة تحته.

فلنورد كلا منها على الوجه الذى قرره ثم نذكر بيان الواقع فيه.

فالوجه الأول

أن الجوهر لو كان جنسا للأنواع الداخلة فيه لوجب أن يمتاز بعضها عن بعض بفصول.

و تلك الفصول إما أن تكون فى ماهياتها جواهر أو لا يكون فإن لم تكن كانت أعراضا و ذلک محال لأن العرض قوامه بالجوهر و ما يتقوم بالشىء لا يكون مقوما له فتعين أن يكون جوهرا.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 254

فقول الجوهر عليها إما أن يكون قول الجنس أو قول اللوازم.

فإن كان الأول يحتاج الفصل إلى فصل آخر و يتسلسل.

و إن كان الثانى فهو المطلوب و قول هذا مختل بوجوه- و أما أولا فلأنا نختار أن فصل الجوهر ليس بجوهر فى ذاته و لا يلزم من هذا أن يكون عرضا إذ المعتبر فى تقسيم الممكن إلى الجوهر و العرض هو الأمر المتأصل فى الوجود المتميز الذات عن غيره و مفهوم الفصل البسيط و كذا الجنس القاصى ليس كذلک إذ ليس ذا ماهية تامة الذات.

و أما ثانيا فنختار أن فصل الجوهر جوهر و لا يلزم منه أن يكون الجوهر داخلا فى حد نفسه حتى يحتاج إلى فصل آخر و لا أن يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون هو فى مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر.

بل نقول فصل الجوهر جوهر فی نفس الأمر و إن لم یکن جوهرا فی مرتبة ذاته من حیث هی هی و لا یلزم من ذلک أن یکون هو فی تلک المرتبة عرضا لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشیء من ثبوت المتقابلین کما أن زیدا لیس من حیث إنسانیته موجودا[٨٦] و لا یلزم منه أن یکون من تلک الحیثیة معدوما- و إلا کان ممتنع الوجود و کذلک لیس زید من حیث ماهیته متشخصا و لا یلزم منه أن یکون کلیا فی ذاته.

و بالجملة ما یقال إن الفصل من عوارض الجنس أو الجنس من عوارض الفصل- أو الوجود من عوارض الماهیات فلیس المراد بالعروض فی هذه المواضع و أمثالها

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 255

هو العروض بحسب الوجود بمعنی أن یکون للعارض وجود غیر وجود المعروض- بل هذا النحو من العروض إنما یتحقق فی ظرف التحلیل بین معنیین موجودین بوجود واحد.

فإذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر فی الواقع و لکن لا یدخل معنی الجوهر فی حده و لا یلزم من ذلک أن یحتاج إلی ممیز آخر لأجل اشتراکه مع النوع الذی هو فیه و مع الأنواع الأخر فی معنی الجوهریة لإمکان أن یمتاز بنفسه و ذاته عن النوع الذی یقومه و یمیزه بالجزئیة و الکلیة و بالبساطة و الترکیب و عن الأنواع التی یمیز عنها بالمخالفة التامة و المباینة الکلیة ذاتا و وجودا.

و أما ثالثا فبأن التحقیق عندنا کما لوحنا إلیه أن حقائق الفصول البسیطة- هی الوجودات الخاصة للمعیات و الوجود بنفسه متمیز و بحسب مراتبه فی الشدة و الضعف و الکمال و النقص یتحصل الماهیات و یمتاز بعضها عن بعض کما علمت و سینکشف لک هذا المقصد أی کون الفصول البسیطة الاشتقاقیة هی عین الوجودات من ذی قبل عند کلامنا فی مباحث الصور النوعیة إن شاء الله تعالی.

و أما رابعا فلانتقاض ما ذکره فی کل جنس إذ لو صح ما ذکره یلزم أن لا یکون شیء من الأشیاء جنسا لما تحته کالحیوان مثلا فإن فصله الذی یتحصل منه نوع حیوانی إن فی کان حد ذاته حیوانا فیجب أن یمتاز من سائر الأنواع الحیوانیة بفصل آخر و إن لم یکن حیوانا فیلزم أن یتقوم ماهیة الحیوان من غیر الحیوان- فیکون اللاحیوان صادقا علی الحیوان لصدق حمل الفصل علی النوع الذی یتقوم منه.

و الحل فی الجمیع أن جنسیة الجنس لا یقتضی أن یکون جنسا لجمیع ما یندرج تحته سواء کان نوعا محصلا أو فصلا محصلا بل الأجناس کلها عرضیات بالقیاس إلی الفصول البسیطة القاصیة لکن یجب أن یعلم أن

---

[86] (1) یعني أن الشيء إما أن یکون موجودا من حیث ماهیته فیکون واجب الوجود و إما أن یکون معدوما من حیث ماهیته فیکون ممتنع الوجود و إما أن لا یکون موجودا و لا معدوما من حیث ماهیته فیکون ممکن الوجود و زید لما کان ممکن الوجود فلیس من حیث إنسانیته و ماهیته موجودا و لا یلزم من ذلك أن یکون من تلك الحیثیة معدوما لکونه ممکنا و ارتفاع المتقابلین عن المرتبة جائز کما علمت في مباحث الماهیة فتدبر، إسماعیل ره

عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق إليه بعض الأفهام القاصرة و منه ينشأ أمثال هذه الأغاليط بل على

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 256

نحو عروض الماهية النوعية للتشخص و العجب عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر- الذى هو الجنس عرضيا للفصول الجوهرية مع أنه مصرح به فى عدة مواضع من الشفاء و النجاة و غيره.

و أما خامسا فإن الذى ذكره فى إبطال الشق الثانى و هو قوله لأن العرض قوامه بالجوهر و ما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس إذ لو فرض كون جوهر مركبا من جوهر و عرض يقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشيء ما يتقوم به فإن الجوهر المتقوم بذلك العرض و هو المركب غير الجوهر المقوم له و هو البسيط كما لا يخفى و هذا الاحتمال و إن لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد احتجاجه.

و الوجه الثانى

من الوجوه التى أعتقدها و أعتمد عليها أن النفس الإنسانية جوهر مجرد قائم بنفسه و يستدل على أن علمها بنفسها لا يمكن أن يكون مكتسبا و الحكماء اتفقوا على ذلك و إذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب أن يكون العلم بجوهريتها حاصلا دائما و يكون علما أوليا.

أقول و الحق فى الجواب عن هذا الإيراد أن يقع الاستمداد فيه من بعض الأصول منا التى سلفت فى مبحث الماهية و غيره من كيفية اندراج النفس و سائر البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار[87] و عدم اندراجها باعتبار آخر و من أن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 257

قول الموجود لا فى موضوع على الماهيات الجوهرية بمعنى و بمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع و هو بأحد المعنيين يصلح لأن يكون جنسا لطائفة من المعانى الخارجة عنها طبيعة الوجود.

---

87 (1) يعني أن لها اعتبارين اعتبار وجودها لنفسها و اعتبار وجودها لغيرها فهي أي النفس بالاعتبار الأول مندرجة تحت الجوهر اندراج النوع تحت الجنس و بالاعتبار الثاني يكون الجوهر عرضا عاما لها لأنها بهذا الاعتبار يكون صورة و هي مع الفصل واحدة ذاتا و إن كانت غيره اعتبارا و الجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل و إذا كانت الصورة عين الفصل ذاتا كان الجنس عرضا عاما بالقياس إليها أيضا و إنما خصصنا هذا الحكم بالنفس لأن سائر الصور المنطبعة- يكون الاعتباران فيها واحدا بخلاف النفس فإنها لمكان تجردها يكون اعتبار وجودها لنفسها مغايرا لاعتبار وجودها لغيرها و لأجل هذا لا تنتفي بانتفاء البدن فتفطن، لأستاذ أستاذنا الإلهي إسماعيل ره

و بمعنى آخر ليس إلا عرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها و على تلك الماهيات و من أن المعلوم بالعلم الحضورى هو وجود المعلوم و هويته دون مفهومه و ماهيته الكلية و من أن النفس و سائر البسائط الصورية وجودات متفاوتة الحصول.

فحينئذ نقول إن النفس الإنسانية بل كل صورة نوعية حيوانية و غير حيوانية- أمور بسيطة و وجودات مختصة لا يمكن العلم بخصوصياتها إلا بحضور هوياتها فى أنفسها عند من له صلاحية العلم كما ذكره المعترض و سلمه فيجوز حضورها و شهودها له مع غفلته عن كل معنى كلى فضلا عن الأمور النسبية و السلبية.

و يمكن الجواب عنه بوجه آخر أنسب للطريقة المشهورة و هو أن معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة فى الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا فى موضوع و مفهوم الموجود عرض عام للكل و مفهوم قولنا لا فى موضوع سلب مضاف و المركب من العرض العام و سلب شىء لا يكون جنسا للحقائق الخارجية- بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر و لا يمكن التعبير عنها إلا بأمور عرضية خارجة عنها فيكون المجموع رسما لها إلا أنها لما كانت عنوانا لها و مرآة لملاحظتها أقيمت مقام الحد.

فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر- اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلک الأمر البسيط فحينئذ لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر أعنى رسمه المذكور فلا يستحيل وقوع الشک فى ثبوت هذا العنوان لهما- و لا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع إلى ذاته يجد ذاته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 258

حاضرة عنده مع جواز سلب كل أمر عنه فإذا ظهر له أن هذه الحالة يسمى فى عرف الحكماء بالجوهرية و أن الموصوف بها إذا كان فى حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا و كان الجوهر ذاتيا له فعند ذلک لا يشک فى كون ذاته جوهرا و من توقف فى كون نفسه جوهرا أو عرضا فذلک إما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر أو لعدم تهذيبه و تلخيصه لهذه المعانى الثابتة عنده أو لاستغراقه فيما يشغل سره و يحجبه عن درک الحق و مثل هذه الحجب و الغفلات واقع لأكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم و مقوم ذواتهم و ما ينسيهم أنفسهم و يحول بين المرء و قلبه كما أشار إليه تعالى فى كثير من آيات الكتاب المبين.

و مما يجب أن يعلم أيضا أن النفس الإنسانية فى أول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه و الاستغناء عن المحل و المفارقة عن المواد عند استكمالها بإدراک العقليات و تصفيتها عن الكدورات و ليست هذه الحالة لكل أحد بل الذى يدعى أن لكل إنسان أن يلاحظ نفسها كأنها فارقت الأجسام و الأوضاع و الأمكنة و الحركات و الأزمنة فى معرض المنع بل الظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة و لا يتيسر لهم تجريد النظر إلى ذاتهم و تلخيصها عن الزوائد لانغمارها فى ظلمة بحر الهيولى و غسق ليل الطبيعة

و الوجه الثالث

من الوجوه المعتمد عليها عنده أن لكل ماهية جوهرية يتصور أمور ثلاثة استغناؤها عن الموضوع و كون الماهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود- و الماهية التى عرضت لها هذه العلية.

فإن أريد بالجوهر المعنى الأول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية و إن فسر بالثانى لم يكن ذلک أيضا معنى جنسيا لأن العلية حكم من أحكام الماهية يلحقها بعد تمام تحققها فإن الشىء ما لم يتحقق ماهيته استحال أن يصير علة بالفعل لشىء من الأشياء على أن عليه العلة ليست أمرا ثبوتيا فضلا عن أن يكون معنى جنسيا- و إن فسر بالثالث فنقول من الجائز أن يكون معروض هذه العلية فى كل جوهر هو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 259

خصوص كونه ذلک الجوهر ففى الجسم خصوص كونه جسما و فى العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراک الماهيات المختلفة فى لازم واحد و إذا كان ذلک محتملا لم يكن هناک أمر مشترک فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه و فيه بحث.

أما أولا فلأن ما ذكره يجرى مثله فى كل معنى يدعى فيه الجنسية- فالحيوان لا شبهة لأحد فى أنه جنس طبيعى لأنواع الحيوانات و ما ذكره فى معناه ليس إلا الإدراک و التحريک الإرادى مع الجسم النامى و هو أيضا مما يدعى فيه الجنسية- و معناه مؤلف من الجسمية و نوع من الحركة كالتغذية و التنمية و التوليد و الجسم أيضا قيل إنه جنس للأجسام يوجد فى حده الجوهر القابل و شىء من هذه المعانى غير صالح لأن يكون جنسا أو ذاتيا للأنواع الجسمية و الحيوانية لأن كلا منها إما معنى نسبى أو سلبى و مع ذلک الأمر غير مشتبة على ذى الحدس الصحيح و القلب السليم لأن المراد مبادى هذه الأمور و كذا حال الفصول كلها لأنها أمور بسيطة عبر عنها بلوازمها و آثارها.

فما من فصل إلا و قد ذكر فى التعبير عنه صفة نسبية أو استعدادية كالحساس و الناطق فإنهما فصلان مقومان للحيوان و الإنسان و قد فسر الأول بالإدراك مطلقا و الإدراك الجزئى و الثانى بإدراك الكليات و الإدراك أمر سلبى عند بعضهم و إضافة عند بعض آخر و هما خارجان من الحقائق المتأصلة الخارجية فكيف يكون كل منهما مقوما لحقيقة موجودة و الحل فى الجميع أن المقصود من هذه المعانى مباديها الخارجية و موصوفاتها العينية التى لا يمكن التعبير عنها إلا بهذه اللوازم.

و لست أقول المبادى و الموصوفات من حيث كونها مبادى أو موصوفات- حتى يعود الكلام بأن مقوماتها أمور نسبية إضافية و لا يمكن دخول الإضافة تحت مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار إليها بهذه النعوت و الأوصاف الانتزاعية المنتزعة عن حاق حقيقتها و لأجل ذلک صيرت عنوانا لذواتها و أقيمت مقام الحدود لها.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 260

و أما ثانيا فلأن الشقوق التى ذكرها غير حاصرة لجواز أن يكون المعنى الذى وقع جنسا هو كون الذات بحيث إذا وجدت يكون وجودها الخارجى مفارقا عن الموضوع كما علمت و هذا المعنى ثابت لها سواء كانت فى الخارج أو فى الذهن- و سواء كانت محققة الوجود أو مقدرة.

و أما ثالثا فلأن ما ذكره من تجويز اشتراک الأمور المخالفة فى أمر واحد- لازم غير صحيح من كل وجه إذ قد أقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركة من حيث تخالفها فى أمر واحد و كذا يستحيل اشتراک المتخالفات فى أمر لازم- لكل واحد من حيث حقيقة ذاته مع قطع النظر عن غيره إلا لمقوم جامع إذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصى إلى علتين مستقلتين و كذا استناد معلول نوعى إلى طبيعتين مختلفتين إلا من جهة اشتراكهما فى أمر ذاتى كما علم فى موضعه- كذلک يمتنع أن يكون لأشياء متخالفة لازم ذاتى هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته إلا لجامع ذاتى و هاهنا كذلک فإن جميع الماهيات الجوهرية تشترک فى أمر واحد[88] حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجة و هو كونها عند وجودها الخارجى مستغنية عن الموضوع.

فهذا المعنى إما مقوم مشترک لها أو لازم لأمر مقوم لها مشترک بينها فيكون

[88] (1) لا يخفى أن الجوهر المشترك بين الجواهر المحمول عليها بمعنى واحد فسره الإمام بالتفسير الثالث أي الماهية التي عرضت لها العلية للاستغناء عن الموضوع بشرط الوجود ثم جعل هذا المعنى خصوصية كل جوهر و جوهر ثم فرع عليه نفي كون المعنى الثالث مشتركا فيه مطلقا سواء كان الاشتراك ذاتيا أو عرضيا و هل هذا إلا تناقض صريح إلا أن يكون المراد بكون المعنى الثالث مشتركا اشتراكه من حيث كونه عنوانا و المراد بكونه مختصا اختصاص المعنون بهذا المعنى و على هذا يرد عليه جواز انتزاع معنى واحد من الأمور المتخالفة من حيث هي متخالفة و هو باطل محال كما عرفت فيما مر فتبصر، إسماعيل ره

جنسا لإحالة العقل السليم أن يعرض أمر واحد لأمور كثيرة مختلفة لذواتها بلا جهة واحدة فى ذواتها جامعة لمعانيها بحسب أنفسها.

و أما رابعا فغاية الأمر فيما ذكره احتمال أن لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله و إذا كان ذلک محتملا لم يكن هناک أمر مشترک و أين هذا من الدليل المعتمد عليه على أن قول الجوهر على ما تحته قول عرضى خارج.

و أما خامسا فلا يخفى أن كلامه فى هذا الموضع مشتمل على التناقض إذ قد سلم أن معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذى ذكره مشترک بين الماهيات المختلفة بمعنى واحد لكن جواز أن يكون عروضه لكل ماهية بحسب خصوص تلک الماهية لا لأمر ذاتى مشترک بينها ثم قال و إذا كان ذلک محتملا لم يكن هناک أمر مشترک- فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه.

الوجه الرابع

أن الماهية التى يقال عليها إنها جوهر إما بسيطة و إما مركبة أما البسيط فغير داخل تحت جنس و إلا لاحتاج إلى ما يميزه عن النوع الآخر فيكون مركبا و قد فرض بسيطا هذا خلف.

فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر و ليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا و أما المركب ففيه أجزاء بسيطة و كل واحد منها إما غنى عن الموضوع أو ليس غنيا عنه فإن لم يكن كان مقومات الجوهر أعراضا و المتقوم من العرض لا يكون جوهرا فالمركب ليس جوهرا و قد فرض جوهرا هذا خلف.

و إن كان تلک الأجزاء جوهرا و ليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته أصلا و هو المطلوب.

و فيه بحث من وجوه- الأول انتقاض ما ذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا أو مركبا و ذلک لجريان صورة الدليل فيه مع تخلف المدعى إذ لأحد أن يقول مثل

ما قاله فى الحيوان من أنه ليس جنسا للحيوانات و إلا لكانت الماهية المقول عليها الحيوان- إما أمرا بسيطا أو مركبا فإن كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنسا له مع كونه مقولا عليه و إن كان مركبا فأجزاؤه إما حيوانات أو

ليست بحيوانات و يتمم الدليل شبه ما ذكره فيلزم أن لا يكون للأشياء جنس فى الوجود و اللازم باطل كما لا يخفى- فالملزوم كذلک فعلم أن ما ذكره مغالطة باطلة.

الثانى و هو الحل أن يقال إن البسيط الذى تركب منه و من غيره النوع- المندرج تحت جنس إن لم يكن مندرجا تحته فذلک يتصور من وجهين أحدهما أنه لم يصدق عليه معنى ذلک الجنس و الثانى أنه يصدق و لكن ليس ذاتيا له فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس.

و الشق الأول أيضا يحتمل وجهين أحدهما أنه لم يصدق عليه معنى الجنس- لكونه عين معنى الجنس و الشىء لا يكون فردا لنفسه.

و ثانيهما أن لا يكون كذلک فهاهنا ثلاثة وجوه فى عدم اندراج الشىء تحت الجنس.

و الذى يمنع أن يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس و من أمر آخر نوعا من أنواع ذلک الجنس[89] هو أحد هذه الوجوه الثلاثة لا غير فالإنسان مثلا ماهية واقعة تحت جنس الحيوان و هو مركب من جزءين هما الحيوان و الناطق و ليس شيئا منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشىء تحت الذاتى الأعم له أما الحيوان المطلق المأخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه إذ لا تغاير هناک أصلا.

و أما الحيوان المأخوذ مجردا عن القيود الفصلية فهو إما غير موجود فى الخارج فلا يكون مقوما لنوع موجود فيه.

و أما مادة للمركب منه و من الفصل فلا يكون جنسا محمولا على ذلک النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين فى التجريد.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 263

و أما الناطق مطلقا فالحيوان عرضى له.

و أما المأخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه إما لعدم وجوده على أحد الاصطلاحين و إما لكونه صورة لا فصلا و الحيوان مادة لا محمولا.

فإن قلت الحيوان المأخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان المأخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لأنه الجنس بعينه مع قيد التجرد فيكون نوعا منه.

[89] (1) هو عدم صدق الجنس على البسيط لعدم كونه معناه فلا تغفل، إسماعيل ره

قلت الجنس المأخوذ على هذا الوجه و إن كان نوعا لكنه نوع اعتبارى عقلى لا تحصل له فى الخارج من هذه الحيثية إذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس و الفصل و قد فرض بسيطا هذا خلف على أن مثل هذا الاندراج لو كفى فى كون الشيء واقعا تحت معنى جنسى فى الخارج فليكف فى محل النزاع أعنى الجوهر البسيط أو أحد جزئى النوع الجوهرى و هو معنى الجوهر المأخوذ مجردا عن شرط و قيد فجاز أن يكون البسيط جوهرا موجودا

فصل (5) فى كون بعض الجواهر أول و أولى من بعض

عادة الحكماء أن يقسموا الجواهر إلى جواهر أولى كالأشخاص و إلى جواهر ثانية كالأنواع و إلى الثوالث كالأجناس و حكموا بأن الأشخاص لأوليتها أولى بالجوهرية من الأنواع و كذا الأنواع أولى بالجوهرية من الأجناس- و قالوا ليس المراد أنها كذلك باعتبار نفس المعنى الذى به يكون الجوهر جنسا- فإن من قواعدهم أن الذاتى لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك و قد سبق تحقيق الأمر فيه سابقا بل باعتبار ما يستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر فى تعريفه أو الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل أو باعتبار الشرف و الفضيلة- فالأشخاص بحسب هذه المعانى أولى بالجوهرية من الأنواع و أحق بكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع لأنها أشد استغناء عنه و أسبق وجودا من الأنواع الكلية و أقدم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 264

تسمية بالجوهر منها أما من جهة الاستغناء و الحاجة فلأن الكلى محتاج إلى الشخص- إذ لو لا الشخص لما كان للكلى وجود بخلاف العكس إذ لو احتاج الشخص إلى الكلى فى الوجود لاحتاج الشخص إلى شخص آخر يكون معه ليكون الكلى مقولا عليهما و ليس كذلك كما بين سابقا و أما من جهة الوجود لا فى موضوع فالأشخاص قد حصل لها ذلك الوجود و الكليات لم يحصل لها ذلك بعد لأن الكلية من الأمور النسبية فيحتاج الكليات إلى ما يضاف هى إليه بالكلية و أما من حيث الفضيلة- فالقصد من الطبيعة فى الإيجاد و التكوين متوجه إلى صيرورة النوع شخصا ليمكن أن يحصل فى الأعيان.

و اعلم أنهم إذا قالوا إن الجواهر المحسوسة أولى بالجوهرية من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة إلا ذهنيات الأمور المحسوسة و ماهياتها الكلية لا الذوات العقلية و المفارقات الشخصية فإنها أولى بالجوهرية و الوجود من الكل لأنها أسبق السوابق الجوهرية و أقواها فى الوجود لكونها أسبابا فعالة لوجود غيرها من الشخصيات- و النوعيات و قياس الأنواع إلى الأجناس فى الأولية و الأولوية كقياس الأشخاص إلى الأنواع فإن الطبيعة النوعية أقرب إلى التحصيل و أكمل فى الوجود و أتم فى جواب السائل عن ماهية الشيء من الطبيعة الجنسية

و أما الفصول المنطقية أعنى المشتقات فهى جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على و أما البسيطة فهى أيضا جواهر لأنها مقومات للأنواع الجوهرية و المقوم للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم.

و فيه ما لا يخفى من المساهلة تعرف بتذكر ما أسلفناه فى كيفية حال الفصول البسيطة فى باب الجوهرية و أيضا لو كان حمل الشيء على الجوهر مقتضيا لجوهرية ذلک الشيء لكان الأبيض جوهرا مع أنه عرض.

أبحاث و أجوبة-

إن لشيخ أتباع الإشراقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء أصحاب المعلم الأول.

أحدها أنه أ لستم قلتم إن الجوهر جنس و الجنس لا يقع على ما تحته بالتشكيک

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 265

فإن قلتم ليست الأولوية فى الجوهرية بل فى معنى آخر فبطل قولكم- إن الجواهر الشخصية أولى بالجوهرية من الأنواع و الأنواع من الأجناس بل كان يجب أن يقولوا بعضها أولى بالوجود من بعض أو أولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهرية.

و ثانيها أنه لا يصح أيضا أن يقال إن الأشخاص أولى بالوجود العينى من النوع و الجنس

لأنهما كليان و الكلى لا وجود له من حيث كونه كليا فلا وجود لها من حيث الجنسية و النوعية ليكون حمل الموجود العينى عليهما بالتفاوت.

اللهم إلا أن يراد بالكلى الطبيعة من حيث هى فحسب سواء كانت فى الأعيان أو فى الذهن و حينئذ لا يكون الشخص أولى بالجوهرية من النوع أيضا فإن الشخص زاد على الطبيعة النوعية بأعراض زائدة و جوهرية زيد إنما هى باعتبار إنسانيته- لا باعتبار سواده و بياضه فلا معنى أصلا لهذه الأولوية فى الجوهرية.

و ثالثها أن من قال إن الجوهرية يقع بالتشكيک له أن يقول

إن البسيط أولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلا فإنه مركب من جوهرين هما الهيولى و الصورة و المجموع هويته تحصل من الأجزاء فلو لا جوهرية أجزائه ما كان المجموع جوهرا فكما أنه لحقت الجسمية بالإنسان بتوسط الحيوان فكذلک لحقت الجوهرية بالمجموع الذى هو الجسم بتوسط جزئية و كما أنه لو لا جسمية الحيوان ما كان الإنسان جسما فكذلک لو لا جوهرية الجزءين ما كان مجموعهما جوهرا.

ثم إذا كانت الجسمية لاحقة بالإنسان بتوسط الحيوان و الجوهرية أيضا لحقت بالحيوان بواسطة الجسمية و النفسية فيكون الجوهرية بالجسم أولى منه بالمجموع.

و رابعها أن الوجود عند من لا صورة له فى الأعيان لا يصلح للعلية و المعلولية

فالعلل و المعلولات الجوهرية لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود لأنه وصف اعتبارى عنده لا وقوع له فى الأعيان فلا يبقى التقدم فى الجواهر العلية و المعلولية إلا بالذات و الحقيقة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 266

و خامسها أن الجسم المركب من الهيولى و الصورة

لما بين أن جعل كل منهما منه غير جعل الأخرى فهما موجودان و مجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له فى نفسه فإنه ليس إلا الجوهرين و معنى الاجتماع بينهما و الجمعية بينهما أمر اعتبارى و عرض من الأعراض فلا يحصل به جوهرية ثالثة غير ما لجزئية إذ المجموع ما زاد على الجزءين إلا بالاجتماع و هو عرض فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع و الشىء الواحد لا يجوز أن يكون جوهرا و عرضا.

هذه خلاصة أبحاثه على الحكماء و أنا أريد أن أجيب عنها جميعا بعون الله و حسن توفيقه.

أما عن البحث الأول

فلأن كون بعض الجواهر أولى من بعض فى الجوهرية ليس مناقضا للحكم بأن الجوهر لا يقع على أفراده بالتشكيك فإن معنى ما حكموه كما أشرنا إليه سابقا أن نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا أنها لا يكون فيه التفاوت و هذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ فى فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر أن ليس فى طبيعة الكم ازدياد و لا تنقص.

لست أعنى بهذا أن كمية لا تكون أزيد و أنقص من كمية و لكن أعنى أن كميته لا تكون أزيد فى أنها كمية من أخرى مشاركة لها فلا خط أشد خطية أى فى أنه ذو بعد واحد من خط آخر و إن كان من حيث المعنى الإضافى أزيد منه أعنى الطول الإضافى فلا يجوز أن يكون كمية أشد و أزيد فى طبيعتها من كمية أخرى أنقص أو أكثر منها و بالغ فى بيانه بإيراد الأمثلة الموضحة فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر أولى فى الجوهرية من بعض ليس أنه كذلك بالمعنى الجنسى و بحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الأفراد أولى فى الجوهرية و إن لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرا.

و هذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما أسلفناه فأما إذا قلنا مثلا أن زيدا الأب أقدم فى الإنسانية من عمرو الابن فهذا لا ينافى ما قد كنا أثبتنا من قولنا أن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 267

لا تفاوت فى نفس الماهية أو الذاتى.

نعم لو قلنا إن زيدا من حيث كونه إنسانا أقدم من عمرو كان فى الكلام تناقض فالحاصل أن بعض الجواهر أقدم و أولى من بعض فى الجوهرية من حيث سبق وجود جوهريته لا من حيث سبق جوهريته بما هى هى و هذا الفرق مما تقع الغفلة عنه كثيرا فينشأ منه الاشتباه بين ما هو محل الخلاف بينهم و غيره

و أما الجواب عن البحث الثانى

[90] فلأن الكلى و إن لم يكون موجودا فى الخارج إلا أنه موجود فى الذهن بوجود عقلى متشخص بصفات النفس بل موجود بنحو آخر من الوجود غير الذى به يكون موجودية أفراد الماهية التى عرضت لها هذه الكلية فى الخارج فإن ماهية الإنسان مثلا لها نحو وجود فى الخارج بعين وجود أفرادها الخارجية يترتب عليه آثار مخصوصة بها فإذا وجدت فى النفس و عرضت لها الكلية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 268

كان وجودها حينئذ وجودا يترتب عليه آثار مخصوصة بنوع من الكيف النفسانى و هو العلم فيكون فى الذهن من باب الكيف لكونه مصداقا له و فردا منه و ليس من باب الجوهر و إن كان هو بعينه نفس معنى الإنسانية إذ ليس مصداقا و لا فردا منه كما مر تحقيقه مرارا و لا شبهة فى أن الجوهر الخارجى أولى بالجوهرية لكونه مما يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر الذهنى لأنها غير صادقة عليه حملا متعارفا- بل هو مجرد مفهومها المعتبر فيه.

---

[90] (1) أقول حق الجواب عن البحث الثاني هو اختيار الشق الثاني من الترديد الذي ذكره الباحث- و هو أن يكون المراد من النوع و الجنس النوع الطبيعي و الجنس الطبيعي و هما موجودان في الخارج بعين وجود الشخص و لا شك أن الشخص أولى بالوجود العيني من النوع و الجنس الطبيعيين فإنه موجود بذاته و هما موجودان باعتبار صدقهما عليه و اتحادهما به و كذا النوع بالقياس إلى الجنس فإن النوع بحسب الفصل في متن الدهر موجود بذاته و الجنس موجود فيه باعتبار صدقه على النوع و اتحاده به و الحاصل أن الشخص أي الزماني أولى بالوجود الزماني من النوع و الجنس فإنهما موجودان بالوجود الزماني باعتبار اتحادهما بالشخص في الوجود الزماني و النوع أولى بالتحصل الدهري و الوجود النوعي من الجنس فإن الجنس مبهم لا تحصل له أصلا و النوع متحصل بذاته دهرا مبهم زمانا و الشخص لا إبهام له و هذا هو المراد بتفاوت الشخص و النوع و الجنس في الوجود و ما ذكره المصنف قدس سره في الجواب إنما يتوجه لو كان البحث بحثا على التفاوت في الجوهرية و ليس كذلك بل هو بحث على التفاوت- في الوجود و الموجودية كما هو صريح كلام الباحث فتأمل، إسماعيل ره

و هذا وجه آخر لطيف فی توجيه كلامهم من أن الأشخاص الجوهرية أولی بالجوهرية من الأنواع و الأجناس.

و أما الجواب عن البحث الثالث

فبأن نقول حسب ما لوحنا إليه سابقا أن الجوهر المفسر بقولنا الموجود لا فی موضوع يعتبر بوجهين أحدهما حال الماهية و الآخر حال الوجود المستغنی عن الموضوع لأن الوجود عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم و التأخر إذا وصف بهما الماهيات يكون ملاک التقدم و التأخر غيرها كالوجود فی التقدم العلی و التأخر المعلولی- و كذا الزمان فی التقدم و التأخر الزمانيين و المكان و غيره فی الرتبيين و الشرف و الخسة و أما إذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاک أيضا نفسه.

إذا تقرر هذا فنقول لا شک فی أن وجود الجوهر المركب بما هو مركب- غير وجود البسائط فجوهريته بالعدد غير جوهرية جزئية و يتوقف عليهما و أما أن جوهرية المركب كالجسم مثلا فی أنها جوهرية غير جوهرية الجزءين فی كونهما جوهرين و بحسبهما متوقفة عليهما فالحكماء المشاءون و أتباعهم يتحاشون عن ذلک فمن الذی قال إن جوهرية الجسم فی كونها معنی الجوهر غير جوهرية الهيولی و الصورة بل الذی قالوا به ليس إلا أن جوهرية المركب غير جوهرية الجزءين بالوجود و العدد و هذا أمر واضح فی النوع الواحد الطبيعی.

و أما فيما ليست له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الإنسان فليس

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 269

هناک سوی الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره.

و بالجملة الجوهرية لا ينقل من العلة إلی المعلول لأنها مفهوم واحد لا تفاضل فيه و لا تعدد من حيث المعنی و المفهوم.

و أما الوجود فالحق فيه كما سبق أنه بنفس حقيقته و ذاته يكون متقدما و متأخرا و جاعلا و مجعولا و تعدده و تكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلی نوعی أو جنسی لأن تعدد المعانی و الماهيات إنما يكون بالوجود و تعدد الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون فی العلم و حرمت هذه المعرفة علی غيرهم و ما يقع منه فی الذهن و يعرضه العموم و الكلية ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهها و حكاية عنها و هو المفهوم العام المصدری.

و الحاصل أن جوهرية العلة و الجزء لجوهرية المعلول و المركب فى أنها جوهرية و هى أقدم و أفضل فى أنها موجود من جوهرية المعلول و المركب و ملاک التقدم و الفضيلة فى الوجود نفس الوجود كما مر فالجسمية أقدم بالوجود من الحيوانية لا فى الجوهرية و كذا الحيوان أولى و أقدم وجودا من الإنسانية لا بالجسمية و الجوهرية فكما أنه لحقت الجسمية بالإنسان بتوسط الحيوان فى كونها موجودة لا فى كونها جسمية فكذلک لحقت الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسمية فى كونها موجودة لا فى كون الجوهرية جوهرية و كذا لو لا جوهرية الجزءين موجودة ما كان مجموعهما جوهرا موجودا لا أنه لو لا جوهرية الجزءين جوهرية- ما كان مجموعهما جوهرا لأن الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزءين من غير تفاوت و ليست إحداهما مستفادة من الأخرى فلا وجه للتفريع الذى ذكره من قوله- فيكون الجوهرية بالجسم أولى منه بالمجموع.

و أما الجواب عن البحث الرابع

فنقول إن من قال بنفى العلية و المعلولية- و التقدم و التأخر فى الماهيات الجوهرية بل فى الماهيات مطلقا هم الحكماء المشاءون- و من مذهبهم أن للوجود صورة فى الأعيان بل الصورة العينية لكل شىء ليست إلا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 270

نحو وجوده.

و أما من ذهب إلى أن الوجود لا حقيقة له و لا صورة منه فى الخارج فلا محالة يلزمه القول بأن العلية و المعلولية و التقدم و التأخر الذاتيين لا يكون إلا من جهة الماهيات و بحسبها فإذا كانت العلة و المعلول جوهرين كالعقل و النفس أو كالمادة و الصورة و ما يتركب منهما فلا بد على مذهبه أن يكون الماهية الجوهرية فى كونها ماهية جوهرية علة لماهية جوهرية أخرى كذلک لأن هذا من ضروريات كون الوجود أمر اعتباريا فإن الأمر الاعتبارى لا يكون فاعلا مؤثرا و لا مجعولا منفعلا فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شىء من المذهبين بل ذلک وارد على من جمع فى مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فرأى رأى المشائين فى نفى التفاوت بين الذاتيات و الماهيات بالتقدم و التأخر و الأولوية و عدمها و رأى رأى الرواقيين فى أن الوجود أمر ذهنى لا تأثير لها و لا تأثر و إنما الجاعلية و المجعولية بحسب الماهيات لا غير فيلزم عليه التناقض و قد مر فى أوائل هذا السفر ورود هذا الإلزام على جمع من الأعلام و قد خرقوا الإجماع المركب الواقع من الحكماء العظام و صادموا البرهان المتبع للعقول فى الأحكام.

و أما الجواب عن البحث الخامس

فإنا نقول إن جوهرية الجسم و إن لم تكن غير جوهرية مجموع الجزءين و لا زائدة عليهما إلا أن جوهريته غير جوهرية كل واحد من الجزءين بالعدد بناء على ما ذهب إليه تبعا لأكثر القوم من أن جعل المادة غير جعل الصورة فأما إذا كان جعلاهما واحدا لم يكن لأحد أن يقول- جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما فى النوع البسيط بالنسبة إلى جنسه و فصله فالجسم جوهر موجود لا محالة و ليس وجوده الجوهرى على ما اختاره عين وجود أحد جزئيه و لا جوهرية الجزء و الكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسى فمجرد أنه لم يكن معنى الجوهرية التى فى الكل غير معنى الجوهرية التى فى الجزءين لم يلزم أن لا يكون الكل فى نفسه جوهرا ثالثا بل للكل جوهرية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 271

أخرى غير الجوهريتين اللتين للجزءين بالعدد لا فى كونها جوهرية و لا فى كون الكل جوهرا فجوهرية الكل جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى و جوهرية الصورة- إلا أنها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع و ليست غير جوهرية كل واحد من الجزءين فى معنى الجوهرية و بحسبها بالعدد

فصل (6) فى ذكر خواص الجوهر

منها أنه لا ضد له.

و هذا إن عنى بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف.

و أما إن عنى بالموضوع ما هو أعم من موضوع الأعراض و مادة الجواهر- أى المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة النارية فإنها تضاد الصورة المائية و نقل بعضهم عن الشيخ الرئيس أن هذا النزاع لفظى و هو ليس كذلك كما سنشير إليه و يشارك الجوهر فى هذه الخاصية بعض أنواع الكم إذ لا ضد للعدد كالثلاثة و الأربعة- لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد و أيضا ما من عدد إلا فوقه عدد آخر فلا يكون بين عددين غاية التباعد.

اللهم إلا عند من لا يشترط غاية التباعد فى التضاد.

و قد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين و الإلهيين قالوا و من توابع هذه الخاصية خاصية أخرى للجوهر و هو نفى الاشتداد و التضعف عنه إذ الاشتداد و التضعف إنما يكونان فيما يقبل التضاد لأن معناهما الحركة نحو الكمال أو النقص- و أجزاء الحركة غير مجتمعة فى محل واحد و لأن بقاء الموضوع شرط فى تمام الحركة و المسافة فهو إن كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد و إن كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف

فلا يكون موضوع باقيا فلا حركة فى الجوهر و ستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا فى إثبات حدوث العالم بوقوع الاستحالة فى الطبائع و صور الجوهرية.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 272

و لقائل أن يقول أيضا إن عد هذا الحال خاصية للجوهر غير مستقيم فإن الكم لا يقبلهما عندهم لأن المحققين لا يفرقون بين الاشتداد و التضعف و بين الازدياد و التنقص فى المعنى فإن الحركة فى الكمال معنى واحد سواء كانت فى الكيف و سمى بالاشتداد أو فى الكم و سمى بالازدياد و كذا الحركة فى التنقص معنى واحد سواء سمى بالتضعف أو بالتنقص و لأن الكمية الواحدة المعينة أيضا يبطل بالازدياد و الانتقاص إذا كانت متصلة و إذا كانت منفصلة فليس ما هو الزائد عين ما هو الناقص- فلا حركة للكم فى كميته فكذا لا حركة للكيف فى كيفيته لأن الاشتداد ليس بأن كيفية ما تبقى بعينها و يضم إليها مثلها فإن الشديد من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها ليس أنه يتألف من أمثال الضعيف كما مر نعم المادة يتحرك فى المقادير- كما يتحرك الموضوع فى الكيفيات.

لكنك تعلم أن مقصودهم ليس أن الجوهر لا يتحرك بل أن لا حركة فيه- فلا يكون وزانه أن لا حركة للكم و لا للكيف بل الوزان إنما يتحقق لو ثبت أن لا حركة فى الكم أو لا اشتداد و لم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما أورده و كثيرا ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر فى كلامهم حتى إن صاحب حكمة الإشراق غير العبارة فى المطارحات عند عده خواص الجوهر فقال و من أحوال الجوهر الغير العامة و من خواص الجوهر أنه لا يشتد و لا يضعف و هذا لاستحالة التضاد فيه فإن الاشتداد و التضعف إنما يكونان بين الضدين و هذا ليس خاصة الجوهر فإن الكم أيضا لا يقبلهما على ما سيأتى فيه الكلام انتهى قوله.

و ليس فيما ذكره فى مستأنف كلامه إلا نفى الحركة من الكم لا نفيها فيه و أين هذا من ذاك كيف و المتحرك بالذات فى كل حركة ليس إلا الجواهر المادية- بل الذى عد من الخواص لمقولة الجوهر نفى كونه حاصلا بالتدريج متحركا و هذا ما راموه بقولهم لا اشتداد و لا حركة لها بدلا عن قولهم لا اشتداد و لا حركة فيها و لهذا قالوا إن جوهرا لا يكون أشد فى الجوهرية من جوهر آخر و إن كان أولى منه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 273

فى الوجود لأن الأولوية تتعلق بوجود الشيء و الأشدية تتعلق بماهيته

بحث و تحقيق

و لأصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان و نور العرفان هاهنا نظر حكمى- و هو أن الاشتداد كما يقع فى الكيف يقع فى الجوهر و أن الموضوع للحركة الجوهرية فى الطبائع المادية وحدته الشخصية محفوظة بوحدة عقلية نورية فاعلية للفاعل العقلى الحافظ للشخص الطبيعى فى مراتب الاستعمالات الذاتية و الأطوار الوجودية و بوحدة إبهامية قابلية للمادة المنحفظة وحدتها فى مراتب الانفعالات و الانقلابات فإذن يصح وقوع الحركة فى الجوهر إما فى مراتب التمامية و الكمال أو فى مراتب الانتقاص لكن الأولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانية- و الثانية بحسب قسر القاسر أو قصور القابل فالأول كما فى استكمالات الجوهر الإنسانى من لدن كونه جنينا بل منسيا إلى غاية كونه عقلا بالفعل و ما فوقه فإن العقل الصافى و الذهن السليم يحكم بأن التفاوت فى هذه المراتب الإنسانية ليس بأمور عرضية زائدة من أحوال المزاج و غيره من المقدار و الوضع و ما يجرى مجراهما- حتى إنه لا فرق بين الطفل الناقص و الشيخ الكامل إلا بالأعراض فإن بطلان هذا قريب من البديهيات.

و أما الثانى فكانقلاب العناصر بعضها إلى بعض فإن الماء إذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائية قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلک بأن الماء مع كونه ماء صار هواء- أو نفد الماء فى آن و حدث الهواء فى آن آخر مجاور له فيلزم تتالى الأنين و هو محال- أو غير مجاور له فيلزم تعرى الماء عن الصور بينهما و هو أيضا محال بل الحق أن الجوهر المائى تنقصت جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواء و ذلک لأن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 274

الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهيولى و لكن لا بنفسها لعدم قوامها إلا بصورة ما بل هى مع صورة ما لا على التعيين موضوعة لهذه الحركة فإنما يقع حركتها فى خصوصيات الصور الجوهرية و هذه كالحركة الكمية فإن الهيولى مادة الكم المقدارى لا يمكن خلوه عن مقدار ما فهى مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة فى خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة فى بقائها و انحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها.

و قد علمت أن المقدار التعليمى ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لا فى الوجود و لا فى الوهم أيضا فإذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التى اعتبرت فى قوام وجوده و مع توارد خصوصيات الجوهر الصورى عليه فلا محذور فى ذلک كما زعمه الشيخ الرئيس و متابعوه.

و أيضا فلو لم يكن حد مشترک بين الماء و الهواء حتى يكون أسخن الأفراد المائية و أبرد الأفراد الهوائية يلزم المحذور المذكور آنفا من خلو الهيولى من كافة الصور فى آن فهو مستحيل اتفاقا و برهانا و هذا مما لا مخلص لهم عنه إلا بتجويز الحركة فى الصور الجوهرية أى الاشتداد و التضعف.

تنبيه

و مما ينبه على هذا المطلب و يؤكده أن المنى فى الرحم يزداد كمالا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه أفعال الحيوان ثم آثار الإنسانية- فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج فى الاشتداد و الاستكمال على سبيل فساد دفعى و كون آنى يلزم تعاقب الفواعل المتباينة الذوات على مادة مشتركة- و ذلک غير صحيح فى الأفاعيل الطبيعية فإن تفويض أحد الفاعلين مادة فعله إلى الآخر- إنما يصح فى الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد و الروية دون الطبيعية فإن مادة كل فعل طبيعى متقوم بفاعله.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 275

و أيضا لا شک أن للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء فى الاستكمال و توجها غريزيا نحو تحصيل الكمال و ليس توجهها و اقتضاؤها مبطلا لنفسه و مفسدا لصورته- فمن أين حصلت علة الفساد و سبب البطلان للصورة الأولى حتى يحدث الثانية و الطبيعة لا يقتضى إلا حفظ صورتها و التوجه إلى غايتها و كمالها بإمداد من القوى العالية.

فكما أن الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية فكذا الصورة النباتية كمال- و سبب غائى للصورة الطبيعية و كذلک الحيوانية غاية كمالية للنفس النباتية و هلم جرا إلى درجة العقل المستفاد و ما بعده و فى جميع هذه الدرجات و المقامات وحدة- موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة و هو نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال يستحفظه وحدته الاتصالية بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الأحوال و الاتصال أيضا ضرب من الوحدة الشخصية و إن كان على سبيل التدريج و عدم الاستقرار و هذا و إن كان فيه حيد عن المشهور لكنک تعلم أن العاقل لا يحيد عن المشهور و لا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصا.

ثم من نظر فى أطوار الإنسان و عجائب نشأته و عوالمه و رآه كيف تعرج تارة إلى سماء العقل رقيا و ينزل إلى أرض الطبيعة هويا لم يبق له شک فى أن له اشتدادا و تضعفا بحسب جوهر ذاته و إنى لا أبالى بمخالفة الجمهور و مجاوزة المشهور بل المسافر يفرح بها و يفتخر فإن الجمهور مستقرون ساكنون فى البلد الذى هو مسقط رءوسهم و أرض ولادتهم و أول منزل وجودهم و إنما يسافر منه و يهاجر الآحاد منهم دون الأعداد.

و أما الذی یکسر سورة استنکارک و استبعادک حیث تقول إنه یلزم الانقلاب فی الماهیات و الذاتیات فهو أنک إن تحققت و أذعنت ما أسلفناه فی أن الوجود هو الأصل فی الموجودیة و الوقوع و الماهیات تابعة لأنحاء الوجودات و علمت أن أفراد الوجود بعضها أشد و بعضها أضعف کما أن بعضها أقدم من بعض بالذات لعلمت أن

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 276

الاشتداد سواء کان فی الهیئة الکیفیة أو فی الصورة الجوهریة حرکة فی وجود الشیء لا فی ماهیته.

و المشاءون قائلون بأن مراتب الأشد و الأضعف أنواع مختلفة لکنها عند الاشتداد لیست متمایزة موجودة بالفعل و إلا لزم ترکب الحرکة من أکوان آنیة غیر متناهیة و هو محال و انکشف لک أن انحفاظ الماهیات علی ما هی هی فی کل مرتبة من الوجود بحاله من غیر انقلاب فیها فإن کل معنی من المعانی و کل ماهیة من الماهیات بحسب ذاته لیس إلا نفسه و کذا کل نحو خاص من الوجود لیس إلا نفسه إلا أن لحقیقة الوجود أنحاء و أطوارا کثیرة فی شئون ذاتها و درجات نفسها لا بجعل جاعل و تأثیر فاعل و هو شدید الغموض لیس هاهنا موضع کشفه و لنرجع إلی ما فارقناه.

فنقول و من خواص الجوهر کونه مقصودا بالإشارة قیل إنها دلالة حسیة أو عقلیة إلی الشیء بحیث لا یشترک فیها غیره فالإشارة لو کانت إلی الأعراض فهی إن کانت حسیة فمحسوسیة الأعراض إنما هی بأمور تابعة للمواد و الأجرام فالإشارة إلیها تابعة للإشارة إلی محالها و إن کانت إشارة عقلیة فهی لا تتناول الأعراض الشخصیة- إلا من جهة العلم بأسبابها و عللها فلا یکون العلم بها إلا کلیا فلا یکون إشارة إذ الإشارة إلی شیء لا یحتمل الشرکة کما قلنا.

و من هاهنا یعلم أن کلیات الجوهر أیضا لا یمکن الإشارة إلیها ککلیات الأعراض فقد أخطأ من ظن أن هذه الخاصة شاملة لجمیع الجواهر و کذا الجوهر الجزئی الجسمانی غیر قابل للإشارة العقلیة لکونه غیر معقول علی ما هو المشهور عندهم- فلا یشار إلیه بإشارة عقلیة إلا بتبعیة العلم بأسبابها و عللها.

و منهم من زعم أن العرض قابل للإشارة العقلیة لأنها تعقل من حیث طبیعته دون الإضافة إلی محل مخصوص فلم یبق فرق بین الجوهر و العرض فی قبولها إذ الکلی من کل منهما مقصود بالإشارة العقلیة و الجزئی من کل منهما مقصود بالإشارة الحسیة- إلا أن من عرف معنی کون الشیء مقصودا بالإشارة و أن مرجعها نحو من الوجود

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج4، ص: 277

الحضورى و لا يكفى فيها مطلق المعلومية على الوجه الكلى لم يشتبه عليه الأمر- فإن ماهية العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فإنه لا حاجة له إلى محل.

و الذى يتوهم فيه الحاجة إلى المحل من الصور المادية ليس كما توهم فإن الحاجة لها إلى المادة ليست فى تقوم وجودها بل فى لوازم شخصيتها كما سيجىء- فماهية كل جوهر بحسب وجودها الذهنى التى يعرضه العموم و الاشتراك مما لا شبهة فى قبولها الإشارة العقلية من حيث تعينها العقلى[91] الذهنى و إن لم يقبلها من حيث إبهامها الخارجى بخلاف ماهية العرض فإنها تابعة لغيرها فى الوجود مطلقا- فليست مقصودة إلا بالعرض كما يظهر بالوجدان.

و أما الجوهر المفارق البحت فهل يمكن أن يقع إليها إشارة عقلية مخصصة عينا و عقلا فالمشاءون ينكرونها إلا فى علم المفارق بذاته و صفاته الذاتية و الرواقيون أثبتوها.

و الحق فى ذلك مع الرواقيين كما سيأتى فى مباحث علم الله و من خواص الجوهر كونه موجودا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبى و هذه يختص بما لا محل له من الجواهر فإن الصور المادية و كذا كليات الجواهر على رأى المشائين وجودها لغيرها إذ ليس قوامها بذاتها أصلا و إنما قلنا على رأى المشائين لما مر من مذهب الأقدمين من وجود الكليات الطبيعية فى عالم المفارقات قائمة بأنفسها.

و لقائل أن يقول أما الصور المادية فهى من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 278

و إنما الحاجة لها إلى المادة من حيث تشخصها و ليست المادة متقومة بها بخصوصها لبقاء المادة دونها فما هو أصل الجوهر و حقيقته فليس وجوده لغيره و ما هو لغيره فهو عرض و أما الكليات و الصور الذهنية فقد مر أنها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف و إن كانت حدودها و معانيها الجوهرية حاصلة فى العقل و الجوهر محمول عليها لا بالحمل الشائع الصناعى فلم ينقدح لشىء من القبيلين عموم هذه الخاصية للجوهر.

[91] (1) إن كليات الجواهر لها تعين عقلي و إبهام خارجي فإن وجود كل كلي في العقل مختص به لا يشاركه غيره فيه يشترك فيه جميع أفراده الخارجية فكل كلي من الجواهر العقلية يكون مشارا إليه بالإشارة العقلية بحسب التعين العقلي و وجوده في العقل و أما من حيث إبهامه الخارجي فلا يقبلها فالقائل قد خلط بين الإبهام الخارجي و التعين العقلي فتدبر، إسماعيل ره

لكنا نجيب عن الأول بأن الجوهر الصورى و إن كان بحسب الماهية مستغنيا عن المادة إلا أنه لما كانت ماهية متحدة مع التشخص فى نحو من الوجود اتحادا بالذات- صدق أن هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصى لغيره.

و عن الثانى أيضا بمثل ما ذكرناه فإن ماهية الإنسان واقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرا لكن يصدق عليها أنها مما يوجد مفتقرا إلى موضوع عقلى قائما به فتكون عند وجودها الذهنى موجودة لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر فى جميع أفرادها الشخصية التى يحمل عليها معنى الجوهرية أو يشمل فى ذواتها عليه.

و من خاصية الجوهر أن الواحد العددى منه يقبل صفات متقابلة كالسواد و البياض للجسم و الرجاء و الخوف فى النفس.

فإن قلت الظن الواحد قد يكون صادقا و قد يكون كاذبا و هو نوع من العلم القائم بالنفس و العلم الحصولى عرض فالكيف أيضا اشترک مع الجوهر فى هذا الوصف.

قلت المراد تبدل تلک الصفات المتضادة فى أنفسها لا بحسب نسبتها إلى أمر خارج و الصدق و الكذب من الأمور النسبية فالظن الصادق إذا كذب كان لتغير الأمر الخارج عنه فالصورة العقلية بحالها عند ما كذبت نسبتها إلى الواقع بعد الصدق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 279

و هذا أيضا من الخواص الغير الشاملة فإن الجواهر المفارقة لا تغير فيها و العالم العقلى مصون عن التبدل و التجدد و لوحه محفوظ عن النسخ و المحو و الإثبات و إنما القابل لشىء منها هو ما دون ذلک العالم كالعالم النفسانى السماوى فإن فيه كتاب المحو و الإثبات لتطرق النسخ و و التبديل فى النفوس لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ.

و لا يتوهمن أن الكلى من الجوهر الذى عندهم من الجواهر الثانية أو الثالثة مما يتغير لأجل كونه محمولا على الأبيض تارة و على الأسود أخرى لأن ذلک لمطابقته للمختلفات لا لتغيره بالذات فى صفة من الصفات فالكلى يشتمل على كل شخص و ليس بحق أن كل شخص منه أبيض و كل شخص منه أسود فلا يتغير الجواهر الثوانى- و الثوالث من جهة ما هى ثوان و ثوالث أعنى الأنواع و الأجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل و لا يتوهمن أن هذه الخاصية توجد فى الأعراض بواسطة أن تتخيل- أن اللون المطلق يجوز كونه

سوادا و بياضا فتغير من السواد إلى البياض و ذلک لأن البياض إذا بطل فصله بطلت لونيته لأنهما مجعولان بجعل واحد فإذا زال لون زال بتمامه و حصل لون آخر و ليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لأن ذلک غير ممكن التحقق فی النوع البسيط و اللون المطلق العقلی نسبته إلى الجميع سواء.

و ما اشتهر من أن فی الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلک إنما يصح فی جنس الأنواع المركبة لا بما هو جنس بل بما هو مأخوذ مادة.

و قد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو أطلق فی جنس البسائط أنه مما يقبل الفصول فمعناه أن الوهم يمكنه أن يجرد الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا- فينسبه إلى أی الفصلين شاء كالقابضية للبصر و المفرقية له على أن ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجی لأمرين متقابلين يعرضان لقابل واحد و لو أن الكلی بما هو كلی يقبلهما لكان كل لون سوادا أو بياضا و لو كانت طبيعة اللون تقبل السواد كانت مسودة لا سوادا كذا لو قبلت البياض كانت مبيضة لا بياضا فلم يكن فی الوجود سواد ما

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 280

و لا بياض ما و لو كانا لم يكونا معا بل على التعاقب فی الوجود و كثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه بين الوحدة العددية و الوحدة المعنوية

فصل (7) فی استحالة أن يكون موجود واحد جوهرا و عرضا

هذا الحكم مما يعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر و العرض لكون أحدهما بمنزلة سلب الآخر و الشیء و سلبه لا يصدقان على شیء بداهة فإن مفهوم العرض الموجود فی موضوع و مفهوم الجوهر الموجود لا فی موضوع فلا نعنی بالجوهر إلا ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع و لا بالعرض إلا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما أی موضوع كان فالشیء الواحد يستحيل أن يصدق عليه هذان المفهومان و قد جوز ذلک قوم من القدماء و الشيخ الرئيس استبعده و لهم وجوه تمسكوا بها.

أحدها أن فصول الجواهر جواهر مع أن الحكماء يقولون كثيرا من الفصول أنها كيفيات و الكيفيات أعراض فتلک الفصول تكون جواهر و أعراضا معا.

و قد أجاب الشيخ عنه بأن إطلاق الكيف على الفصول و على التی من مقولة الأعراض بالاشتراک اللفظی.

و يمكن أن يقال فی نفی كون فصول الجواهر أعراضا إن الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس إلا فی العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب أن يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له

ضرورة أن وجود العرض مباين لوجود موضوعه فى الواقع و الفصل متحد مع الجنس فى الوجود لأنه يحمل عليه حمل هو هو.

و أما عند التحليل العقلى و اعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل إلى الجنس حينئذ نسبة الصورة إلى المادة لا نسبة العرض إلى موضوعه فيكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 281

الفصل صورة عقلية و الجنس مادة عقلية يحتاج فى تحصيل وجودها و تعينها إلى تلك الصورة إذ المبهم لا وجود له بالاستقلال و كذا الحال فى فصول المركبات و أجناسها- إلا أن لها فى الخارج أيضا تعددا فى الوجود بوجه فيكون مادة و صورة خارجيتين لا عرضا و موضوعا.

و ثانيها أن الصورة موجودة فى حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا و كانت فى الجوهر المركب منهما جزء منه و جزء الجوهر جوهر فكان أمر واحد جوهرا و عرضا.

و الجواب أن الصورة ليس وجودها فى حامل الصورة كوجود الشيء فى الموضوع- و لا فى المركب أيضا كذلك على ما قرروه و لا وجود لها فى غير هذين فلا يكون عرضا أصلا لعدم حاجتها إلى شيء من الأشياء حاجة العرض إلى الموضوع فيكون جوهرا فى ذاتها مطلقا.

و ثالثها أن الحرارة جزء من الحار و الحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر و جزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة إلى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة إلى الجسم القابل لها فهى تكون جوهرا و عرضا بالنسبة إلى الأمرين.

و الجواب أن الحرارة إن أريد بها الطبيعة النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من أن وجودها فى الجسم النارى أعنى مادة النار ليس كوجود شيء فى الموضوع- بل كوجود شيء فى المادة أعنى الصورة و إن أريد بها الكيفية المحسوسة فهى ليست جزء للحار لا فى النار و لا فى غيرها إلا بمجرد الفرض و الاعتبار.

و رابعها[92] إن العرض فى المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه و كل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 282

[92] (1) لا فرق بينه و بين الثالث إلا بالعموم و الخصوص و بيان جوهرية جزء المركب الجوهري- فإنه بين في الثالث بأنه جزء الجوهر و جزء الجوهر جوهر و في الرابع بأن جزء الجوهر لا يكون عرضا فيه و ما لا يكون عرضا فهو جوهر فتدبر، إسماعيل ره

ما لا يكون عرضا فى الشيء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة إلى القابل له عرض فالشيء الواحد يكون جوهرا و عرضا.

و الجواب أن هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومى الجوهر و الجوهرى و كذا بين مفهومى العرض و العرضى فإن الأخيرين أعنى الجوهرى و العرضى أمران نسبيان- و الأولان أمران حقيقيان فكما أن الجوهر دائما فى ذاته لا يتغير جوهريته بالقياس إلى شيء بل لأنه فى نفسه غير مفتقر إلى موضوع أصلا فكذا العرض فى نفسه لا بالقياس إلى شيء.

و أما العرضية أو الجوهرية بمعنى كون الشيء عرضيا أى خارجا محمولا أو جوهريا أى ذاتيا فذلک مما يكون بناؤه على أحد هذين الاعتبارين- و إحدى هاتين النسبتين أعنى الدخول فى شيء و الخروج عنه فهاهنا احتمالات- فإن شيئا واحدا يجوز أن يكون عرضا فى نفسه و عرضيا لشيء و يجوز أن يكون عرضا فى نفسه و جوهريا لشيء و أن يكون جوهرا فى نفسه و جوهريا لشيء أو جوهرا فى نفسه و عرضيا لآخر كالإنسان بالقياس إلى الضاحک و يحتمل أيضا أن يكون شيء واحد عرضا فى نفسه و جوهريا و عرضيا لشيئين آخرين كالبياض فإنه عرض فى نفسه و عرضى بالقياس إلى الجسم القابل و جوهرى بالقياس إلى المركب منهما و أن يكون شيء واحد جوهرا فى نفسه و جوهريا و عرضيا بالقياس إلى آخرين كالحيوان فإنه جوهر فى نفسه و جوهرى للإنسان و عرضى للماشى.

فقد انكشف أن مجرد كون الشيء فى المركب جزء له لا يوجب كونه جوهرا إلا إذا لم يكن ماهيته محتاجة إلى الموضوع فإن كانت ماهيته مفتقرة إلى الموضوع فهو عرض سواء كان جزأ للمركب أم لا و ما وجد فى كلام القوم أن جزء المركب الجوهرى جوهر[93] فهو مشروط بأن يكون المركب ذا طبيعة واحدة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 283

لأن جزء المركب الطبيعى إذا وجد فى شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء فى موضوع- بل كوجوده فى مادة له و هذه المعانى مبسوطة فى قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه.

فمن أراد فليرجع إلى ما هناک لكن ما ذكرناه يكفى للسالک الطالب لأن غرضه مجرد السلوک إلى مطلوبه و تحصيل ما لا يتم الواجب من مطلوبه إلا به و إزالة الموانع و رفع العوائق و القواطع و المجاهدة مع الشياطين و المدافعة مع قطاع الطريق و المضلين لا الإحاطة بجميع الأقوال و المذاهب و الأبحاث.

---

[93] (1) فإن المركب الطبيعي لا بد أن يكون بين أجزائه حاجة لا على وجه دائر فلا يمكن تحقق التركيب الطبيعي من العرض و موضعه فإن العرض و إن كان محتاجا إلى الموضوع لكن الموضوع مستغن عنه فيكون التركيب بينهما اعتباريا لا طبيعيا و من هاهنا ظهر أن الاشتباه نشأ من الخلط بين المركب الاعتباري و بين المركب الطبيعي فلا تغفل، إسماعيل ره

عقدة و حل-

ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية أنه بعد ما نقل أكثر هذه المعانى مرارا كثيرة فى كتبه و شروحه لكلام الحكماء رجع و قال إن لهم أن يحتجوا لمذهبهم أن كل ما حل فى شىء فإنه يكون لذلك الحال اعتبار أنه فى محل و اعتبار أنه فى المجموع.

أما الاعتبار الثانى فلا شبهة فى أنه لا يوجب العرضية لأنه جزء و من شرط العرض أن لا يكون جزء و أما اعتبار كونه فى المحل فلا يخلو إما إن يعقل محل- يتقوم بما يحل فيه أو لا يعقل و الأول باطل لوجهين- أحدهما أن الحال محتاج فى وجوده إلى المحل فلو احتاج إليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما إلى الآخر و الدور باطل.

الثانى أن هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود شىء من الصور العنصرية مدخل فى تقويم وجود الهيولى و تتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فحينئذ لا يكون الهيولى مشتركة هذا خلف فيكون الحال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 284

جوهرا و عرضا و هذه هى العقدة التى لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا و عرضا.

و أما حلها فبتذكر ما سلف حتى تظهر وجوه الفساد فيما ذكره.

أما أولا فلأنه خلط بين الجوهر و الجوهرى أعنى الذاتى و بين العرض و العرضى أعنى الخارج عن الذات فأستدل على جوهرية كل ما حل فى موضوع بأنه جزء للمجموع و جزء المجموع لا يكون عرضا.

و الحق أن جزء المجموع لا يكون عرضيا له لا أنه لا يكون عرضا فى نفسه- فلا يوجب كونه جزء الشىء كونه جوهرا فى نفسه بل كونه جوهريا لغيره فلا منافاة بين كون الشىء عرضا فى نفسه جوهريا لغيره.

و أما ثانيا فقد وقع الخلط و الاشتباه أيضا بين حال الشىء فى نفسه و بين حاله منتسبا إلى غيره فأستدل من نفى أحدهما على إثبات مقابل الآخر و ذلک باطل- فإن عدم كون الشىء عرضيا لا يوجب كونه جوهرا إذ ليس مقابلا له إنما المقابل له الجوهرى بمعنى الذاتى فلا يثبت من نفى كون الشىء عرضيا إلا كونه ذاتيا و ليس كل ذاتى جوهرا فى نفسه فإن اللونية مثلا ذاتية للسواد و ليست جوهرا.

و أما ثالثا فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقا لأن جهة الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصورة و المحل المتقوم به كالهيولى مختلف كما ستقف عليه فى مباحث التلازم بين المادة و صورة و ليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور و لو بالاشتراك مستحيلا إنما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار فى الطرفين واحدة- لأن البرهان إنما أقيم على هذا لا على غيره و إن أطلق لفظ الدور عليه لغة و عرفا.

و أما رابعا فلما سيجىء من إثبات أن المادة مفتقرة فى تقومها إلى نوع من الصور أى نوع كان و ليست مفتقرة أصلا إلى شىء من الأعراض نحوا من الافتقار.

و هذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورة و بين كونه عرضا فالعرض

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص: 285

طبيعة ناعتية لا يمكن قوامها إلا بالمحل.

و أما الصور الجوهرية فحاجتها إلى المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض شخصيتها و لوازم وجودها الخارجى.

فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهرية و العرضية[94]

[94] 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.